



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

JOSÉ EDUARDO RIBEIRO BALERA

**O DISCURSO DE ÓDIO COMO PATOLOGIA SOCIAL NA
CONJUNTURA DEMOCRÁTICA CONTEMPORÂNEA**

Londrina
2024

JOSÉ EDUARDO RIBEIRO BALERA

O DISCURSO DE ÓDIO COMO PATOLOGIA SOCIAL NA
CONJUNTURA DEMOCRÁTICA CONTEMPORÂNEA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
Stricto Sensu em Filosofia da Universidade
Estadual de Londrina, em cumprimento ao
requisito final para a obtenção do título de Doutor
em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Charles Feldhaus.


Londrina
2024

JOSÉ EDUARDO RIBEIRO BALERA

O DISCURSO DE ÓDIO COMO PATOLOGIA SOCIAL NA CONJUNTURA DEMOCRÁTICA CONTEMPORÂNEA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
Stricto Sensu em Filosofia da Universidade Estadual
de Londrina, em cumprimento ao requisito final para
a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 **CHARLES FELDHAUS**
Data: 29/11/2024 09:51:27-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Orientador: Prof. Dr. Charles Feldhaus
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Profa. Dra. Andréa Luisa Buchile Faggion
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Prof. Dr. Robinson dos Santos
Universidade Federal de Pelotas - UFPEL

Prof. Dr. Fabio Cesar Scherer
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 04 de novembro de 2024.

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

BALERA, José Eduardo Ribeiro.

O discurso de ódio como patologia social na conjuntura democrática contemporânea / José Eduardo Ribeiro BALERA. - Londrina, 2024.
299 f.

Orientador: Charles Feldhaus.

Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

Inclui bibliografia.

1. Democracia - Tese. 2. Discursos de conteúdo discriminatório - Tese. 3. Teoria do reconhecimento - Tese. 4. Patologia social - Tese. I. Feldhaus, Charles. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

*Dedico este trabalho aos meus pais, Marlene e
Manoel, pelo exemplo diário de dedicação, doação e
amor.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, por todas as oportunidades e pela força incomensurável concedida para superar os desafios diários, almejando sempre a obtenção da melhor solução.

Aos meus pais, Manoel e Marlene, que sempre estiveram ao meu lado e são exemplo de dedicação e de zelo, além de estímulo ao desenvolvimento pessoal e profissional.

Ao professor orientador Charles Feldhaus, profissional de competência admirável, por aceitar a minha temática e pelo estímulo teórico que se iniciou nos grupos de pesquisa durante a graduação, passando pelas disciplinas e pelos grupos de leitura. Sem dúvida, demonstrou a necessidade de buscar novas interpretações e o contínuo confronto de paradigmas.

À professora Andréa Faggion e ao professor Delamar, por todas as reflexões, ponderações e recomendações expostas durante a banca de qualificação, bem como pela diligência em ler a pesquisa.

À minha irmã, Emanuely, pela paciência e amizade de sempre.

Ao meu estimado amigo, Leonardo Mesacasa, pelas constantes críticas, reflexões e sugestões, além da contribuição técnica na revisão gramatical-ortográfica.

Ao estimado Gledson Marques, pelo especial apoio nos últimos meses, ensinando os desafios da compatibilização de visões de mundo e a real possibilidade de crescimento e aprendizado recíproco.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, pelos diálogos e debates que, sem dúvida, levarei para a vida toda.

Ao revisor Arthur Lungov, pelo empenho na revisão gramatical-ortográfica dos capítulos nos últimos meses.

Aos tradutores juramentados, Will Amaro e Mariano Czaikowski, pelo trabalho e apoio na elaboração das versões em inglês e em italiano, respectivamente, do resumo da pesquisa. Dois profissionais sérios e detalhistas que não posso deixar de expressar meus agradecimentos.

Por fim, ressalto que pretendia escrever um texto mais objetivo e menos longo, mas o tema e as interlocuções estabelecidas por Honneth, ao longo de suas obras, exigiram que eu estendesse as páginas da investigação. Logo, devo agradecer ao caro leitor que se dispõe a enfrentar as próximas seções e a repensar o diagnóstico relativo às injustiças de nossa realidade social.

*[...] Caminhante, não há caminho,
faz-se caminho ao andar.
Ao andar se faz caminho
e ao voltar a vista atrás
se vê a senda que nunca
se há de voltar a pisar.
Caminhante não há caminho
senão rastros no mar [...]*

Antonio Machado - Campos de Castilla

BALERA, José Eduardo Ribeiro. **O discurso de ódio como patologia social na conjuntura democrática contemporânea.** 2024. 299 folhas. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2024.

RESUMO

Nos últimos anos, tem aumentado, de modo considerável, as denúncias de discursos com conteúdo discriminatório, das práticas públicas de preconceito, da hostilidade contra minorias sociais e das manifestações de extremismo e de polarização na sociedade. Na trilha da filosofia social, o presente trabalho tem por objetivo averiguar se as práticas discursivas de ódio e de preconceito, no atual contexto democrático, podem ser qualificadas como uma patologia social ou se seriam, no máximo, fatos fragmentados e episódicos que geram tensões do ponto de vista puramente moral e jurídico. Para tanto, propõe-se a elaboração de um diagnóstico desse possível distúrbio social com a identificação das particularidades das práticas discursivas de hostilidade que, em conjunto e sob a luz do paradigma honnethiano do reconhecimento, constituem uma práxis social degenerada prejudicial à realização mínima dos projetos de vida dos cidadãos. Assim, propõe-se especificar, por exemplo, os efeitos nocivos da naturalização desse comportamento pela sociedade, as causas eventuais de tais práticas sociais, as formas de reprodução e os mecanismos favoráveis à sua disseminação acrítica. Portanto, são apresentados os elementos constitutivos dessa patologia social e os mecanismos intersubjetivos de dominação, exclusão, desigualdade e opressão reproduzidos em conjunturas democráticas distorcidas. Com base na clara identificação desse quadro patológico, propõe-se um esboço de diretrizes para uma teoria antidiscriminatória da democracia, ou seja, examinam-se potenciais recomendações de cunho terapêutico em favor da transformação social e do combate do preconceito. Em termos metodológicos, a investigação é baseada, sobretudo, na teoria do reconhecimento de Axel Honneth e em suas explicações relativas às práticas de desrespeito e às disfunções sociais das sociedades contemporâneas. Para o aprofundamento do estudo, confronta-se a filosofia de Honneth com argumentos de seus críticos e de potenciais interlocutores, como Joel Whitebook, Nancy Fraser, Martha Nussbaum e Miranda Fricker. Ao longo do texto, distancia-se progressivamente da leitura política ideal e são apresentadas as incongruências reproduzidas pelas práticas sociais patológicas, bem como sua capacidade para impedir a satisfatória realização dos projetos de “vida boa” dos cidadãos e de grupos socialmente vulneráveis. De início, os principais argumentos de Jeremy Waldron, relativos aos discursos de ódio, são expostos para contextualizar a problemática e auxiliar o leitor na compreensão do debate existente na filosofia política. Em seguida, é apresentada a estrutura elementar do paradigma do reconhecimento de Honneth e a proposta de diagnóstico crítico da filosofia social. Nos capítulos subsequentes, examinam-se os danos sociais dos discursos de conteúdo discriminatório, as lesões geradas às vítimas, as prováveis causas desses padrões comportamentais deletérios ao organismo social e os fatores de seu alastramento. Adicionalmente, expõe-se a concepção de democracia cooperativa e o exercício das liberdades à filosofia de Honneth. Por fim, são avaliadas as alternativas terapêuticas para a efetivação de uma conjuntura antidiscriminatória da democracia. Na conclusão, sugere-se o uso do diagnóstico para a formulação de uma concepção de democracia capaz de estimular um amadurecimento social favorável à autorrealização de todos os cidadãos. Após a conclusão, foi apresentado um ensaio baseado nas lições da teoria neurocomportamental contemporânea e nas reflexões de Cass Sunstein, na tentativa de superar a lacuna explicativa de Honneth quanto aos processos de patogenicidade social por uma perspectiva macro.

Palavras-chave: democracia cooperativa; discursos de conteúdo discriminatório; teoria do reconhecimento; diagnóstico de patologia social; teoria antidiscriminatória.

BALERA, José Eduardo Ribeiro. **Hate speech as a social pathology in the contemporary democratic conjuncture.** 2024. 299 pages. Thesis (Doctorate of Philosophy) – State University of Londrina, Londrina, 2024.

ABSTRACT

In recent years, there has been a considerable increase in the number of indictments for speeches with discriminatory content, public practices of prejudice, hostility towards social minorities and manifestations of extremism and polarization in society. On the trail of social philosophy, the objective of this work is to investigate if, in the current democratic context, discursive practices of hate and prejudice may be classified as a social pathology, or if they are, at most, fragmented and episodic facts that generate tensions from a purely moral and legal point of view. In order to do so, one proposes to develop a diagnosis of this possible social disorder by identifying the particularities of the discursive practices of hostility that, together and in light of the Honnethian paradigm of recognition, constitute a degenerate social *praxis* that is detrimental to a minimum fulfillment of citizens' life projects. Thus, it is proposed to specify, for instance, the harmful effects of the naturalization of such behavior by society, the possible causes of such social practices, the ways they are reproduced and the mechanisms that favor their uncritical dissemination. Therefore, one presents the constitutive elements of this social pathology and the intersubjective mechanisms of domination, exclusion, inequality and oppression reproduced in distorted democratic conjunctures. Based on the clear identification of that pathological condition, an outline of guidelines for a theory of anti-discrimination law in democracy is proposed; that is, potential therapeutic recommendations are examined in favor of social transformation and the fight against prejudice. In methodological terms, the investigation is based, most of all, on Axel Honneth's theory of recognition and his explanations regarding practices of disrespect and social dysfunctions in contemporary societies. In order to deepen the study, one contrasts and compares Honneth's philosophy to arguments of his critics and potential interlocutors, such as Joel Whitebook, Nancy Fraser, Martha Nussbaum and Miranda Fricker. As the text unfolds, one progressively distances himself from the ideal political reading, and the inconsistencies reproduced by pathological social practices are presented in addition to their capacity to prevent the satisfactory fulfillment of "good life" projects of citizens and socially vulnerable groups. Initially, Jeremy Waldron's main arguments relating to hate speech are exposed to contextualize the issue and to help the reader understand the debate existing in political philosophy. Next, the elementary structure of Honneth's recognition paradigm and the proposal for a critical diagnosis of social philosophy are presented. The subsequent chapters examine the social damages from discourses with discriminatory content, the injuries suffered by victims, probable causes of these deleterious behavioral patterns to the social organism, and the factors of its spread. Additionally thereto, one exposes the concept of cooperative democracy and the exercise of freedoms according to Honneth's philosophy. Lastly, one evaluates the therapeutic alternatives to implement an anti-discriminatory democratic framework. In conclusion, use of the diagnosis is suggested to formulate a conception of democracy capable of stimulating social maturation that is favorable to the self-realization of every citizen. After the conclusion, an essay on the lessons of contemporary neurobehavioral theory and Cass-Sunstein's reflections was presented in an attempt to overcome Honneth's explanatory gap regarding the processes of social pathogenesis from a macro perspective.

Keywords: cooperative democracy; speeches with discriminatory content; recognition justice; diagnosis of social pathology; theory of anti-discrimination law.

BALERA, José Eduardo Ribeiro. **Il discorso dell'odio come patologia sociale nella congiuntura democratica contemporanea**. 2024. 299 pagine. Tesi (Dottorato in Filosofia) – Università Statale di Londrina, Londrina, 2024.

ABSTRACT

Negli ultimi anni, sono considerevolmente aumentate le denunce di discorso con contenuto discriminatorio, delle pratiche pubbliche di pregiudizio, dell'ostilità contro le minoranze sociali e delle manifestazioni di estremismo e polarizzazione nella società. Nel sentiero della filosofia sociale, il presente lavoro ha lo scopo di esaminare se le pratiche discorsive di odio e di pregiudizio, nell'attuale contesto democratico, possano essere qualificate come una patologia sociale o se rappresentino, al massimo, fatti frammentati ed episodici che generano tensioni dal punto di vista puramente morale e giuridico. Pertanto, si propone l'elaborazione di una diagnosi di questo possibile disturbo sociale attraverso l'identificazione delle peculiarità delle pratiche discorsive di ostilità che, insieme e alla luce del paradigma honnethiano del riconoscimento, costituiscono una prassi sociale degenerata, dannosa per la realizzazione minima dei progetti di vita dei cittadini. Dunque, si propone di specificare, ad esempio, gli effettivi nocivi della naturalizzazione di questo comportamento da parte della società, le cause eventuali di tali pratiche sociali, le forme di riproduzione ed i meccanismi favorevoli alla loro diffusione acritica. Pertanto, sono presentati gli elementi costitutivi di questa patologia sociale ed i meccanismi intersoggettivi di dominio, esclusione, disuguaglianza e oppressione riprodotti in congiunture democratiche distorte. Sulla base di una chiara identificazione di questo quadro patologico, si propone una bozza di linee guida per una teoria antidiscriminatoria della democrazia, ossia, esaminando le potenziali raccomandazioni di natura terapeutica a favore della trasformazione sociale e della lotta contro il pregiudizio. Sul piano metodologico, l'indagine si basa principalmente sulla teoria del riconoscimento di Axel Honneth e sulle sue spiegazioni relative alle pratiche di mancanza di riguardo e alle disfunzioni sociali delle società contemporanee. Per approfondire lo studio, la filosofia di Honneth viene confrontata con gli argomenti dei suoi critici e dei potenziali interlocutori, come Joel Whitebook, Nancy Fraser, Martha Nussbaum e Miranda Fricker. Nel corso del testo, ci si allontana progressivamente dalla lettura politica ideale e vengono presentate le incongruenze riprodotte dalle pratiche sociali patologiche, nonché loro capacità di impedire la soddisfacente realizzazione dei progetti di "vita buona" dei cittadini e dei gruppi socialmente vulnerabili. Inizialmente, i principali argomenti di Jeremy Waldron relativi ai discorsi di odio vengono esposti per contestualizzare la problematica e aiutare il lettore a comprendere il dibattito esistente nella filosofia politica. Di seguito, sono presentate la struttura elementare del paradigma del riconoscimento di Honneth e la proposta di diagnosi critica della filosofia sociale. Nei capitoli susseguenti, sono esaminati i danni sociali dei discorsi a contenuto discriminatorio, i danni causati alle vittime, le probabili cause di questi modelli comportamentali deleteri per l'organismo sociale ed i fattori della loro diffusione. Inoltre, si espone la concezione di democrazia cooperativa e l'esercizio delle libertà nella filosofia di Honneth. Infine, sono valutate le alternative terapeutiche per l'attuazione di una congiuntura antidiscriminatoria di democrazia. Nella conclusione, si suggerisce l'uso della diagnosi per la formulazione di una concezione di democrazia capace di stimolare una maturazione sociale favorevole all'autorealizzazione di ogni cittadino. Dopo la conclusione, è stato presentato un saggio basato sulle lezioni della teoria neurocomportamentale contemporanea e sulle riflessioni di Cass Sunstein, nel tentativo di superare la lacuna esplicativa di Honneth riguardo ai processi di patogenesi sociale da una prospettiva macro.

Parole chiave: democrazia cooperativa; discorsi a contenuto discriminatorio; teoria del riconoscimento; diagnosi di patologia sociale; teoria antidiscriminatoria.

LISTA DE ABREVIATURAS

ADPF	Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental
Anvisa	Agência Nacional de Vigilância Sanitária
CFRB	Constituição Federal da República Federativa do Brasil
CNJ	Conselho Nacional de Justiça
CPP	Código de Processo Penal
DF	Distrito Federal
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
MI	Mandado de Injunção
pp.	Páginas
ps.	Posição (<i>ebook</i> Kindle)
RHC	Recurso em Habeas Corpus
s.l.	Sem local
s.p.	Sem paginação
STJ	Superior Tribunal de Justiça
STF	Supremo Tribunal Federal
t.n.	Tradução nossa
Trad.	Tradução de [...]
TSE	Tribunal Superior Eleitoral
UnB	Universidade de Brasília

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	12
2 DISCRIMINAÇÃO E DIGNIDADE EM RISCO: A PROIBIÇÃO DO DISCURSO DE ÓDIO EM PROL DA INTEGRIDADE SOCIAL DAS MINORIAS.....	19
2.1 OS PRESSUPOSTOS DA FILOSOFIA POLÍTICA DE JEREMY WALDRON E O COMBATE AOS DISCURSOS DEGRADANTES	20
2.1.1 O dissenso moral e o déficit de realismo da teoria política de Waldron	27
2.1.2 Civilidade e estruturas de formalidade: um plano alternativo ao fracasso dos vínculos emocionais.....	32
2.1.3 Situando a controvérsia relativa ao Discurso de Ódio: presunções apressadas, conclusões equivocadas e danos indiretos	36
2.1.4 Entre os Sentimentos, Ofensas e Danos Intrínsecos: esclarecendo a finalidade de leis proibitivas do discurso de ódio.....	48
2.1.5 Entre o valor moral e a categoria social: afinal, dignidade de que?.....	52
3 EXPERIÊNCIAS DE RECONHECIMENTO E DE DESRESPEITO: PRIMEIROS PASSOS AO DIAGNÓSTICO DA AMEAÇA PROVENIENTE DOS DISCURSOS DISCRIMINATÓRIOS	61
3.1 DA FILOSOFIA NORMATIVA PURA À INVESTIGAÇÃO SOCIAL: O RECONHECIMENTO COMO CIRCUNSTÂNCIA GERAL DA REFLEXÃO FILOSÓFICA	61
3.1.1 Seria possível conciliar a filosofia social com as teorias da justiça?.....	67
3.1.2 Prováveis origens do paradigma do reconhecimento	70
3.2 A IDEIA DE RECONHECIMENTO PARA AXEL HONNETH E A SIMETRIA RELACIONAL.....	76
3.2.1 A dinamicidade do reconhecimento no processo de socialização.....	81
3.2.2 Esferas de Reconhecimento e consequências do desrespeito.....	85
3.2.3 Acepções teóricas da ideia de Patologia Social e suas exigências analíticas	94
4 DISCURSOS DE CONTEÚDO DISCRIMINATÓRIO E SUA SINTOMATOLOGIA: OS DANOS DISSEMINADOS E OS OBSTÁCULOS RELACIONAIS PARA UMA VIDA COM DIGNIDADE	107
4.1 A CONSERVAÇÃO DO STATUS CÍVICO IGUALITÁRIO É O ÚNICO BEM A SER PROTEGIDO?	108
4.2 ENTRE A AUTONOMIA CLÁSSICA E O SUJEITO DESCENTRADO: O COMPROMETIMENTO DAS FACULDADES DE JULGAMENTO AUTÊNTICO EM CENÁRIOS DE DESRESPEITO	119
4.3 INDIGNIDADE EPISTÊMICA E A QUARTA ESFERA DE RECONHECIMENTO.....	127
4.4 ENTRE O PROSELITISMO, A DISCRIMINAÇÃO RELIGIOSA (RHC 134.682) E O RECONHECIMENTO IDEOLÓGICO: O IGUAL STATUS É REALMENTE O MAIS IMPORTANTE?.....	138
5 MENSAGENS DISCRIMINATÓRIAS E A COISIFICAÇÃO DE VÍTIMAS HOSTILIZADAS: QUANDO É MAIS FÁCIL VIOLAR PESSOAS DESPIDAS DE HUMANIDADE.....	148
5.1 TRATANDO SERES HUMANOS COMO COISAS: PRIMEIRAS PONDERAÇÕES PARA UMA AVALIAÇÃO NORMATIVA	148
5.2 A CONCEPÇÃO ONTOLOGIZANTE DE REIFICAÇÃO NO PENSAMENTO DE GEORG LUKÁCS ...	162
5.3 A IDEIA DE REIFICAÇÃO REFORMULADA POR AXEL HONNETH E O ESQUECIMENTO DO RECONHECIMENTO ELEMENTAR.....	166
5.3.1 Antecedentes ao reconhecimento e o papel constitutivo das relações do poder	174
5.3.2 A tese do reconhecimento antecedente teria convergido o pensamento de Honneth ao equívoco humanista?	178

6 A ETIOLOGIA E A PATOGENIA DOS ATOS DE DESRESPEITO: REPENSANDO AS FONTES SOCIAIS E A DISSEMINAÇÃO DOS DISCURSOS DE CONTEÚDO DISCRIMINATÓRIO.....	185
6.1 A PERPETUAÇÃO DE ATOS PATOLÓGICOS EM DECORRÊNCIA DA INSTITUCIONALIZAÇÃO DE PRÁTICAS SOCIAIS DEGENERADAS E DA PRÁXIS EMERGENTE DE CONVICÇÕES IDEOLÓGICAS ...	186
6.2 A ANTROPOLOGIA OTIMISTA DE AXEL HONNETH E A INCLINAÇÃO ANTISSOCIAL DO SER HUMANO	190
6.3 A PRECARIIDADE DA ESFERA DO AMOR, SEUS REFLEXOS NA (IN)SENSIBILIDADE MORAL E OS OBSTÁCULOS DA RELUTÂNCIA E DO DÉFICIT REFLEXIVO.....	197
6.4 A DETERIORAÇÃO ESTRUTURAL DA TEIA DE RECONHECIMENTO E SEU RESPALDO HISTÓRICO-ESTRUTURAL.....	202
6.5 O OCULTAMENTO DO ÓDIO NOS PLEITOS DE LEGÍTIMA DEFESA DA HONRA: REVISITANDO A DECISÃO DA ADPF 779 – DF.....	213
7 MUITO ALÉM DA PROIBIÇÃO: MEDIDAS ANTIDISCRIMINATÓRIAS EM PROL DA LIBERDADE SOCIAL E DA DEMOCRACIA COOPERATIVA.....	219
7.1 DIMENSÕES DA LIBERDADE E A TOLERÂNCIA AO PRECONCEITO: A GARANTIA INSTITUCIONAL DE RECONHECIMENTO AMEAÇA O LIVRE AGIR?.....	220
7.2 DEMOCRACIA COOPERATIVA E LIBERDADE INTERIOR: PRIMEIROS PASSOS DE UMA FUNDAMENTAÇÃO ANTIDISCRIMINATÓRIA	229
7.2.1 A criminalização ou a regulamentação legal do dissenso discriminatório.....	234
7.2.2 A difusão da verdade e a criação de obstáculos à epidemia do preconceito: como afastar o risco da resistência contraproducente?	240
7.2.3 Educação Cívica, Imaginação Narrativa e Reconhecimento Emocional	242
7.2.4 Estimulando a Virtude Epistêmica	249
CONCLUSÃO.....	258
REFERÊNCIAS	268
APÊNDICE - SUPRIMINDO UMA LACUNA: A PATOGÊNESE SOCIAL PELO PRISMA MACRO E A CONTRIBUIÇÃO DAS PESQUISAS EMPÍRICAS DA ECONOMIA COMPORTAMENTAL	287

1 INTRODUÇÃO

Ao mesmo tempo que o contexto democrático e os avanços tecnológicos oportunizam novas opções à livre exteriorização do pensamento em meio à diversidade de concepções de vida boa, observa-se um aumento significativo das denúncias de ações orientadas pelo preconceito. Somente no ano de 2022, a associação Safer Net Brasil¹ registrou um incremento de 67,70% nas denúncias relacionadas a condutas discriminatórias praticadas pela internet e designadas, amplamente, de crimes de ódio. Dentre os comportamentos noticiados à entidade, em comparação com o ano de 2021, obtiveram maior aumento os registros relativos à hostilidade a estrangeiros, com 874,10% de acréscimo, a intolerância religiosa, com 455,99%, e, em terceiro lugar, as enunciações misóginas, com 250,86%. Outrossim, não se pode ignorar a intensificação de denúncias relacionadas à perseguição étnico-racial em 34,40%, e de práticas vinculadas à LGBTfobia com mais de 52% (Safernet, 2022a; 2022b).

É certo que esses dados, isoladamente, não permitem mensurar o alargamento do assédio moral no ambiente virtual, visto que poderiam indicar apenas a maior busca por canais formais de denúncias, mas ainda assim sinalizam a multiplicidade de causas de marginalização e de exclusão de grupos minoritários². De todo modo, não se pode ignorar que o ambiente interacional, seja o virtual ou o concreto, permitiu a reverberação de ameaças contínuas em reforço aos mecanismos de exclusão e à incitação de novos agressores. A ofensa direta e explícita pôde ser substituída por práticas dissimuladas, algumas mascaradas pelo humor, pelo paternalismo ou pelo negacionismo social. Em vista disso, a moralidade comum tende a advertir, sem grande esforço, que atos ofensivos devem ser coibidos ou repreendidos, e as propostas de criação de leis de combate ao ódio e ao preconceito ganham proeminência, já que a responsabilidade cívica exigiria uma resposta de toda a coletividade. Confere-se ao direito, entretanto, uma aptidão resolutiva que aparentemente não se coaduna com a complexidade do plano fático.

Por outro ângulo, a alternativa jurídica parece ameaçar, pelo olhar de movimentos opositores, o espaço garantido ao livre pensar e à autonomia. De modo caricato, e

¹ SaferNet Brasil é uma associação civil de direito privado, sem fins lucrativos, sem vinculação partidária ou religiosa, que recebe denúncias de crimes e de violações aos direitos humanos praticados no ambiente virtual. A entidade disponibiliza, em seu sítio eletrônico, o quantitativo de denúncias de crimes de ódio realizadas desde o ano de 2017.

² O termo minoritário não se refere aos grupos com menor número de membros em certo contexto social. Nesse caso, consideram-se os atributos e as características que não são os padrões hegemônicos ou mais influentes no meio social.

assemelhado à descrição parcial de uma fotografia, o insulto preconceituoso parece simplificado à suposta colisão da dignidade das vítimas do discurso de conteúdo discriminatório e do direito de liberdade de expressão de todo cidadão. Cresce, aliás, esse debate apartado da dinâmica social que corrompe pré-condições para a autorrealização do indivíduo e para a qualidade ética da vida social.

Assim, na trilha da filosofia social contemporânea, o presente trabalho pretende apurar se as externalizações de discursos de conteúdo discriminatório, no contexto democrático contemporâneo, podem ser qualificadas como uma patologia social, ou se seriam, no máximo, fatos fragmentados e episódicos que geram controvérsias do ponto de vista puramente moral e jurídico. Para tanto, propõe-se identificar particularidades das práticas discursivas de hostilidade que, em conjunto e sob a luz do paradigma honnethiano do reconhecimento, podem constituir um diagnóstico desta moléstia ou distúrbio social, com a especificação, por exemplo, dos efetivos nocivos à sociedade, das causas eventuais de tais comportamentos sociais, das formas de reprodução e dos mecanismos favoráveis à sua disseminação.

À vista disso, objetiva-se delinear uma explicação a respeito dos discursos de ódio e de preconceito a fim de desvelar os mecanismos sociais de dominação, exclusão, desigualdade e opressão reproduzidos em uma conjuntura democrática adoecida. Ao mesmo tempo, com base nas particularidades dessa patologia, a investigação traça alternativas a serem incorporadas às instituições para materializar, em alguma medida, as expectativas de autodeterminação e autorrealização de indivíduos pertencentes a grupos socialmente vulneráveis. Em suma, almeja-se compreender a dinâmica social dos comportamentos e das falas alicerçadas no preconceito, compreendendo-a como parte de um quadro social patológico, para esboçar diretrizes para uma teoria antidiscriminatória da democracia.

O cerne da investigação, assim sendo, não está concentrado na controvérsia se devem ser aceitas manifestações de intolerância, dado que essa questão pode induzir, antecipadamente, uma suposta disparidade de tratamento político ao cogitar um zelo condescendente para indivíduos intransigentes e negar o cuidado a suas vítimas. A pesquisa distancia-se, gradativamente, de uma leitura política ideal, e retoma, pela perspectiva da filosofia social, as tensões derivadas das manifestações discursivas com conteúdo odioso e discriminatório para “determinar e discutir processos de desenvolvimento social que podem ser vistos como desenvolvimentos incorretos (Fehlentwicklungen), distúrbios ou ‘patologias sociais’” (Honneth, 2007, p. 19, t.n.). Almeja-se, assim, delinear processos sociais deficitários aptos a impedir ou obstaculizar a satisfatória realização dos projetos de “vida boa” cultivados

pelos cidadãos apartados socialmente por conta de sua cor, etnia, religião, procedência nacional, gênero, orientação sexual e tantas outras condições³.

O estudo do tema faz-se relevante à medida que permite apreender aspectos dinâmicos da ordem democrática e suas implicações no exercício de direitos relacionados à liberdade, à conservação da estrutura política participativa, ao status de cidadão e às relações constitutivas da personalidade. Dessa forma, são evidenciadas as dificuldades, teóricas e práticas, em se tutelar um núcleo ético, estimado por cada pessoa, em meio a um cenário pluralista.

Pela perspectiva da prática institucional, os limites à liberdade de expressão e ao discurso de ódio têm sido restringidos e dilatados em distintas interpretações trazidas pelos tribunais. Na esfera pública ampla, reverbera o crescimento de manifestações antagônicas que podem resultar, em algumas circunstâncias, em atentados e atos de violência próprios do cenário de polarização e extremismo. Em 2015, por exemplo, após a publicação de caricaturas do profeta Maomé, o jornal francês Charlie Hebdo foi atacado e 12 pessoas foram mortas. Em setembro de 2020, o jornal republicou as caricaturas polêmicas e, alguns dias depois, ocorreu um novo ataque à faca em frente à antiga sede do jornal. Esses casos, dentre tantos outros, reforçam a sensibilidade da questão e os possíveis impactos das mensagens, mesmo satíricas, veiculadas ao público. Diante do impacto da controvérsia, o discurso de ódio passou a ser objeto de estudos em outras áreas de conhecimento, como a criminologia, para o desenvolvimento de políticas públicas⁴.

Pelo viés teórico, esta proposta sobressai em relação às reflexões até o momento desenvolvidas, pois não está limitada a uma visão estática e unilateral, preocupada tão somente com a legitimação de restrições legais ou com a estabilidade da democracia, mas visa construir uma leitura que sopesse tais fatores conjuntamente com outros aspectos elementares ao desenvolvimento de todo ser humano, ou seja, uma análise centrada no próprio cidadão e pensada para o desenvolvimento de condições à existência digna de qualquer pessoa. Afinal, não se pode atribuir ao cidadão a condição de mero espectador do fenômeno político e jurídico racionalmente justificado.

³ Esclarece Honneth (2007, p. 52, t.n.) que: “[...] a determinação das patologias sociais na filosofia social sempre se procede com vistas às condições sociais que promovem a autorrealização do indivíduo”. Essa diretriz permeará todo o trabalho, desde a descrição do sofrimento inerente à discriminação até a reflexão sobre iniciativas para combatê-la.

⁴ O Governo da Espanha, por exemplo, desenvolveu um projeto de estudo e prevenção da violência no espaço cibernético. Dentre as práticas combatidas estavam as manifestações relacionadas ao discurso de ódio e à violência no ambiente virtual. Cf. Ciber [Hate]. Disponível em: <<http://ciberhache.com/>>.

Em termos metodológicos, ainda que não se possa deixar de fazer recurso à interpretação estruturalista⁵ que é própria da história da filosofia, a investigação está inclinada a identificar questões de interesse à filosofia contemporânea e propor uma explicação interdisciplinar, com o suporte da matriz honnethiana de reconhecimento, que seja útil a sociedade em geral. Esse paradigma filosófico assume a função de fio condutor e propicia uma avaliação normativa das relações sociais e de seu desenvolvimento para além de controvérsias acerca da distribuição de bens ou do agir virtuoso. Exige, conseqüentemente, a detecção de condições à efetivação de relações intersubjetivas desejáveis e potencialmente emancipatórias.

A filosofia social de Honneth, à moda hegeliana, baseia-se numa concepção de crítica imanente, e, por conseqüente, nega estabelecer uma avaliação normativa dependente de padrões externos à realidade social ou de vida avaliada. Sua proposta, lembra Ikäheimo (2022b), está alicerçada na identificação de padrões normativos cultivados na própria forma de vida examinada. Pelo viés epistêmico, o pensador alemão não desenvolve sua filosofia a partir da existência de um ângulo de observação mais elevado, ou do suposto acesso antecipado a critérios privilegiados, pois os próprios concernidos poderiam também, por meio de seu intelecto, desenvolver julgamentos de mérito igualmente aceitáveis. Por isso, por um enfoque prático, deve estar disposto a contribuir para o progresso social e a recorrer às convicções e aos compromissos, sejam eles implícitos ou explícitos, já assumidos pelos indivíduos em sua vida diária, delimitando-os e articulando-os para impulsionar pleitos embrionários de movimentos sociais emancipatórios.

Ainda que a pesquisa tenha sido elaborada, precipuamente, à luz dos conceitos de reconhecimento e de desrespeito estruturados por Honneth, mostra-se inevitável um aprofundamento a partir de sua noção de ideologia, de processos reificantes, de liberdade social e do ideal de democracia cooperativa. Por toda a extensão do trabalho, são realizadas interlocuções com pontualidades do pensamento de outros autores, principalmente, Jeremy Waldron, Martha Nussbaum, Miranda Fricker e Joel Whitebook. A filosofia política de Waldron permite o esboço de um ponto de partida comum à compreensão do tema por

⁵ Por estruturalismo, faz-se referência ao método adotado, há décadas, pelo ensino de filosofia no Brasil. Focado na rígida investigação das tradições filosóficas, busca-se a interpretação mais fidedigna dos conceitos e das controvérsias filosóficas no pensamento de um autor predefinido. Foi um método eficiente para a formação de profissionais da área como historiadores da filosofia, embora o estímulo ao filosofar tenha menor destaque. Segundo Danilo Pimenta e Alessandro Pimenta (2011, p. 16): “O crescimento da Pós-graduação pode ser visto como um resultado muito satisfatório da aplicação do estruturalismo no ensino de Filosofia no Brasil. Todavia, diante, do que se afirmou anteriormente, a identificação entre método e finalidade, o desenvolvimento da Filosofia como pensamento autônomo que discute com a tradição ficou em segundo plano. Os professores de Filosofia se tornaram especialistas em ideias dos outros e estranhos às suas próprias”.

qualquer leitor, inclusive não acadêmicos, e auxilia no delineamento de lacunas a serem exploradas pela filosofia social. A obra de Martha Nussbaum contribui para o esclarecimento de distinções terminológicas, do fenômeno da coisificação e da contribuição do ensino humanista para superação das fontes sociais do preconceito. Miranda Fricker auxilia a pensar uma quarta dimensão de sofrimento negligenciada pela teoria do reconhecimento, embora seja imprescindível devido aos seus impactos na construção do conhecimento e na delimitação assertiva da verdade. Ademais, as principais críticas tecidas à teoria do reconhecimento de Honneth são apresentadas ao longo dos capítulos, facilitando a assimilação de tópicos sensíveis à sua filosofia.

A investigação foi dividida em seis capítulos para a sistemática exposição de elementos constitutivos das atitudes discursivas discriminatórias e de seu delineamento como patologia social. O primeiro capítulo situa o leitor em relação ao problema investigado com o apoio da filosofia política de Jeremy Waldron. Esse contato introdutório propicia uma noção panorâmica e mais comum quanto ao discurso odioso, e permite também a detecção de lacunas da reflexão filosófica puramente normativista.

No segundo capítulo, apresenta-se uma possibilidade de investigação do fenômeno discriminatório por meio do paradigma do reconhecimento. Na primeira seção, resgata-se a diferença entre o pensamento normativista puro e a filosofia social, bem como a possibilidade de se adotar o reconhecimento como circunstância geral da reflexão filosófica e na formulação de uma teoria da justiça por intermédio da “análise social” (*a theory of justice by way of ‘social analysis’*). Em seguida, são apresentadas as duas potenciais origens da teoria do reconhecimento a partir do pensamento de Hobbes e Rousseau, bem como os novos contornos desenhados a esse conceito por Axel Honneth com base na psicanálise e na filosofia hegeliana. Por fim, expõe-se a concepção de patologia social explorada ao longo da pesquisa e os critérios de análise à formulação do diagnóstico de distúrbios sociais.

O terceiro capítulo concentra-se na exposição da sintomatologia derivada do fenômeno discursivo de conteúdo discriminatório, ou seja, da identificação das vivências de desrespeito, dos prejuízos sofridos pelas vítimas, os quais passam, por vezes, despercebidos por elas, além de danos à coletividade oriundos dessa possível patologia social. Partindo, inicialmente, dos dois males sociais constatados por Waldron em cenários de veiculação do discurso de ódio e em interlocução com as diretrizes ao reconhecimento, avalia-se se o equivalente status cívico é realmente o único bem a ser protegido. Para tanto, os conceitos de dignidade e autonomia são redimensionados com o apoio de uma concepção intersubjetiva das relações. De modo complementar, examina-se, além das lesões ocasionadas aos

indivíduos nos planos político e moral, as ameaças epistêmicas sofridas por grupos vulneráveis com a dispersão de convicções estereotipadas ou estigmatizadas. Em sua última parte, avaliam-se as fragilidades presentes em comportamentos de reconhecimento ideológico, tomando como referência a decisão do RHC 134.682, julgado pela Corte Constitucional Brasileira em 2016.

Ao longo do capítulo seguinte, são examinadas práticas destinadas ao acobertamento e à disseminação social das falas de discriminação; particularmente, a tentativa de desumanização das minorias e a inércia generalizada apoiada em práticas de reificação. Por isso, retoma-se a noção de coisificação elaborada por Martha Nussbaum a fim de contrastá-la com a reformulação honnethiana do conceito de reificação. Na última parte do capítulo avalia-se se a tese do reconhecimento antecedente, explorada por Honneth para explicar processos reificantes, converge ou não para o equívoco humanista criticado por Kate Manne. Esse capítulo traz subsídios ao posterior delineamento da etiologia e da patogênese dos discursos de violência e preconceito.

No capítulo seguinte, são investigadas as fontes sociais e os mecanismos de evolução e disseminação dos discursos hostis, em regra reificantes, no corpo social. Em um primeiro momento, demonstra-se que as causas indicadas por Honneth, na verdade, seriam parte da patogênese social. Diante disso, são exploradas outras prováveis causas originárias dos comportamentos discriminatórios, percorrendo a teoria antropológica psicanalítica honnethiana, sua tese ontogenética, e, em interlocução com Fraser, a influência das condições histórico-estruturais do capitalismo. No final, de forma sintética, resgata-se a controvérsia quanto ao uso da tese defensiva da legítima defesa da honra, decidida na ADPF n. 779 – DF, para retomar, de forma aplicada, as pontualidades do diagnóstico elaborado, tornando mais clara a gravidade dessa moléstia social.

O último capítulo é dedicado ao delineamento de um prognóstico apto a fundamentar, de maneira embrionária, uma teoria antidiscriminatória da democracia. Preliminarmente, são retomadas as três dimensões da liberdade, sua compatibilidade com o refreamento institucional dos discursos de conteúdo discriminatório, e a proposta de democracia cooperativa de Axel Honneth. Logo após, são ponderadas algumas medidas para o combate do preconceito social, como a criminalização das falas com fundamentos preconceituosos, o estímulo de virtudes epistêmicas sugerido por Miranda Fricker, e o encorajamento da imaginação narrativa de Martha Nussbaum em comparação com o ideal honnethiano de educação cívica.

Por ser uma temática de interesse amplo, buscou-se dialogar com teses e afirmações reproduzidas na realidade cotidiana do leitor. Além disso, após a conclusão, ante a falta de uma explicação clara, no pensamento honnethiano, acerca dos mecanismos supraindividuais operantes na disseminação da práxis patológica ou eventuais fatores coletivos catalisadores do desrespeito, apresenta-se um ensaio complementar como apêndice, em que se recorre às diretrizes da teoria neurocomportamental contemporânea e aos estudos de Cass Sunstein, no tocante à disseminação de estereótipos, crenças e informações equivocadas no ambiente social, para explicar outras variáveis incidentes nas interações em grupo que intensificam a disseminação da patologia das manifestações discursivas alimentadas pelo preconceito.

2 DISCRIMINAÇÃO E DIGNIDADE EM RISCO: A PROIBIÇÃO DO DISCURSO DE ÓDIO EM PROL DA INTEGRIDADE SOCIAL DAS MINORIAS

Ainda que a teoria constitucional consagre um mesmo direito de igualdade a todo ser humano sob a égide do regime democrático, o substancial abandono do preconceito parece ser uma realidade longínqua. Em função disso, teóricos, filósofos e cidadãos em geral denunciam os efeitos nocivos das mensagens de intimidação e aversão às minorias, incluindo os traumas psicológicos, a permanente incitação à violência e, até mesmo, o silenciamento político. De modo habitual, é afirmado que os discursos discriminatórios causam sofrimento, geram danos existenciais e frustram a legítima expectativa de vida digna cobijada por todo cidadão. O Supremo Tribunal Federal, por exemplo, já registrou, reiteradas vezes, a preocupação com essa ameaça⁶.

Posto isto, o presente capítulo tem por objetivo expor a tensão comumente concebida entre o ideal de dignidade humana e as manifestações públicas de hostilidade a grupos socialmente vulneráveis. Para tal propósito, inicialmente, são apresentados os elementos basilares da filosofia de Jeremy Waldron, em particular, sua concepção de circunstâncias da política, a virtude cívica da civilidade e a instrumentalidade das formalidades para a condução da própria vida em cenários de pluralismo. Em seguida, são apresentadas as teses de Waldron para justificar a essencialidade de leis de combate ao discurso de ódio e seu conceito jurídico de dignidade enquanto posição social.

Embora o pensamento de Waldron represente uma típica perquirição da teoria ideal e não dialogue diretamente com Axel Honneth, suas reflexões possuem maior proximidade com

⁶ Para elucidar algumas ocasiões em que a ameaça à dignidade foi referenciada pelo Supremo Tribunal Federal, podem ser resgatados trechos de três relevantes decisões: (i) No julgamento do MI n.º 4.733 – Distrito Federal, em que se discutia a omissão inconstitucional do Poder Legislativo Federal ao não criminalizar as condutas de homotransfobia, o Ministro Relator Edson Fachin afirmou que “Sendo, portanto, atentatória ao direito à igual dignidade, a discriminação homo e transfóbica é incompatível com o Estado de Direito e reclama, por expressa incidência do art. 5º, XLI, da CRFB, punição da lei” (STF, 2019, p. 29); (ii) ao decidir o RHC n.º 134.682, que tinha por objeto o enquadramento das práticas de proselitismo no crime de racismo religioso, foi consignado pelo Ministro Relator Edson Fachin que “[...] descabe potencializar o proselitismo, por si, para fins de reconhecimento de realização de uma espécie de guerra santa, mantida com base em discurso odioso, tampouco para legitimar atos de violência ou perseguição aptos a macular a dignidade humana.” (STF, 2016, p. 21); (iii) na decisão do ADPF 779, destinada ao exame da possibilidade jurídica de uso do recurso argumentativo da “legítima defesa da honra” pelos acusados em processos envolvendo a prática de crimes violentos contra as mulheres, de modo a atribuir às vítimas a responsabilidade pela suposta provocação do comportamento criminoso, foi registrado que a “‘legítima defesa da honra’ não pode ser invocada como argumento inerente à plenitude de defesa própria do tribunal do júri, a qual não pode constituir instrumento de salvaguarda de práticas ilícitas. Assim, devem prevalecer a dignidade da pessoa humana, a vedação a todas as formas de discriminação, o direito à igualdade e o direito à vida, tendo em vista os riscos elevados e sistêmicos decorrentes da naturalização, da tolerância e do incentivo à cultura da violência doméstica e do feminicídio” (STF, 2021a, p. 2)

a visão ordinária trazida ao debate liberal sobre os atos discursivos de conteúdo discriminatório, e serve de ponto de partida comum para a compreensão das lacunas e das inquietações a serem reformuladas pela filosofia social.

2.1 OS PRESSUPOSTOS DA FILOSOFIA POLÍTICA DE JEREMY WALDRON E O COMBATE AOS DISCURSOS DEGRADANTES

As interações sociais hodiernas são permeadas por controvérsias e desacordos irresolúveis a respeito do justo⁷. Os teóricos dedicam-se a explicar, a partir de princípios que consideram mais consistentes e com aspirações universalizantes, propostas para a estruturação e ordenação da sociedade. Por outro lado, a realidade prática, as decisões coletivas e as instituições sociais são estabelecidas com a exigência de lealdade e de cooperação das massas, ainda que os cidadãos sigam cultivando opiniões e cosmovisões totalmente antagônicas (Waldron, 2005). Em vista disso, os pensadores devem perscrutar novas direções ao processo deliberativo público e teorizar propriamente a política, ou melhor, quanto “à maneira como nossas instituições políticas abrigam e enquadram nossas divergências sobre ideais sociais e orquestram o que é feito sobre quaisquer objetivos que possamos estabelecer” (Waldron, 2016, p. 6, t.n.). Os objetos das investigações, nesta medida, não deveriam ser as percepções de mundo ou as posições substantivas de índole moral, mas as instituições públicas, a deferência à autoridade e as virtudes essenciais à orientação do agir comunitário do cidadão, abrangendo a civilidade, a tolerância da dissidência e os espaços da leal oposição.

Seguramente, embora todos compartilhem uma mesma realidade, as pessoas continuam a discordar umas das outras, e a democracia passa a se constituir por “uma espécie de competição entre vencedores e perdedores” (Waldron, 2016, p. 93, t.n.). Com critérios transparentes e sua periódica ocorrência, a competição política se estabelece para a legítima identificação dos vencedores, que poderão implementar, através das instituições e da legislação, suas posições; enquanto os opositores deverão conviver com as medidas públicas que desaprovam. A derrota, apesar disso, não implica o total esvaecimento dos interesses, das liberdades e das posições dos perdedores, porque o sistema democrático assegura o exercício do “direito de perseverar em vociferante dissenso durante o período de ascendência de seus

⁷ A diversidade irreconciliável de visões de mundo não é uma particularidade descoberta por Jeremy Waldron. Rawls, por exemplo, já discutia as dificuldades a serem superadas por uma realidade marcada pelo denominado “fato do pluralismo”, ou seja, em um contexto social em que os cidadãos se baseiem em diversas doutrinas e percepções de mundo incompatíveis, por vezes irrazoáveis, para resolver questões, sejam elas públicas ou privadas. Essa pluralidade de cosmovisões, consoante ensina a filosofia rawlsiana, é elemento permanente da ordem democrática e consequência natural num contexto de instituições livres. (Rawls, 2004).

opponentes” (Waldron, 2016, p. 96, t.n.). Os perdedores continuarão a atuar contra seus oponentes e buscarão oportunidades para levá-los ao descrédito, criando um cenário de concorrência favorável à manutenção de uma administração honesta (Waldron, 2016).

Ainda que existam e sejam perpetuadas as mais profundas e díspares opiniões quanto ao moralmente adequado, os indivíduos necessitam de uma estrutura ou curso de ação comum para a coordenação do agir individual e coletivo. Basta imaginar as inconveniências de locomoção em uma cidade se não existissem normas de trânsito, ou para firmar negócios se não houvesse regras contratuais e de propriedade. Nesse quadro, a política aponta seu papel ao propiciar a arena de debate, de interlocução e de tomada de decisões sobre copiosas matérias, ainda que os cidadãos diverjam quanto aos preceitos de justiça e valores incidentes concretamente (Waldron, 2005, p. 189).

Os desacordos não importariam se não necessitássemos de um curso de ação combinado, e a necessidade deste curso comum de ação não daria lugar à política da forma e como a conhecemos se não houvesse, ao menos potencialmente, desacordos sobre qual deveria ser o curso de ação. (Waldron, 2005, p. 124, t.n.).

Na perspectiva de Waldron, seria a atividade política, de ordem deliberativa ou em qualquer outro modelo de natureza pacífica, o recurso apto ao atingimento de acordos por vias procedimentais, ainda que os indivíduos continuassem a se contrapor acerca das mais variadas questões substantivas⁸. A dúvida, em princípio, situar-se-ia nos motivos que levam ao dissenso intersubjetivo. Afinal, o empenho ou a dedicação dos cidadãos não seria suficiente para a transposição da divergência?

À primeira vista, por uma ótica simplista ou até mesmo mesquinha, a discordância seria gerada supostamente por um trivial conflito de interesses. Por exemplo, pela contraposição inflexível de pretensões pessoais e anseios de classe, pelos ganhos materiais, ou benefícios circunstanciais advindos do acesso ao poder. Não obstante isso possa ocorrer em certas situações, o genuíno motor da discordância é a complexidade das questões públicas e o caráter indispensável atribuído à coordenação dos comportamentos. Reforça Waldron (2016, p. 93-94, t.n.) que “[...] mesmo com a melhor boa vontade do mundo, com nosso pensamento focado resoluta e honestamente no bem comum, as diferentes perspectivas e experiências que trazemos para a política levam-nos a distintas posições em todas as questões sobre o que devemos fazer juntos”. Portanto, haveria uma irrelevância na suposta objetividade moral, pois

⁸ Afirma Waldron (2005, p. 190): “Implicarse en política es subscribir principios procedimentales (por ejemplo, la decisión mayoritaria) que puedan producir resultados que contradigan mis propias convicciones substantivas, resultados que mis convicciones substantivas condenarían”.

os indivíduos não poderiam, ainda assim, imputar o mesmo valor de verdade a qualquer visão moral defendida⁹. A discordância acerca da política social e da justiça assenta-se, na maioria das vezes, na confiança depositada por parte de cada indivíduo em propostas que acredita estarem lastreadas não apenas nos próprios interesses ou desejos, mas no equilíbrio objetivo das razões ponderadas para o correto agir prático (Waldron, 2016).

A parelha, composta pelos desacordos morais substantivos e pela exigência social de coordenação das ações por decisões coletivas, constitui as denominadas “circunstâncias da política”¹⁰, de Jeremy Waldron. Estas circunstâncias exercem um papel seletivo na dissociação de controvérsias relativas à ordem constitucional e à obrigação cívica, em detrimento de contendas profundas de ordem moral e insatisfatórias ao trato pela via epistêmica¹¹. Os desacordos políticos, acresce Latham-Gambi (2021), estão relacionados as divergências quanto a ações que devem ser tratadas e suportadas coletivamente, e, por consequência, requerem uma noção compartilhada de sua natureza pública. Posto isto, as instituições políticas não se reduzem a um mecanismo deliberativo, mas possuem uma função nuclear na formação dos cidadãos e de sua consciência sobre a esfera pública e a comunidade política.

A publicidade, inerente aos impasses políticos, apresenta três aspectos inter-relacionados: (i) a publicidade abrange assuntos que se opõem à esfera privada, e, por conta dessa natureza, são de interesse de todos os cidadãos; (ii) a decisão não deverá ser definida em benefício do desejo pessoal de determinado indivíduo ou grupo; (iii) enquanto ação coletiva, os desacordos não estão concentrados no que um indivíduo ou qualquer pessoa deve fazer

⁹ De acordo com Waldron (2005, p. 222), ainda que todos busquem a resposta, as conclusões serão diferentes, visto que não há nada, ontologicamente, que sirva de justificativa para pensar que determinado ponto de vista é mais apropriado ou verdadeiro comparativamente aos demais.

¹⁰ Waldron faz uso equivalente da expressão “circunstâncias da justiça”, explorada por John Rawls. Para Rawls (1999), a vida em sociedade é naturalmente mais vantajosa aos indivíduos (se comparada à precariedade da vida isolada) e, por este motivo, é necessário o estabelecimento de princípios de justiça que nortearão a vida em sociedade. Todavia, algumas conjunturas gerais, denominadas circunstâncias de justiça, devem ser pressupostas por qualquer teoria da justiça, porquanto influenciariam no processo de escolha dos princípios morais estruturantes da sociedade, inclusive na potencialização da vida e da cooperação humana. As circunstâncias, de natureza objetiva, englobam qualidades físicas comuns aos seres humanos (por exemplo, a similitude de suas aptidões físicas e mentais, além da condição de fragilidade ao ataque) e a escassez moderada de recursos, pois “não há recursos suficientes para satisfazer as demandas de todos, mas há o suficiente para fornecer a todos a satisfação adequada de suas necessidades básicas” (Freeman, 2007, p. 161, t.n.). As circunstâncias subjetivas, por sua vez, abarcam a prática racional (pois os indivíduos não conferem igual valor aos objetivos coletivos, mas atuam atentos aos próprios interesses e daqueles que possuam vínculos especiais, tal como a amizade) e as limitações de julgamento e reflexão do ser humano, tendo em vista as cosmovisões, as experiências e as pretensões de vida de cada sujeito.

¹¹ Em sua explicação, Waldron reforça a dificuldade elucidada por John Rawls com o denominado “ônus de julgamento” (*burdens of judgment*), ou seja, que mesmo entre pessoas racionais e razoáveis ainda existirá um desacordo quando forem debatidas questões relevantes. Afinal, “muitos de nossos julgamentos mais importantes são feitos sob condições nas quais não se espera que pessoas escrupulosas e com plenos poderes de raciocínio, mesmo após discussão livre, cheguem à mesma conclusão” (Waldron, 2016, p. 94, t.n.).

isoladamente, mas acerca do melhor a ser feito enquanto uma forma de governo. Por meio da política, cria-se um senso de comunalidade, independente de laços afetivos ou da partilha de qualquer visão de mundo, e as partes adversárias podem se ver mutuamente comprometidas na solução de contendas de interesse comum (Latham-Gambi, 2021)¹².

As especificidades da teoria política de Waldron apontam alguns pressupostos primários ao debate antidiscriminatório. Para começar, as divergências públicas alusivas ao preconceito, em termos políticos, são de interesse de toda coletividade, e a decisão ao seu adequado tratamento deve configurar a melhor medida de governo, já que todos serão em algum grau afetados pelo veredito comum. Até mesmo os cidadãos “neutros”, que demonstrem indiferença às problemáticas alusivas à discriminação, ou rejeitem a hostilidade segregacionista sem tomar qualquer posição assertiva ao seu combate, serão impactados pela política social escolhida, posto que colaboram na manutenção ou usufruem, direta ou indiretamente, dos benefícios provindos da desconfiança enraizada na estrutura social. A solução, à vista disso, não será apenas um debate acerca da ordem moral esperada, mas quanto à arquitetura normativa e institucional propícia para conservar uma relação de respeito e diversidade.

Para ilustrar, basta imaginar as adversidades da vida política sob o critério de gênero. As mulheres constituem, proporcionalmente, a maior parte do eleitorado brasileiro, e, ainda assim, possuem menos registros de candidaturas e representantes eleitas. As disparidades de gênero na participação política acentuam as condições estruturais para a exclusão, pois representam “uma clara desvantagem para as mulheres na sua capacidade de expressar as suas necessidades, desejos e pontos de vista políticos e de influenciar o processo de tomada de decisão política” (Fraile; Sánchez-Vítores, 2020, p. 89, t.n.).

Nas eleições municipais de 2008, por exemplo, o público feminino registrou apenas 21% das candidaturas, e elegeu mulheres para 14% dos cargos disponíveis nos Poderes Legislativos Municipais. Em 2009, com a alteração do art. 10, § 3.º, da Lei das Eleições (Lei Federal n.º 9.504/1997), que instituiu a cota de gênero para as eleições proporcionais¹³, passou a ser exigida a cota mínima de 30% de cada sexo na totalidade de candidatos registrados por parte de cada agremiação. Quase 10 anos depois, em 2020, e compondo 52%

¹²Neste ponto, segundo Latham-Gambi (2021), as circunstâncias da justiça e da política não podem ser consideradas análogas. Enquanto as circunstâncias da justiça estão baseadas em fatos do mundo que o teórico pode apenas aceitar e considerar em sua explicação, as circunstâncias da política só se sustentam em condições favoráveis e mediante instituições políticas e sociais apropriadas.

¹³O sistema eleitoral proporcional, no direito brasileiro, é aplicado à distribuição das cadeiras do Poder Legislativo de acordo com o apoio popular alcançado por parte de cada partido, inclusive, na tentativa de assegurar a representação de segmentos minoritários. Nessa hipótese, os votos são destinados a candidatos e agremiações, concentrando-se menos no perfil pessoal de cada candidato.

do eleitorado, as mulheres registraram 33,54% das candidaturas, e foram eleitas para 20% dos cargos de vereadores (TSE, 2022). Os gráficos a seguir deixam ainda mais explícita a disparidade de participação ao longo do tempo, pois o aumento de mulheres eleitas foi inexpressivo, com o acréscimo de 1% em cada eleição desde o início da política de cota de gênero. A propósito, observe:

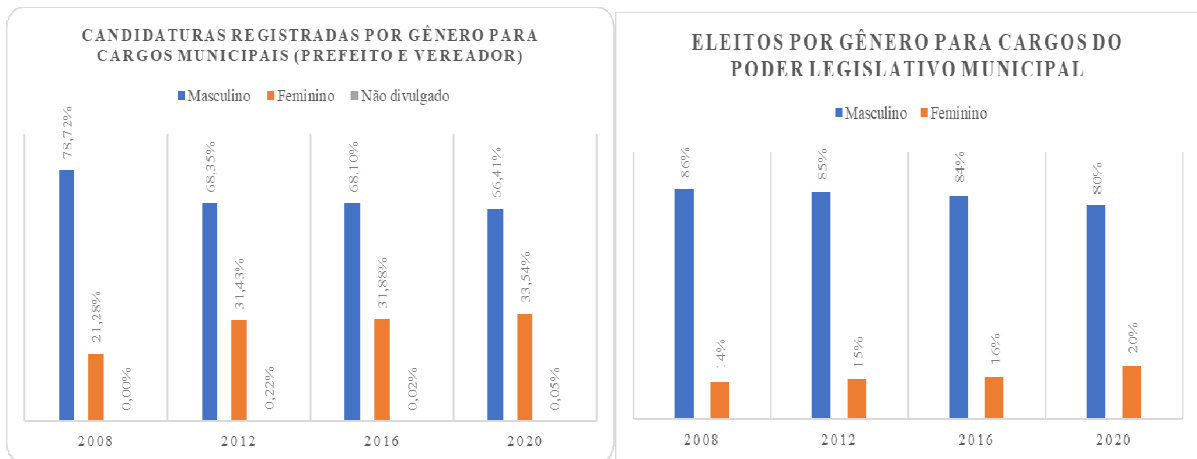


Gráfico do Autor. Fonte dos dados: TSE (2022).

Constata-se que o maior crescimento no registro de candidaturas femininas se deu no ano de 2012, em virtude da implementação da cota de gênero, e resultou em um aumento de 10% em comparação com 2008. Todavia, naquele mesmo ano, o número de mulheres eleitas foi apenas 1% maior em relação à votação anterior para os mesmos cargos. Logo, o quantitativo de mulheres que se candidataram não era o maior dos problemas, visto que a resposta do eleitorado não demonstrou um crescimento significativo nas mulheres eleitas.

Quando se considera o número de candidatas eleitas para o Poder Legislativo Municipal, nos últimos anos, o maior crescimento ocorreu no ano de 2020, com um acréscimo de apenas 4% em relação à votação de 2016. Em termos simples, a tentativa normativa de impulsionar a participação feminina, com a reserva mínima de 30% das candidaturas, não refletiu um crescimento substantivo das mulheres eleitas, visto que as mulheres não têm confiança suficiente do eleitorado a ponto de obterem maior espaço na política.

As causas para o cenário de menor adesão e participação das mulheres na arena política brasileira podem ser diversas: a política pode ter se tornado um ambiente desinteressante e marcado pela perspectiva masculina, o que não atrairia o público feminino; alternativamente, a própria estruturação histórica das sociedades acabou por desestimular a participação feminina e corroborar um desinteresse nessa atividade, visto que o voto feminino

na realidade brasileira só foi admitido a partir de fevereiro de 1932; por outra leitura, além do potencial desinteresse ou do ambiente predominantemente masculino, a reiteração de discursos sexistas e misóginos pode ter contribuído para a manutenção do referido cenário, ao afirmar a suposta incapacidade feminina para algumas atividades e insinuar papéis subalternos às mulheres, em particular as de feitiço doméstico e não remunerado, fatores que poderiam ampliar o descrédito do eleitorado em candidatas mulheres em comparativo com os participantes do gênero masculino.

Pesquisas no âmbito da psicologia social, todavia, esclarecem que as diferenças entre homens e mulheres na política estão atreladas aos papéis de gênero e às normas sociais profundamente enraizadas. Desde cedo, por volta dos 15 (quinze) anos de idade, manifesta-se uma diferença de gênero marcante na disposição política, e essa discrepância vai se acentuando ao longo da vida, a depender de fatores como o nível de formação e educação, e à forma que a atividade política é compreendida. Essa manifestação precoce advém do processo de aprendizado ainda na infância, pois as crianças aprendem a antever e a adequar-se aos estímulos de seu ambiente, na tentativa de obter maior aprovação social, ou seja, relaciona-se ao processo de socialização de gênero que resulta, sutilmente, no desencorajamento das mulheres a participar da política por representar a maior renúncia das atividades da vida privada (Fraile; Sánchez-Vítores, 2020, p. 90).

As crianças utilizam o gênero como um atalho mental para avaliar e apropriar-se das capacidades e características relativas aos papéis sociais. Ao avaliar a si mesma e aos outros, a criança socializa o gênero e internaliza as expectativas quanto ao perfil a ser exercido (Fraile; Marinova, 2024). Assim, “os homens tendem a ser identificados com liderança, autonomia e papéis públicos, enquanto as mulheres são socializadas para atividades e posições mais passivas, privadas e compassivas” (Fraile; Sánchez-Vítores, 2020, p. 91).

Quando crianças de seis anos foram convidadas a desenhar uma liderança que atue na política, 47% das meninas e 75% dos meninos representaram figuras do gênero masculino. Com o crescimento, os números se acentuaram, e 75% de meninas de doze anos relacionam cargos políticos a figuras masculinas (Bos *et al.*, 2022)¹⁴. Inconscientemente, os “recursos

¹⁴ “Estes resultados sugerem que as diferenças entre os sexos na forma como as crianças veem os líderes políticos diminuem à medida que envelhecem, devido a mudanças nas percepções das mulheres sobre a política. As meninas são mais propensas a atrair homens como líderes políticos à medida que envelhecem. Tal como no mundo da ciência, à medida que as crianças crescem e se tornam mais conscientes da realidade de que a política é dominada por homens (por exemplo, em 2017, 81% dos assentos no Congresso eram ocupados por homens; *Center for American Women and Politics* 2017), as suas imagens do mundo político tornam-se mais centradas no homem. Isto constitui uma forte evidência de socialização política de gênero” (Bos *et al.*, 2022, p. 493-494).

sociais na sala de aula¹⁵, os currículos escolares, as mensagens das campanhas eleitorais e os meios de comunicação contribuem para a impressão de que a política é um mundo de homens” (Fraile; Marinova, 2024, p. 3, t.n.).

Com o maior incentivo à adesão aos papéis de gênero, aos 13 (treze) anos, meninas tendem a declarar interesse e priorizar questões de ordem social e ambiental, e os rapazes enfatizam controvérsias relacionadas à guerra e à política externa (Lay *et al.*, 2022, p. 91)¹⁶, pois o gênero feminino é, em regra, estimulado a conectar-se à empatia e à “interconectividade com outras pessoas”, enquanto o masculino desenvolve-se focado “em sentimentos de interesse próprio, independência e assertividade” (Fraile; Sánchez-Vítores, 2020, p. 91).

Os meios de comunicação e imprensa reforçam esse processo, e veiculam a política à esfera da competitividade, inclusive comparando-a com a guerra e os esportes. Assim, se a política é marcada pela busca pelo poder, pelo conflito e pelo domínio, há uma redução da possibilidade de compatibilização com os traços considerados tipicamente femininos, e conseqüentemente a política torna-se menos atrativa a este público. Ocorre, em termos psicológicos, uma redução da percepção da mulher quanto à sua capacidade de participar e atuar como uma liderança política (Fraile; Marinova, 2024, p. 4).

Por outro lado, durante as pesquisas, constatou-se também que “quando a política é enquadrada de acordo com os traços comunitários e em oposição às noções masculinas de liderança e de exercício do poder, concorrer ao poder torna-se mais atraente para as mulheres e menos para os homens” (Fraile; Marinova, 2024, p. 6, t.n.). Logo, além dos papéis sociais introjetados na infância, as percepções sociais quanto à capacidade ou às qualidades necessárias para atuar no âmbito político e a própria natureza ou função deste domínio social são essenciais para estimular a maior adesão de um ou outro gênero.

O possível desinteresse feminino na política, o descrédito do eleitorado para votar em mulheres e a menor influência do gênero feminino no processo deliberativo público não são resultantes apenas da oposição discursiva de misóginos e sexistas, mas de todo o processo de socialização política do gênero. Por mais que o distanciamento do jogo do poder possa, à primeira vista, aparentar ser uma virtude feminina, esse fato representa também um risco para as mulheres terem suas necessidades e demandas constantemente ignoradas. Por consequência,

¹⁵ O ambiente político é, frequentemente, caracterizado como uma esfera do conflito e da competitividade que precisa de lideranças assertivas e fortes. Neste sentido, materiais didáticos enfatizam as contribuições e conquistas de homens, reforçando estereótipos de gênero na política e características próximas ao perfil masculino (Fraile; Marinova, 2024).

¹⁶ Trata-se de pesquisa complementar à investigação anteriormente publicada em 2021. Cf. Lay *et al.*, 2021.

melhor do que se afastar da competitividade política, é imprescindível converter a esfera pública em um ambiente de resolução daquilo que é essencial para a vida de todos, sem ignorar os desafios do gênero e de outras qualificações sociais. Nessa mudança, os homens também possuem uma função elementar, pois nada adianta repudiar as exclusões assentadas no gênero e permanecer usufruindo das vantagens estruturais atualmente disponíveis¹⁷.

Para Fraile e Sánchez-Vitores (2024, p. 18), uma das alternativas para tentar superar o abismo do gênero no exercício de funções eletivas seria, justamente, a mudança da percepção atribuída à arena política. A liderança e o exercício de mandatos, bem como os debates, não devem ser caracterizados pelo confronto, mas pela preocupação com a sociedade e com as pessoas, além de corresponder à boa vontade de solucionar problemas e melhorar o cotidiano das pessoas.

As disciplinas e os componentes curriculares de ciências sociais e humanas, com o apoio dos meios de comunicação, têm uma função primordial para essa transformação e avanço social (Fraile; Sánchez-Vitores, 2020, p. 18). A insegurança e o descrédito na escolha política por mulheres, além de ser um problema de responsabilidade de todos os cidadãos, surgem como sintoma do contexto estruturado em preconceitos ou, no mínimo, em percepções superficiais do potencial contributivo de cada indivíduo. Por isso, teorizar política compreende a reflexão relativa à formação do cidadão e à ampliação de procedimentos e instrumentos conciliatórios em prol da efetiva participação dos diferentes grupos sociais.

2.1.1 O DISSENSO MORAL E O DÉFICIT DE REALISMO DA TEORIA POLÍTICA DE WALDRON

Em face do potencial conciliador vislumbrado na arena deliberativa pública, Burelli (2021) opõe-se a Waldron, e afirma que, não obstante sua proposta teórica seja promissora no debate com os moralistas, não traz uma base suficientemente realista à política, na medida em que adota uma concepção moral de dissenso em continuidade à teoria rawlsiana¹⁸. Por uma abordagem realista e prática, o conflito não seria apenas um problema constituído pela incompatibilidade de ideias, mas sim uma disposição específica por parte dos atores sociais na tentativa de impor suas visões. Em outros termos, haveria “uma relação social caracterizada

¹⁷ Conforme alerta Nussbaum (2021a, p.25, t.n.), “na medida em que [os homens] apoiam e lucram com uma estrutura de poder legal e social que nega sistematicamente às mulheres toda a consideração por sua autonomia e subjetividade, eles são misóginos passivos, reforçando uma desigualdade de poder e privilégio a partir da qual esses abusos crescem”.

¹⁸ Para Burelli (2021, p. 988): “O ponto realista é prático, não metodológico: diz respeito especificamente à idealização de conflito e ordem dos moralistas, o que torna significativamente suas teorias inadequadas para orientar a ação na política”.

por dois ou mais atores (instituições, indivíduos ou grupos): (1) que têm preferências incompatíveis; e (2) pelo menos um dos quais pretende impor suas predileções aos outros” (Burelli, 2021, p. 981, t.n.).

Os pressupostos de Burelli poderiam ser confirmados, em termos lógicos, a partir de dois cenários: (i) se todos compartilhassem o mesmo ponto de vista, não haveria diferença de preferências, nem a ambição de impô-las; (ii) por outro lado, a partir do momento em que as predileções são irreconciliáveis, só não existiria a ameaça do conflito se também ninguém almejasse fazer recurso a atos de imposição (Burelli, 2021, p. 981-982). Em suma, a combinação destes dois elementos, as preferências inconciliáveis e o anseio de imposição, levariam ao surgimento do conflito, e não ao mero desacordo de ideias.

A inclinação em adotar práticas de imposição resultaria em quatro elementares críticas do conflito: (i) a emergência unilateral do conflito, pois o seu surgimento se dá quando alguém tenta firmar sua visão independentemente do desejo daqueles que sofrem a investida; (ii) a ameaça de violência, pois a agressão seria um mecanismo eficiente para a conformação da visão de terceiros à própria; (iii) a existência de uma indiferença ao raciocínio baseado no conteúdo, tendo em vista que não importam os motivos das reivindicações, o interesse na imposição substituirá a compleição deliberativa; (iv) o feito inevitável do conflito, enquanto condição irredutível da política (Burelli, 2021, p. 981-983).

Destarte, ao lado do conflito na constituição do político, a ideia de ordem surgiria como “um instrumento necessário para garantir a persistência da cooperação, contra a possibilidade de descumprimento individual” (Burelli, 2021, p. 986). Ao mesmo tempo que os indivíduos não são autossuficientes, e revelam certa dependência de uns aos outros para sobreviver, há também uma inaptidão natural à cooperação útil à satisfação das mútuas carências. A ordem seria a garantia, em um arranjo funcional, para encorajar o comportamento cooperativo.

O conflito representa, nas teorias de Waldron e de Burelli, um elemento invariável ou inexorável da vida social, mas os teóricos acolhem justificações explicitamente distintas¹⁹. O

¹⁹ Não obstante a fundamentação dos conflitos sociais esteja submetida a uma variedade de interpretações nas diversas teorias políticas, Honneth destaca quatro posicionamentos mais marcantes: (i) o primeiro sustenta o anseio por distinção e superioridade social, ou melhor, o conflito como uma luta incansável pela superioridade; (ii) o segundo, como no pensamento de Freud, reduz a revolta social a uma disposição psicológica de resistir, interna e hostilmente, à autoridade de outros sujeitos, do mesmo modo que o indivíduo se insurge, ainda na primeira infância, às diretivas autoritativas de terceiros; (iii) por uma terceira via, a luta é derivada da tensão social, em particular por interesses econômicos, por exemplo, nas explicações marxistas acerca das relações de produção capitalista que afirmam classes dominantes e viabilizam a efetivação de seus interesses em prejuízo da classe explorada; (iv) com uma visão de cariz ontológico da sociedade, a quarta posição defenderia o surgimento de novos pleitos morais fulcrados nas normas vigentes em determinada comunidade e frustrados pelas condições correntes (Ibsen, 2023).

realismo de Burelli fundamenta o conflito no desejo individual de todo sujeito proclamar sua proeminência sobre os demais membros e parceiros sociais. Para essa primeira posição, a exemplo de Rousseau e Kant, a revolta estaria fulcrada no amor-próprio, na vaidade ou no caráter “insociável” presente nas interações humanas inclinadas à superioridade e distinção, que garantiriam especial estima social. A grande dificuldade dessa proposta teórica está no esvaziamento do caráter coletivo dos conflitos sociais, reduzindo-os a uma disputa entre indivíduos no anseio de notabilizar as próprias qualificações, capacidades e visões de mundo (Honneth, 2017a).

Waldron, sob outro enfoque, torna o conflito uma condição permanente de todas as espécies de sociabilidade, e o concebe como motivado pela abertura hermenêutica inerente às normas de integração social. Este posicionamento, mais próximo da leitura honnethiana do pensamento de Hegel e Dewey, explora a conexão entre as reivindicações sociais e a ordem normativa vigente. Os conflitos seriam resultantes, à vista disso, dos novos anseios emergentes da constatação das insuficiências decorrentes das normas, e da conjunta fátiga vigorantes em certo momento histórico. Haveria, portanto, um cenário de alternância entre os sentidos imperantes, unilateralmente impostos, quanto ao sistema normativo, e a interpretação reclamada pelos movimentos de resistência, posto que a significação das normas válidas socialmente estaria permanentemente aberta e inacabada (Honneth, 2017a).

Os grupos socialmente desprivilegiados apelariam a novas interpretações possíveis das normas institucionalizadas, com o objetivo de justificar moralmente suas necessidades e interesses; inclusive em oposição aos grupos hegemônicos. Essa tese permite compreender que: (i) as normas sociais são, habitualmente, firmadas para propósitos específicos e, nesse ponto, assumem interpretações unilaterais de coletividades mais influentes; (ii) algumas coletividades são marginalizadas em virtude dos sentidos proeminentes das normas disciplinadoras das interações sociais, e revoltam-se contra a ordem imperante na tentativa de interpelar essas interpretações. A teoria crítica e a filosofia social seriam, por essa leitura, uma ampliação sistematizada dos esforços hermenêuticos e epistêmicos desses grupos marginalizados que buscam, ordinariamente, desnaturalizar padrões e evidenciar as verdadeiras causas motivadoras.

A oposição entre Burelli e Waldron não se concentra, no entanto, apenas na natureza do conflito, mas também quanto à racionalidade a ser incorporada às relações políticas e sociais. A orientação realista de Burelli apoia-se na noção de conflito de interesses, tendo em vista a pluralidade de indivíduos com desejos singulares e sua capacidade isolada de projetar as alternativas para satisfazê-los em meio à escassez de recursos e à vulnerabilidade de outros

grupos sociais²⁰. Para ele, o caráter prático do argumento realista assemelha-se à estrutura das circunstâncias rawlsianas de justiça, especificamente quanto ao altruísmo limitado e à escassez moderada. Mas a tese de Rawls apenas especificaria uma conjuntura adequada às pretensões normativas que pretendia aplicar, enquanto os realistas objetivam mostrar às pessoas qual seria a forma mais otimizada de ação, dado que os outros indivíduos comportar-se-ão de semelhante maneira (Burelli, 2021, p. 989).

Sem perceber, a suposta melhor escolha de ação pressupõe uma competição estratégica e uma realidade de disputa de soma zero. As justificações antropológicas de Burelli evidenciam a lógica de escassez, de competição e de resistência, reforçada pela hipotética insuficiência natural à cooperação. Haveria uma preocupação não declarada com o risco de privação de recursos materiais para a sobrevivência, ou, a exemplo de boa parte da filosofia política do século XX, com a questão relativa aos padrões de distribuição de bens. Ademais, a proposta realista de Burelli pretende, na verdade, sinalizar um isolamento deliberativo no pior cenário, sem considerar as espécies de interação social (vínculo familiar, de amizade, de pertencimento ao grupo, como ocorre nas instituições religiosas ou sem qualquer vinculação diferenciada), a linha tênue da tolerância entre a objeção e a aceitação²¹ e eventuais motivos pragmáticos aplicáveis a cada situação.

A estrutura metodológica sistematizada por Waldron, em contrapartida, traz elementos sociológicos e relacionais que passam despercebidos pela abstração realista. Sua concepção de desacordos aproxima-se da noção de conflitos de Axel Honneth, não obstante constituam tradições filosóficas distintas, ao identificar a disputa moral que não exclui, necessariamente, o confronto decorrente da limitação material e distributiva. Mostra-se mais próxima da realidade social tão diversificada e à articulação de múltiplos juízos e critérios de valoração do agir. Mesmo o mercado, recorda Waldron (2000, p. 380, t.n.), que atua precipuamente respaldado pelas formalidades do direito, tal como regras relativas aos contratos, à propriedade e a outros direitos individuais, e sem a prominência de qualquer elemento afetivo ou comunitário, “não pode existir sem uma ética de fidelidade”. A explicação honnethiana é mais profunda, pois denuncia os ideais normativos implicitamente

²⁰ Embora Burelli não afirme a ideia de vulnerabilidade, a tentativa de imposição dos próprios interesses deve se basear, no mínimo, na circunstancial vulnerabilidade daquele que sofrerá a ação. Afinal, não seria razoável considerar que qualquer indivíduo investiria suas forças em um ato de imposição se não tivesse a mínima expectativa do resultado proveitoso.

²¹ Como ensina Rainer Forst (2013, p. 19-24), dentro de um contexto prático e sob um vínculo social específico, alguns elementos não recebem uma designação propriamente positiva nem negativa e, por consequência, podem ser aceitos por seu caráter indiferente. A tolerância operacionaliza na zona existente entre os juízos avaliativos negativos e os positivos que foram constituídos com base nas práticas e convicções aplicáveis a certa conjuntura.

pleiteados na gramática moral das lutas sociais que não foram ultimados nas relações sociais. As reivindicações feministas e étnicas, por exemplo, não almejam a mera imposição de seus interesses materiais, mas apregoam um avanço moral que sobrepuja a temática distributiva e tematiza o respeito às condições existenciais e de integridade pessoal. Ademais, a teoria de Honneth leva em consideração o potencial catalisador das emoções morais negativas na conformação dos movimentos coletivos contra cenários geradores de indignação e desrespeito.

Curiosamente, tais autores trazem noções distintas de poder, Burelli adota uma acepção agencial de poder (*agential conception of power*), pois está intimamente relacionada à capacidade dos indivíduos articularem intencionalmente condutas específicas. O poder de agência, como explica Ibsen (2023), é a capacidade de um indivíduo fazer ou obrigar outros atores sociais a seguirem certas direções e adotarem comportamentos específicos. Por outro lado, Waldron adota, de forma semelhante à Honneth, preponderantemente, uma concepção relacional de poder (*relational conception of power*), pois é resultante do arranjo interacional de indivíduos e grupos sociais. Em outros termos, essa noção não é concebida da tensão ou da oposição entre o poder e a liberdade, mas “como um fenômeno que surge nas relações de conflito e cooperação entre agentes, e que os constitui (ou os capacita) como agentes sociais em primeiro lugar” (Ibsen, 2023, p. 234, t.n.).

Diante dessas diferentes alternativas de estudos da política, Christopher F. Zurn (2015, p. 56-58) ressalta importantes pontualidades metodológicas: (i) enquanto o modelo do conflito de interesse perfilha uma racionalidade instrumental, ou melhor, dedicada à intervenção manipuladora mais eficiente do ambiente, natural e social, para a autopreservação, o modelo moral delineado pela teoria do reconhecimento honnethiana está focalizado nas interações mútuas, nas expectativas normativas anunciadas pelos comportamentos, e no reforço à autorrealização; (ii) em contrapartida ao modelo do conflito de interesse, em que o Estado é apenas uma instituição de caráter instrumental para a racionalização do poder, o modelo moral concebe o aparato estatal como um veículo para a constituição de condições sociais e normativas apropriadas ao exercício da liberdade e do desenvolvimento dos processos de autorrealização.

Quanto à imprescindibilidade da ideia de ordem, Waldron propugna um caminho alternativo pela via procedimental com a revitalização do papel das Casas Legislativas, da arquitetura institucional e das virtudes estritamente políticas, trazendo à baila a operabilidade exercida pela civilidade.

2.1.2 CIVILIDADE E ESTRUTURAS DE FORMALIDADE: UM PLANO ALTERNATIVO AO FRACASSO DOS VÍNCULOS EMOCIONAIS

Em comparação à complexidade para delinear um conceito para a civilidade, entende Waldron (2013), é mais fácil identificar circunstâncias ou exemplos de incivilidade. Essa dificuldade surge, possivelmente, da variedade de fundamentos que podem justificar esse diagnóstico, e da equivalência inapropriada da incivilidade à “soma de todas as coisas ruins nas relações públicas entre as pessoas” (Waldron, 2013, p. 48, t.n.). O discurso de ódio, por exemplo, é subestimado ao ser emoldurado, tão simplesmente, na categoria da incivilidade, uma vez que diversos erros e vícios podem ser manifestados pelos cidadãos em sua interação pública, como a vulgaridade, a insinceridade e a retórica inflamada, e a legislação tem se empenhado em tolher defeitos mais singulares ao vedar as declarações odiosas, tal como a ameaça à paz e à integridade de membros de grupos vulneráveis (Waldron, 2013).

Conquanto a civilidade não seja uma virtude incondicional, ao julgar que a hostilidade, a combatividade e a indignação podem ser exigidas em certos contextos, ela também não se confunde com a mera boa vontade ou com o gentil agir. A civilidade, em seu aspecto político-social, é uma virtude não calorosa, e está associada ao cumprimento de formalidades estruturadas para formas de interação social com maior aptidão à animosidade, ojeriza e mútua indiferença, ao invés de manifestações de afeição, preocupação e recíproco cuidado (Waldron, 2013, p. 50).

Se fosse submetida à tentadora correspondência da civilidade à amizade, seria elementar dimensioná-la como um tipo de relacionamento em que as pessoas partilhariam a mesma realidade sociopolítica e de mercado, mas ainda assim conservariam perfis desconhecidos e apáticos reciprocamente, inclusive quanto aos seus sentimentos (Waldron, 2013, p. 50)²². Ela não seria a típica amizade afetuosa e cortês, conforme as concepções mais tradicionais, mas uma virtude intermediadora das interações em meio à antipatia e ao mútuo desinteresse. Entretanto, para Waldron, as interações sociais exigem estruturas formais, como direitos, obrigações legais e regras de pactuação, para a manutenção de transações

²² Conforme reportagem produzida por Max Rashbrooke (2017), após entrevista, Waldron esclareceu que a civilidade leva o indivíduo a respeitar as regras que permitem distinguir o inimigo do oponente. Nessa circunstância, o adversário político passa a ser visto como alguém, semelhantemente a você, que está preocupado com questões coletivas e com o bem comum. Por isso, devem existir maneiras para o engajamento paralelo, a apresentação de argumentos, de objeções, de refutações e, até mesmo, de certo grau de combatividade, sem que a interação caminhe em direção à violência ou à difamação pessoal.

econômicas e cooperativas, já que as virtudes calorosas, a exemplo da afeição e da gentileza, são insuficientes na condução das relações sociais²³.

As formalidades servem para nortear as relações, os planos e as expectativas pessoais, além de assistir o indivíduo no estabelecimento de novas interações, com outros parceiros sociais, na hipótese de deterioração ou de perda de vínculos anteriores de afeto. Esclarece Waldron (2000, p. 376, t.n.) que as “regras e direitos impessoais fornecem uma base para novos começos e para iniciativas morais que desafiam os afetos existentes, conduzindo-os em novas direções ou ao longo de caminhos que podem parecer desconfortáveis ou desafiadores para os velhos costumes tradicionais”.

Essas regras e formalidades não são naturais, mas resultantes da realidade social e da perspectiva jurídica disponível, potencializando a gestão e a organização da vida pelos indivíduos independentemente da confiança derivada de vínculos afetivos²⁴. Há claramente um caráter instrumental nas formalidades vinculadas à civilidade, pois constituem uma possibilidade de interação dissociada de uma relação frutífera de amizade ou afeto.

Contudo, essa estrutura de direitos e obrigações não é incompatível ou excludente dos alicerces afetivos (Waldron, 2013, p. 54). No mercado e em outras relações econômicas de trocas, as transações são normalmente moldadas com base no autointeresse. Por causa disso, as formalidades e regras relacionadas à propriedade e aos contratos ganham maior preponderância. Todavia, não se pode negar, circunstancialmente, a influência de vínculos de

²³ Nas palavras de Waldron (2013, p. 51, t.n.): “Se as transações econômicas e a cooperação sempre tivessem que ser baseadas em solidariedade substancial e afetuosa, então o resultado seria de fato uma sociedade calorosa e solidária, mas também uma sociedade primitiva e empobrecida. A vida humana não seria solitária, mas muitos dos recursos pelos quais conseguimos mitigar sua pobreza, maldade, brutalidade e brevidade seriam limitados ou indisponíveis.”. A partir dessa ponderação, Waldron aparenta estar inclinado à adoção de uma visão etnocêntrica e concentrada apenas na concepção de tolerância de sua própria sociedade, como se comunidades originárias fossem inferiores ou menos desenvolvidas. Além disso, não se pode ignorar que o termo civilidade apresenta uma ambiguidade capaz de gerar questionamentos sobre sua adequada aplicação pela teoria política. Não obstante esse termo seja habitualmente correlacionado ao bom comportamento, às boas maneiras, à postura educada e à adoção de meios não violentos à resolução de controvérsias, a civilidade esteve, historicamente, relacionada ao processo de colonização interna, pois as normas nacionais de civilidade serviram para diferenciar os colonizadores em comparação com outros povos selvagens. Após as grandes guerras, isto é, posteriormente a 1945, a ideia de civilidade esteve no centro das preocupações europeias, pois era indispensável o estabelecimento de democracias estáveis que fossem capazes de combater e eliminar as ameaças de repetição de atos de degradação e de colapso próprio do interstício temporal vivido entre as guerras. Por outro lado, esse conceito revela a tensão entre a conformação de um sistema axiológico universal e a atribuição dessa qualidade àqueles que observam condições particulares de índole social e moral (Nehring, 2011). Para melhor desenvolvimento desse referencial, a exemplo de sua noção de dignidade, Waldron deveria ter estabelecido uma construção histórica da ideia de civilidade ou mesmo substituído por uma expressão que torne mais precisa a sua aplicabilidade. A civilidade poderia ter sido denominada como “sistema de garantias” ou “estruturas formais de cooperação”, sem estabelecer qualquer diferenciação de cunho desenvolvimentista.

²⁴ Complementa Waldron (2000, p. 377, t.n.): “Essa pode ser a função das regras jurídicas e dos direitos jurídicos: constituir uma estrutura não-afetiva para ações que são novas do ponto de vista comunitário. Sem essa estrutura impessoal, o desejo humano criativo por novas iniciativas enfrenta um vácuo terrível. Se não quiser ser sufocado pela comunidade existente, deve se arriscar em um mundo além da comunidade. Isso seria um mundo desestruturado por qualquer base de segurança e expectativa”.

afetividade, de amizade e de boa vontade em negociações realizadas, por exemplo, em comércios de bairros que conferem um tratamento mais informal e flexível, até mesmo na concessão do crédito. É certo que esta disposição se conjuga com as garantias dadas pela estrutura de direitos e obrigações, mas é provável também que esse comerciante espere nunca precisar recorrer a elas.

O fato fica ainda mais claro quando se examinam as exigências advindas do casamento. Distanciando-se de Kant e sugerindo uma maior proximidade a Hegel, Waldron (2000) deixa claro que o casamento não é mero contrato ou acordo, pois os cônjuges esperam que as mútuas reivindicações estabelecidas entre eles não sejam atendidas em termos de direitos, mas resultantes da preocupação, da intimidade e do respeito exercido reciprocamente. Mesmo diante da plausível legitimidade dos referidos pleitos em decorrência de um prévio acordo formalizado (por exemplo, de um contrato antenupcial), sua exigência jurídica ou formal seria percebida como uma forma de bloqueio ou de desestímulo da intimidade, dado que os deveres de cuidado e sensibilidade seriam enrijecidos pela frieza e pela abstração de postulados de justiça e das pactuações legais (Waldron, 2000, p. 373). As formalidades e a estrutura de direitos e poderes, legalmente consagradas à esfera matrimonial, fornecem “uma base sobre a qual os laços de amor possam ser convertidos em responsabilidades legais na infeliz situação em que o afeto não pode mais ser garantido” (Waldron, 2000, p. 376, t.n.). Em suma, as formalidades constituem um mecanismo de reserva a ser utilizado também na hipótese de fracasso dos vínculos afetivos.

Em última hipótese, as formalidades servem à promoção de políticas sociais e ao empoderamento de membros de grupos vulneráveis. No primeiro caso, essa estrutura constitui mecanismo de provisão e assistência social ao estimular as pessoas a cuidarem e a apoiarem as outras, mesmo sem compartilhar qualquer vínculo afetivo ou de parentesco. Isso ocorre, por exemplo, em programas de assistência à velhice e aos desempregados, haja vista a provável condição de insegurança vivida por tais indivíduos até mesmo na manutenção de suas necessidades básicas. Com relação ao empoderamento, as formalidades trazem estabilidade às relações jurídicas estabelecidas entre sujeitos socialmente desiguais, e demarcam o mesmo status de cidadania. Assim, a desconfiança associada a determinados estereótipos e perfis sociais negativos de um dos pactuantes pode ser suplantada na celebração de acordos e negócios jurídicos. Neste caso, a “formalidade é algo feito para a diferença, feito para as relações entre as pessoas quando não são identificadas ou situadas na vida social nas mesmas bases” (Waldron, 2013, p. 56, t.n.).

Entretanto, ao menos duas tensões não podem ainda ser ignoradas: a hostilidade político-social e a diversidade. É comum a qualificação dos oponentes como um adversário, inimigo ou interlocutor indesejável, instituindo-se um cenário de hostilidade, pois a promoção dos projetos e pleitos de um grupo pode implicar o sofrimento e declínio de tantos outros. Neste sentido, a civilidade deve atenuar a relação adversarial e realçar a base comum a ser priorizada, ou melhor, acomodar a convicção de que a causa da dissidência, por mais profunda e dolorosa que possa aparentemente ser, é provavelmente tudo aquilo que importa para os participantes da vida política (Waldron, 2013, p. 58, t.n.).

Assim, a resolutividade da política é desafiada pelo convívio multiétnico ou multicultural contemporâneo. Ao fim e ao cabo, “somos estranhos uns aos outros, não apenas no sentido de que não somos amigos, mas no sentido de que somos livros fechados uns para os outros; nós realmente não nos entendemos, certamente não da maneira implícita e aconchegante que os amigos têm” (Waldron, 2013, p. 57, t.n.). Surge, inevitavelmente, a dúvida quanto aos parâmetros da civilidade: a moderação dos pontos de vista seria uma condição indispensável da civilidade? Ou a recusa em refrear a própria posição seria uma negação justificada?

O antagonismo mais profundo e feroz não pode resultar na própria saída ou a expulsão de outras pessoas do convívio público, pois “processos políticos bem estruturados devem estar prontos para acomodar pontos de vista que simplesmente não podem ser conciliados entre si” (Waldron, 2013, p. 59, t.n.)²⁵. As paixões e as reações adversas na política, por sua vez, devem ficar sob a disciplina procedimental da política, e a posição adversa deve ser levada a exame por ser, pela boa fé, regularmente oposta. Aqueles que estão no poder ou sejam partidários da concepção política vencedora devem, presumindo a lealdade dos perdedores, considerá-los para todas as medidas a serem tomadas e, ao mesmo tempo, não exigir uma dedicação cega, pois a leal oposição não pode implicar a rejeição dos valores profundos mantidos pelo cidadão²⁶. Esse conceito frio de civilidade pode gerar dúvidas sobre eventual dever de acomodar, até mesmo, as pretensões de criminosos. Em alguns casos, deverá albergar discordâncias radicais; em outras excepcionais hipóteses, a civilidade renunciará ao seu frio tratamento para conservar a possibilidade de acordo, mas atenta e

²⁵ Na leitura de Waldron (2013, p. 60, t.n.): “[...] a civilidade não envolve necessariamente a redução ou a minimização do desacordo, até porque ela não precisa eliminar a paixão da política. Paixão, raiva e assim por diante certamente são disciplinados pelos requisitos da forma política, mas não precisam ser eliminados”.

²⁶ “O mundo, incluindo o mundo liberal-democrático, está cheio de pessoas que participam da política enquanto condenam a Constituição tal como está ou pedem uma mudança radical nas fronteiras ou no caráter da nação ou a revisão de seus valores mais caros. Pode-se até defender a reforma do próprio processo político do qual a civilidade exige que se participe por enquanto” (Waldron, 2013, p. 63, t.n.)

cautelosa às rápidas generalizações que poderiam imputar, equivocadamente, o caráter criminoso a toda retórica contundente e causadora de raiva em seu oponente.

Por isso, a ideia de civilidade passa a preocupar-se também com uma política da diversidade que considera não apenas a discordância radical, mas também as sensíveis dificuldades de compreensão, comunicação e ameaça emocional. Assim, “membros de diferentes grupos precisam aprender sobre os modos de vida uns dos outros e precisam desenvolver sensibilidade e compreensão dos fatos e circunstâncias em que a sensibilidade deve se basear” (Waldron, 2013, p. 65, t.n.) Esse embaraço não estará limitado ao ambiente social amplo, mas também permeará os círculos institucionais sobrecarregados pela falta de transparência e confiança entre seus membros (Waldron, 2005, p. 90). Caberia às normas e aos processos, especialmente estruturados e pormenorizados de acordo com as circunstâncias de profundo e agudo desentendimento, fixar formalidades que insistam, mesmo que artificialmente, na civilidade em meio à diferença²⁷. Diante dessas diretrizes, persistiria a dúvida se a filosofia liberal de Waldron deveria admitir discursos discriminatórios no cenário democrático, ou se seria exigível uma particular regulamentação diante da impossibilidade de interação política.

2.1.3 SITUANDO A CONTROVÉRSIA RELATIVA AO DISCURSO DE ÓDIO: PRESUNÇÕES APRESSADAS, CONCLUSÕES EQUIVOCADAS E DANOS INDIRETOS

O discurso, em geral, não pode ser reduzido à ideia de verbalização de percepções ou à aleatoriedade da fala. As externalizações discursivas devem ser interpretadas em função de sua correlação com o fenômeno da diversidade. Por meio do discurso, uma pessoa expõe algo a outro indivíduo, que acredita ser desconhecido ou renegado por ele. Ou seja, essa manifestação surge da diversidade, e em efeito do não compartilhamento de uma mesma visão em relação ao socialmente desejado. Dessa forma, espera-se que o ato seja dimensionado com deferência e respeito à diferença, em observância às formalidades inerentes à civilidade (Waldron, 2013, p. 56-57). Esse desvelamento não redundará, necessariamente, na oposição radical entre indivíduos, porém mostra a necessidade de distintos grupos aprenderem, mutuamente, os modos de vida dos outros, e desenvolverem uma sensibilidade ou um singular entendimento acerca de fatos e contextos comuns. As manifestações públicas de ódio, os

²⁷ “[...] o dever de civilidade é manter a fé nas formas que permitem às pessoas falar umas com as outras em circunstâncias de diferença, e isso pode exigir uma ética política de fria formalidade e até pedantismo processual que associamos, com razão, a parlamentarismo” (Waldron, 2013, p. 67, t.n.)

desejos de segregação e de eliminação de grupos anunciam, no âmbito político e jurídico, exatamente a dificuldade em se realizar essa interação de recíproco aprendizado.

O discurso de ódio, chamado também de discurso racista, discriminatório, insulto coletivo, dentre outras expressões, guarda uma especial imprecisão em sua definição, e, por consequência, recebe discrepantes acepções pelos pensadores e pelas legislações. Para alguns, como Alexander Brown (2017), o discurso de ódio é a manifestação direcionada a membros de um grupo ou classes de pessoas, protegidas em razão de certas características, que declara as emoções, os sentimentos ou as atitudes de ódio e resulta, por fim, numa conduta expressiva. Para outros, o discurso de ódio deve ser entendido amplamente, pois, além da ofensa direcionada, pode se dar em falas difusas, na afirmação de fatos ou de valores estruturantes de juízos prejudiciais a determinados grupos étnicos e religiosos, e, até mesmo, em defesa de políticas de exclusão ou de eliminação (Yong, 2011). Em uma terceira orientação, é uma manifestação conjecturada para gerar certos efeitos sociais, em especial a sensação de ameaça a membros de grupos vulneráveis.

Conforma alerta Waldron (2012), malgrado não se possa negar uma função expressiva às manifestações de fala, às representações e aos sinais amplamente rotulados de “discursos de ódio”, pois revelam a aversão cultivada subjetivamente por seus autores, essa denominação pode levar a uma preocupação equivocada com as paixões e as emoções subjacentes ao ato de fala e cultivadas internamente por seu orador, restringindo esse fenômeno a “um problema de atitude”, e insinuando que sua regulamentação teria por objetivo punir ou mesmo conter o pensamento de seus agentes.

Por sua estrutura terminológica, a ênfase está concentrada, aparente e desacertadamente, nos elementos psicológicos constitutivos da motivação do agir preconceituoso, isto é, na simplista vinculação dos atos ilícitos e sua causa motivadora. Apesar disso, retomando a diretriz normativa de diversas legislações, a relevância social destas manifestações não está no seu caráter motivacional, mas em sua capacidade para desencadear ou incitar atitudes contra o grupo atacado²⁸.

A palavra “ódio”, por si mesma, também induz à ideia de extrema antipatia ou intensa intolerância, que aparenta pelo senso comum ser inerentemente maléfica. Essa noção usual, também equivocada, permeia as reflexões acerca da necessidade de leis de combate ao

²⁸ Assim salienta Waldron (2012, p. 35, t.n.): “A noção de crimes de ódio é uma ideia que definitivamente se centra na motivação: trata o acolhimento de determinadas motivações em relação a atos ilícitos como assalto ou homicídio como elemento distinto do crime ou como fator agravante. Mas na maioria das legislações sobre discurso de ódio, o ódio é relevante não como a motivação de certas ações, mas como um possível efeito de certas formas de discurso”.

discurso de ódio, reforçando a preocupação com os motivos da fala e com o cultivo de uma arbitrária antipatia em vez de considerar seus propósitos e principais efeitos (Waldron, 2012).

Os defensores da legislação contra o discurso de ódio não inferem que é errado incitar o ódio contra minorias vulneráveis a partir da maldade do ódio em geral. Não é nisso que eles estão interessados. Eles estão preocupados com a situação de pessoas vulneráveis que estão sujeitas ao ódio direcionado à sua raça, etnia ou religião; além dessa situação, os defensores da legislação contra o discurso de ódio podem ter pouco ou nenhum interesse no tema do ódio como tal (Waldron, 2012, p. 37, t.n.).

O termo “discurso” ou “fala” também não traz o significado mais apropriado ao debate, pois aparenta estar orientado à disciplina da palavra falada, que, embora possa ferir, não é a única maneira propícia de comprometer o ambiente social e gerar prejuízo aos grupos vulneráveis, devendo abranger ataques “impressos, publicados, colados ou postados na Internet – expressões que se tornam uma parte permanente ou semipermanente do ambiente visível em que nossas vidas e as vidas de membros de minorias vulneráveis devem ser vividas” (Waldron, 2012, p. 37). O debate, com essa ampliação, deve se dedicar a todas as investidas ou publicações que tornem audível ou perceptível, de modo duradouro, as agressões a determinadas minorias.

Tais ressalvas iniciais evidenciam que Waldron não adere seu pensamento ao combate do ódio subjetivo ou ao reforço de eventuais teses expressivistas²⁹ que consideram o discurso de conteúdo discriminatório intrinsecamente errado, negando também a imputação antecipada de qualquer perfil extremista e imponderado a essa emoção. A avaliação quanto à regulamentação desses discursos seria dependente dos efeitos, diretos ou indiretos, gerados à coletividade.

No sopesamento de danos indiretos, sobressaem as lesões produzidas por terceiros em comparação ao prejuízo resultante do ato original de discurso de ódio. Todavia, a priorização dos danos indiretos no combate ao discurso de ódio precisaria superar duas condicionantes: a causalidade e a responsabilidade. Primeiro, pode ser particularmente complexa a comprovação da contribuição de um discurso específico para a atuação de um terceiro contra as minorias. O clima de hostilidade, lembra Seglow (2016), pode resultar de uma variedade de ataques perpetrados contra a minoria, e as ações, seja do orador preconceituoso, seja daquele que pratica outros atos racistas, podem se originar de outras motivações. Ato contínuo, seria

²⁹ Em outros termos, o aspecto expressivo das falas, símbolos e mensagens preconceituosas não as torna condenáveis em si mesmas. A fragilidade da concepção expressivista está em não considerar a relação entre o ataque sofrido pelas minorias com a intenção de feri-las e, por isso, não inclui a degradação da vida e das relações sociais das vítimas dentre os fatores e danos a serem sopesados (Seglow, 2016, p. 1105).

indispensável explicar a responsabilização de um agente pelo ato perpetrado por outra pessoa contra uma coletividade, em especial para a individualização da respectiva sanção. À primeira vista, Waldron opõe-se a essa abordagem, e tende a sublinhar os danos diretos, ainda que não imediatos, derivados da mensagem proferida pelo injuriador.

Podendo ser comparado a um “desabafo” racista, sexista ou de qualquer outro teor discriminatório, o discurso de ódio almeja se tornar elemento visível e permanente do tecido social, e opera uma dupla função comunicativa ao veicular mensagens: (i) para a minoria hostilizada, em que anuncia o descontentamento com sua presença e reforça o cultivo do medo na hipótese de sua permanência naquela comunidade; (ii) aos demais membros da sociedade, não pertencentes à minoria, informando a insatisfação com aqueles considerados “indesejados”, na tentativa de estabelecer uma relação de partilha dos sentimentos de repulsa e incitar a ação daqueles que nutrem os mesmos preconceitos (Waldron, 2012)³⁰. Diante dessa dupla faceta, é fundamental compreender os reflexos desses aspectos comunicativos.

A incorporação dessas representações discursivas de ódio pelo ambiente público, em cartazes, pichações e sinalizações nas ruas, surpreende ordinariamente membros das minorias atacadas, que são constrangidos, ainda mais quando questionados pelos próprios filhos, que não entendem o real significado de tais publicações³¹. Até mesmo os cidadãos não pertencentes às coletividades insultadas expressam o desagrado e a rejeição em face de tais investidas injuriosas, mas alguns preferem acreditar na capacidade de adaptação para conviver com tais investidas em vez de admitir a essencialidade de regulamentá-las, limitá-las ou proibi-las.

Embora o foco do debate construído por Waldron (2012, p. 72) esteja nos discursos odiosos, como frases, símbolos e sinais, que são registrados em caráter permanente no ambiente social, o pensador reconhece a nocividade em discursos depreciativos ocasionais.

³⁰ Em suma, a mensagem de ódio anuncia, na perspectiva do agressor, a inferioridade da vítima e reclama que terceiros neguem, em igual medida, os direitos dessas minorias. Como ressalta Bousquet (2022, p. 38, t.n.), a maioria das democracias já punem, em termos legais, os atos discriminatórios, ou seja, aqueles comportamentos de negação ou violação de direitos de grupos sociais, por exemplo, de frequentar ou acessar determinados lugares ou de usufruir de certos produtos ou serviços, porém parece uma “tolice punir tais violações e ainda deixar intocadas as ações que criam as condições para ataques à pessoa, à fala e à propriedade”.

³¹ Para tornar mais claro o constrangimento sofrido por minorias, Waldron (2012, p. 1, t.n.) apresenta um rápido exemplo: “Um homem passeando com seu filho de sete anos e sua filha de dez anos vira uma esquina em uma rua da cidade de Nova Jersey e é confrontado com uma placa. Diz: ‘Muçulmanos e 11 de setembro! Não os sirva, não fale com eles e não os deixe entrar.’ A filha diz: ‘O que isso significa, papai?’ Seu pai, que é muçulmano — toda a família é muçulmana — não sabe o que dizer. Ele apressa as crianças, esperando que elas não encontrem mais nenhum dos sinais. Outros dias ele os viu nas ruas: uma grande fotografia de crianças muçulmanas com o slogan ‘Todos eles são chamados Osama’ e um pôster na parede externa de sua mesquita que diz ‘Jihad Central’”.

Em sua leitura, mesmo gozando de um caráter efêmero e politicamente incorreto, a aceitação de um vocábulo por uma cultura pode resultar na sua assimilação pelo ambiente estabelecido, e transmitido a ponto de transmutar-se numa preocupação contínua, principalmente pelo uso insistente e repetitivo de construções demonizantes das minorias. A exibição racista e sectária, em outros termos, passa a ser tangível, visível e audível. Assemelha-se, paralelamente, ao consumo social da pornografia, pois o estereótipo feminino consumido pelo público masculino transcende suas mentes e passa a nortear suas relações com a elaboração do intento de posse e uso das mulheres. Em suas palavras, “são imagens que definem o mundo, imagens cuja presença altamente visível, mais ou menos permanente e aparentemente inerradicável faz uma enorme diferença no ambiente em que as mulheres devem levar suas vidas” (Waldron, 2012, p. 74, t.n.). As mensagens de ódio publicadas, similarmente, passam a ser definidoras do mundo, e seus autores sabem que este mundo será muito mais nocivo aos alvos almejados.

O elemento estético do meio social de uma comunidade pode não ser negligenciado, pois sinaliza a receptividade declinada pela sociedade aos seus cidadãos, bem como o núcleo mínimo de bem-estar e segurança garantido publicamente à condução das próprias vidas. A complacência com sinais e publicações de antipatia a grupos vulneráveis dissemina a inquietude inerente ao tratamento degradante anunciado por seus agressores. A degeneração ambiental, por óbvio, não seria efeito de uma manifestação individual e efêmera de rivalidade, mas produto do alargamento progressivo e sucessivo deste gás tóxico que vai, paulatinamente, ampliando sua letalidade e tornando viável a materialização de condutas lesivas aos direitos e às expectativas dos membros do grupo hostilizado.

Essa justificação inicial defendida por Waldron, na leitura de Gross (2017a), consubstancia a “hipótese causal da discriminação em sentido estrito”, pois os danos sofridos pelas coletividades não seriam imediatos, mas produzidos de forma difusa por motivo de uma causalidade, persistente e cumulativa, que é fomentada pelas publicações de conteúdo discriminatório. Em outros termos, o discurso de ódio serviria à articulação continuada desta relação causal³² para a geração, por fim, de lesões concretas às vítimas, como, por exemplo, a retirada de sua liberdade, a ofensa violenta à sua integridade física e a supressão do espaço de decisão sobre a condução das próprias vidas. As lesões específicas seriam, por conseguinte, extrínsecas à mensagem propalada, pois “não se aperfeiçoa no discurso, mas com ele mantém uma relevante relação de causalidade” (Gross, 2017a, p. 105). Por ser parte desta cadeia, da

³² Nos termos literais da explicação de Gross (2017a, p. 104): “Discursos de ódio se apresentariam como sinais para coordenação daqueles que tem em vista, justamente, o desrespeito das leis que impõem obrigação de tratamento igualitário.”

mesma maneira que os danos concretos devem ser eliminados, os discursos de ódio devem ser proibidos para assegurar a retirada dos fatores de risco que, “de forma persistente e cumulativa, podem encaminhar a sociedade a um abandono do compromisso sistemático, geral e implícito com o pressuposto da dignidade igualitária” (Gross, 2017a, p. 105). Em suma, as leis de combate à difamação coletiva servem de obstáculo a esse processo de opressão que pode resultar, ao final, em danos tangíveis para as minorias.

Para Seglow (2016), embora o cerne argumentativo de Waldron seja os danos diretos, pois o ambiente deletério e tóxico às minorias seria, supostamente, resultante da poluição estética por mensagens odiosas, sua ideia ampla de dignidade como reputação social e o suposto compromisso público com a justiça revelam que os discursos de conteúdo discriminatório possuem uma contribuição lesiva apenas indireta. Em nenhum momento Waldron torna evidente que essas leis seriam suficientes para a criação de um ambiente social saudável. É diferente sustentar que as mensagens de hostilidade minam o ambiente social sadio, ainda que indiretamente, e demonstrar o estabelecimento de um cenário social produtivo aos grupos minoritários após a retirada destas formas discursivas.

Proteger a dignidade baseada em status de minorias vulneráveis também envolve defender leis contra discriminação, assédio e violência, por exemplo, e além disso, talvez, leis e políticas que aliviem as desvantagens sociais e econômicas sofridas por minorias, uma vez que também podem reforçar seu status de dignitário. Uma sociedade onde todos desfrutam de dignidade baseada em status é claramente uma conquista um tanto complexa (Seglow, 2016, p. 1108, t.n.).

Mesmo assim, para Waldron (2012), é fantasiosamente utópico acreditar no completo desaparecimento de visões racistas e segregacionistas a partir da mudança gradual na cultura e no pensamento das pessoas pela educação pública, e no estabelecimento de uma sociedade constitucional bem ordenada, caracterizada pelo profundo compartilhamento, respeito e compromisso com princípios de justiça norteadores das interações sociais mais básicas. Mesmo em uma sociedade desta espécie, se é que realmente alguma possa se estruturar dessa forma, as leis de restrição ao discurso de ódio e tantas outras atitudes continuarão a ser necessárias, igualmente ao combate ao homicídio e ao roubo. De antemão, não se pode descartar as circunstâncias subjetivas que influem no comportamento dos indivíduos. Mesmo na eventualidade de existir um arranjo de total compromisso, talvez as sanções nunca precisem ser aplicadas, mas as leis ainda assim continuarão a ser inevitáveis e com uma função expressiva, em particular, “a garantia pública e visível de tratamento justo que uma sociedade deve fornecer a todos os seus membros” (Waldron, 2012, p. 81).

Complementarmente, a função expressiva da lei também serve de mecanismo de mudança de opinião, justamente na direção da sociedade bem ordenada objetivada, e por “transmitir a sensação de que os fanáticos são indivíduos isolados e amargurados, em vez de permitir que eles entrem em contato e se coordenem no empreendimento de minar a garantia fornecida em nome dos princípios mais fundamentais da sociedade” (Waldron, 2012, p. 95). A conclusão relativa à indispensabilidade de uma lei é medida pelos bens a serem tutelados e pela plausibilidade em garanti-los sem qualquer intervenção legal.

Eventualmente, essa garantia política de natureza estética, que impõe um compromisso de todos assegurarem um ambiente livre de sinais ofensivos às coletividades, poderia ser questionada à luz da suficiência da formal garantia estatal. Em outros termos, os supostos danos do discurso de ódio não poderiam ser eliminados tão somente com a afirmação do Estado, em sua ordem jurídica, do igual status de todo grupo social e da garantia de proteção caso venha, efetivamente, a ser ameaçado por atos dos intolerantes? A resposta, para Waldron (2012, p. 98), é negativa, uma vez que, “em nenhuma sociedade, o Estado é capaz de oferecer essas garantias por conta própria, sem uma garantia complementar, de que os cidadãos comuns desempenharão seu papel na autoaplicação das leis”. Não há recursos suficientes para prestar uma garantia material de integridade aos membros dos grupos ameaçados de forma a viabilizar sua frequência a todos os ambientes sem o receio de serem humilhados e segregados. Em regra, a legislação de praticamente todas as áreas conta com a autoaplicação de cidadãos comuns, e sugere que estes mesmos cidadãos contem, em um exame mais profundo, com a cooperação dos concidadãos. As leis de combate ao discurso de ódio são direcionadas, portanto, a essa legítima expectativa diante da probabilidade de alguns membros da sociedade, através da incitação ao ódio, tentarem se furtar do papel a ser desempenhado em realização do direito.

O governo não é uma entidade separada do povo, nem na formulação de suas políticas ou na promulgação de suas leis, e certamente não no cumprimento de suas responsabilidades distintas. O cumprimento de algumas responsabilidades governamentais é impossível sem a cooperação sincera de membros do público, e o cumprimento de outras responsabilidades públicas é certamente vulnerável ao que pessoas privadas fazem em público. [...] O discurso de ódio e a difamação coletiva são atos praticados em público, com orientação pública, visando atentar contra bens públicos. Podemos ou não nos opor à sua regulamentação; mas precisamos pelo menos reconhecê-los pelo que são (Waldron, 2012, p. 100, t.n.).

Neste ponto, Waldron se distancia de boa parte de seus pressupostos. Primeiro, se a mudança gradual na cultura e no pensamento das pessoas não é suficiente para justificar a

futura desnecessidade das leis de combate ao discurso de ódio, também é pouco consistente supor que pessoas sem instrução concorrerão voluntariamente à concretização de políticas e leis antidiscriminatórias. A cooperação esperada pelo Estado exigiria um nível mínimo de compreensão dos cidadãos quanto aos seus deveres legais e ao compartilhamento do mesmo status jurídico. A educação crítica poderia exercer o papel de impulsionamento da consciência social em direção ao mútuo respeito.

Complementarmente, as penalidades instituídas por leis antidiscriminatórias são insuficientes para assegurar a obediência específica da comunidade política, pois serviriam ao convencimento apenas daqueles indivíduos que não foram dissuadidos por outros motivos ou outras razões igualmente disponíveis³³. A inobservância dessas leis sempre seria imaginável quando a conduta violadora pudesse ser praticada sem submeter o indivíduo aos riscos da aplicação da sanção. O agente sopesaria, de acordo com a sua realidade, quais seriam as chances de ser punido ou sancionado, tornando a penalidade um mero mecanismo auxiliar de decisão³⁴.

Ademais, os prejuízos sociais prospectados por Waldron não são decorrentes tão somente de falas e publicações flagrantes de preconceito, pois a ocorrência de qualquer dano é dependente de uma conjuntura social favorável à discriminação. Isto significa que outras manifestações e atos de preconceito, mesmo que diminutos, alimentam e asseguram o ambiente fértil para a incitação da hostilidade difundida pelo discurso de ódio. O tratamento jurídico e político dos discursos discriminatórios não pode ser dissociado do combate amplo das práticas de preconceito, sob pena de restar infrutífera qualquer tentativa de minimizar as situações de desrespeito. A proibição do discurso de ódio, isoladamente, não serve à conservação de um ambiente de igual respeito e consideração às minorias se seus direitos continuarem a ser violados pela ameaça velada. Justamente, por esse motivo, um diagnóstico político do fenômeno da discriminação deve avaliar suas múltiplas facetas, sejam elas explícitas ou dissimuladas.

Alternativamente, pode-se considerar uma objeção de caráter lógico. Gross (2017a) sustenta que a hipótese causal da discriminação em sentido estrito não pode ser universalizada

³³ A sustentação de razões prudenciais à obediência é, inquestionavelmente, um argumento de menor vigor, visto que optar pela eliminação dos riscos de sanção não é a única alternativa ou a mais racional ao sujeito em seu processo decisório. Caso tenha maiores informações e torne viável novas projeções, é plausível que um risco maior possa vir a ser aceito ou perca, consideravelmente, sua força lógica na escolha do agir.

³⁴ A teoria da razão prática de Joseph Raz esclarece essa possibilidade. As razões prudenciais, como evitar as sanções, enfatizam a força fenomenológica do risco para a justificação do dever de não violar o direito, mas não constituem propriamente um dever ou obrigação. Segundo Raz (2010, p. 159), as sanções servem como razão auxiliar parcial e sua completude requer que o sujeito deseje se livrar da punição ou esta se demonstre oposta aos seus interesses, logo, sendo inviável qualquer derivação de obrigação em sentido forte.

e, em razão disso, Waldron teria fracassado em sua justificação. Inúmeras outras formas discursivas e manifestações públicas, por exemplo, doutrinas religiosas ou ideologias políticas de caráter conservador, podem levar à disseminação de comportamentos que violam as condições igualitárias da dignidade. Um líder religioso pode, em seu sermão, demonstrar desprezo por práticas sexuais específicas ou condenar outras religiões. Da mesma forma, um candidato político pode exarar um discurso inflamado contra serviços públicos essenciais, e com capacidade de incitar valores injustos e escolhas coletivas que prejudicariam grupos vulneráveis, sobretudo economicamente. Logo, se o discurso de ódio deve ser vedado pela sua contribuição na expansão de convicções discriminatórias e prejudiciais à condição existencial mínima de grupos vulneráveis, tantas outras formas de expressão, comumente aceitas por legítimas, também deveriam ser proibidas pela universalização de sua tese. Além disso, as práticas discriminatórias não se originam tão somente pela difusão de juízos de preconceito ou por mensagens de inferiorização de grupos. O discurso de ódio contribuiria apenas com uma fração dos atos discriminatórios, uma vez que esses mesmos atos podem ser resultantes de diversos outros motivos a serem descobertos por uma investigação empírica.

A crítica de Gross expõe, razoavelmente, uma dificuldade lógica a ser superada por Waldron, porém falha ao convergir em uma segunda fragilidade inerente à discussão estabelecida pela filosofia ideal: limitar o combate dos atos discriminatórios, das circunstâncias de indignidade e de negação da igualdade de coletividades hipossuficientes como uma questão a ser solucionada pela promulgação ou não de leis proibitivas ou incriminadoras.

Os padrões de ação intersubjetiva e o ambiente social digno não dependem tão somente da legislação, mas de uma diversidade de fatores que incluem, em meio a tantos outros, o grau de circulação do discurso de ódio. Lembra Seglow (2016) que a atuação social, por um ângulo amplo, depende de elementos como a consistência e a qualidade das interações efetivadas entre minorias e grupos majoritários nas situações habituais de convívio em que ocorrem trocas sutis de sinais e de códigos comportamentais, como, por exemplo, nos bairros, nos ambientes profissionais, nas instituições de educação e de confissão religiosa. As atitudes são influenciadas também pela maneira como se estruturam as relações pessoais e institucionais, como o matrimônio e as amizades, pela visibilidade e representatividade pública dos grupos minoritários, pela matriz de distribuição de bens e vantagens sociais, dentre outros critérios. Por isso, a concentração de esforços na justificação de leis proibitivas de discurso de ódio se torna apenas um “exercício de especulação consequencialista”, a exemplo do defendido por Robert Simpson.

Ademais, Waldron cogita apenas a deterioração estética do ambiente político extrafamiliar que sobrecarrega a convivência social das minorias, seja ao constrangê-las diariamente ou ao reforçar estereótipos desumanizantes. Essa leitura engloba uma concepção restrita de meio social insuficiente para a tutela de crianças e adolescentes que, durante seu processo inicial de individuação, sofrem experiências afetivas negativas e deformadoras da autoimagem com suas primeiras referências sociais.

Enquanto o típico discurso de ódio comunica, publicamente, a mensagem de rejeição de minorias em determinado contexto público, e convoca outros sujeitos a se rebelarem contra elas, a expressão doméstica do preconceito, agravada por sua conjuntura de dependência e assimetria, mutila as expectativas existenciais de minorias que não possuem sequer consciência da própria condição social de vulnerabilidade, e não podem portanto imaginar a repulsa cultivada por aqueles que deveriam proporcionar um ambiente próspero à autoconfiança. Ainda que seus genitores não cultivem qualquer preconceito, a ausência de amparo ou de adequado acolhimento diante das primeiras vivências de discriminação pode representar um obstáculo ao sadio desenvolvimento psicológico.

O suicídio, por exemplo, tem sido considerado uma das principais causas de morte de adolescentes e jovens adultos nos últimos anos. Segundo Malta *et al.* (2021), ao comparar dados de homens com idades entre 15 e 24 anos, de 1990 a 2019, constatou-se que a causa de aproximadamente 90% dos óbitos se deu em razão da violência interpessoal, do suicídio e das lesões de trânsito. Quando se avalia dados relativos às mulheres brasileiras com idades entre 10 e 24 anos, percebe-se que o suicídio ocupava, até 1990, a sexta posição dentre as causas de óbito, e passou a ser a quarta maior motivação no ano de 2019. Essa mesma realidade se repete em outros países, chegando a ser considerado o segundo maior fator de óbitos de crianças e adolescentes no mundo. Esse quadro é agravado quando se examina a situação de minorias sexuais, uma vez que o índice de suicídio de crianças e adolescentes não heterossexuais passa a ser três vezes maior, conforme demonstra o estudo desenvolvido por Di Giacomo *et al.* (2018)³⁵. No caso de transsexuais, o índice de tentativas de suicídio passa a

³⁵ O referido estudo analisou dados de 35 (trinta e cinco) estudos analisados em 22 (vinte e dois) artigos com o envolvimento total de 2.378.987 heterossexuais e 113.468 adolescentes de minorias sexuais, com idades entre 12 e 20 anos, de 10 países diferentes. Na quantificação, os pesquisadores tentaram evitar eventuais vieses, por exemplo, bullying e apoio a colegas da comunidade LGBT, uma vez que tais referenciais poderiam superestimar ou subestimar o risco de tentativa de suicídio. Para os autores, jovens não heterossexuais estão sujeitos a um risco maior de cometerem suicídio, independentemente da categoria de grupos minoritários, por exemplo, sejam eles homossexuais, bissexuais ou transgêneros. Contudo, os jovens transsexuais estão sujeitos a um risco ainda maior. A partir destes elementos, considera-se que a orientação sexual é um importante agente de risco quando se trata do problema do suicídio. A aceitação e a compreensão da própria orientação sexual pelos jovens é um desafio e impõe maiores demandas relativas à autoestima e também ao amparo psíquico. Jovens não heterossexuais possuem menos referenciais para sua compreensão como sujeitos sociais e para o

ser até cinco vezes maior em comparação a crianças e adolescentes heterossexuais. Para os autores, jovens não heterossexuais já correm maior risco de isolamento, exposição à violência e estigmatização; porém, o cerne motivador dos maiores índices de suicídio, ou de sua tentativa, provavelmente está no suporte pessoal para a autoconsciência e aceitação. Ao notarem que são diferentes da maioria dos jovens, a compreensão e a aceitação da orientação pessoal por essas minorias passam a exigir um maior apoio à sua autoestima, e essa dificuldade comparativa passa a ser acompanhada pelo desconforto e medo social. Por isso, passa a ser essencial a conscientização pública e a avaliação de estratégias de apoio, como programas de amparo, aconselhamento e práticas de desestigmatização que correlacionam as políticas de educação e saúde (Di Giacomo *et al.*, 2018).

O estado de vulnerabilidade no ambiente intrafamiliar não se limita às crianças e aos adolescentes, mas gera preocupação também em relação ao aspecto do gênero. Conforme demonstra levantamento estatístico elaborado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, o homicídio de mulheres é quase três vezes maior, em comparação com o de homens, quando se considera o domicílio como local de ocorrência da violência³⁶.

Essa lacuna teórica na avaliação de Waldron pode ser explicada sob dois ângulos. Primeiro, por seu recorte metodológico, sua tese demonstra especial preocupação com a disseminação de um ambiente político inóspito às minorias a ponto de inviabilizar sua autossustentação, inclusive, ao obstaculizar projetos de ordem profissional e econômica. A manutenção da mensagem de hostilidade corroeria continuamente as oportunidades existenciais dos grupos difamados, e poderia servir, erroneamente, para justificar uma inferiorização incompatível com o mesmo status normativo consolidado pelo regime democrático. De certo modo, seria contraditório o ordenamento garantir iguais direitos subjetivos e permitir a criação de obstáculos ao seu exercício³⁷.

Por um segundo ângulo, a reflexão de Waldron está limitada pela concepção preponderante de família, isto é, enquanto círculo de intimidade constituído por vínculos afetivos e desatrelado das estruturas de poder. Como explica Honneth, ainda que sempre estivesse no epicentro das controvérsias normativas, a aceitação moderna de família foi

desenvolvimento de sua autoestima. A comparação com os pares, nesse sentido, acaba sendo prejudicada, visto que vivenciam experiências diferentes dos membros heterossexuais (Di Giacomo *et al.*, 2018). Outra pesquisa relativa ao comportamento suicida por minorias sexuais foi desenvolvida por Carvalho *et al.* (2019).

³⁶ De acordo com o IBGE, a prática de violência no domicílio foi causa de 30,4% dos homicídios de mulheres, sendo que o mesmo motivo repercutiu em 11,2% das mortes de homens (Brasil, 2021c).

³⁷ Gross possui uma interpretação parecida quanto à abordagem de Waldron e afirma que “não haveria sentido em estabelecer direitos de tratamento igualitário se não pudéssemos oferecer segurança de que esses direitos serão observados: o problema que Waldron enxerga, portanto, é um de eliminação de riscos” (Gross, 2017b, p. 500).

constituída, durante o processo de amadurecimento das relações produtivas capitalistas, como uma esfera de privacidade aparentemente isenta das disputas político-morais.

A exigência de matrimônio fundado exclusivamente nos sentimentos de amor mútuo, a vedação do trabalho infantil e a regulamentação jurídica do domínio patrimonial dos núcleos familiares auxiliaram na institucionalização da entidade familiar separada das imposições econômicas e sociais, e recebeu, por consequência, um caráter exclusivamente privado. Nesse processo, os membros familiares passaram a ter suas relações cada vez menos determinadas pelos papéis advindos das convenções sociais, ainda que a estrutura familiar tenha incorporado alguns padrões anteriores³⁸. Ademais, os membros da entidade familiar passaram a se sujeitar à instabilidade dos vínculos puramente afetivos, visto que a atração e o afeto recíproco transcendem as tentativas de racionalização e controle intencional³⁹. Com essa desinstitucionalização nuclear da família, houve uma diversificação das formas de coabitação familiar⁴⁰, a liberação dos motivos emocionais e uma expansão da liberdade individual para o agir. A partir daí, suas estruturas internas puderam evoluir autonomamente, e esse movimento permitiu o surgimento de novos perigos, particularmente o empobrecimento e a ruptura das relações familiares (Honneth, 2007).

A pauperização e a frágil descontinuidade das relações familiares, no cenário contemporâneo, podem ser ilustradas com o descaso e os maus tratos praticados contra filhos, ou com o crescimento de casos de abuso conjugal. A expressão incontrolável das emoções tem ecoado em traços de caráter e padrões de ação permanente; por exemplo, na substituição do comportamento de amor pelo de orgulho. O orgulho, lembra Nussbaum (2021a), tem um objetivo inerentemente comparativo, pois o cotejo dos juízos sociais permite a elevação de si em detrimento dos outros. No âmbito familiar, muitos pais têm dificuldade em amar os filhos e os instrumentalizam para o atingimento do próprio prestígio. Assim, os progenitores se vangloriam da distinção social obtida por todo “investimento” realizado em seus filhos, ainda

³⁸ O marido, por exemplo, exerceu por muito tempo a função de chefe de família e era responsável pela manutenção econômica de todos os membros. A esposa, por sua vez, assumia tarefas específicas do âmbito doméstico, em especial, a criação dos filhos. Na desconvenção da família moderna, essa divisão pôde ser questionada.

³⁹ Para tornar mais claro, Honneth (2007, p. 161, t.n.) lembra que “a instabilidade do comportamento dos pais é acompanhada por um perigo crescente de que as crianças sejam negligenciadas emocionalmente ou se tornem um brinquedo nos conflitos interpessoais dos pais. No caso de um aumento descontrolado de conflitos dentro do casamento, as mulheres podem facilmente se tornar vítimas de surtos quase incontroláveis de violência por parte de seus maridos”.

⁴⁰ A pluralização das formas de coabitação familiar pode ser observada com o crescimento de arranjos familiares em que pais e filhos moram separados ou mesmo pessoas casadas que não passam a morar, automaticamente, juntos.

que implique a negação da plena subjetividade e autonomia destes indivíduos. O mesmo se dá em relação às mulheres, bem lembra Nussbaum (2021a, p. 38, t.n.)

Assim como nos tempos homéricos uma mulher era literalmente um troféu a ser conquistado em batalha, também em nossos tempos conhecemos muito bem a ‘esposa troféu’, objeto de orgulho porque sua beleza (ou outras virtudes conjugais) confere prestígio à masculinidade do homem que a ‘ganhou’.

Paralelamente à deterioração e à desestabilização dos laços emocionais, a constituição estrutural da entidade familiar sob o alicerce afetivo oportunizou a “gradual dissolução dos papéis intrafamiliares” (Honneth, 2007, p. 161). A mulher, por exemplo, passou a ser integrada cada vez mais ao mercado de trabalho, e a divisão tradicional das atividades domésticas perdeu sua fundamentação ideológica. Assim, ao menos dois momentos caracterizam esse processo: a dissolução da “autoridade paterna” e a deslegitimação da divisão de tarefas estabelecida sob o critério do gênero (Honneth, 2007, p. 162). Esses processos permitiram, justamente, a tematização moral no ambiente interno da instituição familiar moderna:

[...] a desconvenção da vida familiar foi acompanhada por um enorme aumento da “vulnerabilidade” das crianças, porque elas podem se tornar vítimas indefesas de ações ou decisões que os adultos tomam com base em seus sentimentos mutáveis. Além disso, a desconvenção da vida familiar trouxe à tona o fato de que a divisão intrafamiliar do trabalho constitui uma condição social que dificulta consideravelmente a realização de sua autonomia pelas mulheres (Honneth, 2007, p. 163, t.n.)

A aceção atomista e privatista de família ignora esses processos e os riscos às quais minorias são submetidas pela manutenção equivocada de um espaço social intangível. Uma teoria antidiscriminatória deve ponderar, nesse sentido, opções para atenuar os riscos de membros socialmente vulneráveis, e buscar uma via de integração das políticas sociais e das estruturas internas da ordem familiar.

2.1.4 ENTRE OS SENTIMENTOS, OFENSAS E DANOS INTRÍNSECOS: ESCLARECENDO A FINALIDADE DE LEIS PROIBITIVAS DO DISCURSO DE ÓDIO

As proibições ou as restrições legais aos discursos de ódio, segundo Waldron (2012), não devem visar impedir toda e qualquer ofensa, por mais intensa e profunda que seja, mas devem atuar contra a indignidade de um grupo. Ao insultar, inquestionavelmente, o agressor

aspira a determinados efeitos psicológicos; por exemplo, a sensação de insegurança, a falta de confiança entre os cidadãos, a noção de vulnerabilidade, a exclusão e a humilhação. Todavia, o objetivo das vedações legais não é impedir tais sentimentos em face de ataques circunstanciais, mas garantir uma realidade social de respeito às pessoas no trato de suas vidas e seus negócios. A agressão aos sentimentos de alguém é elemento definidor de uma ofensa, entretanto, não é da indignidade (Waldron, 2012). “Choque, angústia ou sentimentos feridos podem ou não ser sintomáticos de indignidade, dependendo do tipo de fenômeno social que causa esses sentimentos ou que está associado à sua causa” (Waldron, 2012, p. 109). Por isso, a tutela da dignidade implica a manutenção de uma realidade social, e, por consequência, apenas indiretamente protege os sentimentos das pessoas.

Pelo discurso de ódio, o agressor não apenas “autorrevela” os valores nefastos que cultiva em seu próprio mundo, em caráter puramente expressivo ou representativo, mas projeta as mensagens para, além de desfigurar e poluir o ambiente social, machucar, amedrontar, desencorajar e intimidar as vítimas vulneráveis. Em seu aspecto performativo, o conteúdo discriminatório externalizado dissipa a sensação de segurança sustentada reciprocamente pelos concidadãos, e estabelece um bem público alternativo e rival constituído pela solidariedade entre pessoas que nutrem as mesmas opiniões odiosas. Para Waldron (2012), essa “autorrevelação” é inerentemente perigosa, pois gera danos intrínsecos que, ao contrário do entendido por Edwin Baker, não são causados a partir da “mediação mental” incitadora de outros potenciais agressores⁴¹.

Em termos simples, os danos não são resultados apenas da cadeia de causalidade articulada na instigação de terceiros que praticarão atos concretos de discriminação, mas implicam perdas imediatas e diretas pelos indivíduos ofendidos que, ao compreenderem a mensagem, sentem os efeitos da dissipação da garantia social de respeito e dignidade.

Na medida em que a mensagem veiculada pelo racista já os coloca na defensiva, e os distrai dos negócios comuns da vida com a determinação implacável de tentar agir como um cidadão normal contra todas as adversidades - nessa medida, o discurso racista já conseguiu um de seus objetivos destrutivos (Waldron, 2012, p. 171, t.n.)

Waldron apresenta, conforme denomina Gross (2017b, p. 504), a “hipótese do dano aperfeiçoado no discurso”, pois seu objeto não se situa na capacidade de inspirar em terceiros

⁴¹ Assim objeta Waldron (2012, p. 167, t.n., negrito meu): “[...] a ênfase de Baker na distância instrumental entre o ato de fala e as más consequências do discurso de ódio não se sustenta. **O dano é a dissipação da segurança, e a dissipação da segurança é o ato de fala – é o que o falante está fazendo em sua autorrevelação, tanto quanto ele é capaz**”.

a mesma aversão, “mas no impacto direto do discurso na atitude ou estado mental daqueles que são parte do grupo alvo”. Por consequência lógica, deduz Gross (2017a, p. 113), a tese waldroniana teria sustentado um direito de não ser confrontado com declarações que neguem sua reputação social e o mesmo status jurídico de sujeito de direitos, sendo problemático para o pensador justificar tal direito a depender da gravidade moral da ofensa exteriorizada.

Contudo, essa segunda hipótese tem apenas um papel subsidiário ou de reforço em sua justificação relativa à essencialidade de leis de combate ao discurso de ódio. Em nenhum momento Waldron afirma, categoricamente, que o “dano aperfeiçoado no discurso” torna indispensável a proscrição legal de falas odiosas. Pelo contrário, o pensador expõe essa tese com um caráter alternativo e afirma no seguinte sentido:

Não estou dizendo que tal dano exige uma resposta social ou legislativa, obviamente. Pode ou não, dependendo das circunstâncias [...] Esse equilíbrio pode não exigir a supressão de cada palavra ou epíteto que contam coloquialmente como discurso de ódio. Pode exigir que prestemos atenção às formas mais flagrantes de difamação grupal, particularmente quando a forma ameaçadora ou abusiva em que é apresentada torna mais ou menos explícita a intenção destrutiva da autorrevelação (Waldron, 2012, p. 171-172, t.n.).

Uma abordagem equilibrada, assim qualificada por Waldron, admitiria a superação da liberdade de expressão à vista dos resultados danosos potencialmente causados por tais discursos. Para ele, as considerações justificadoras da liberdade de expressão, em regra, não são extensíveis aos casos de demonstração depreciativas de uma coletividade. No entanto, os oponentes à regulamentação adotam uma postura de esquiva, uma vez que, ao invés de examinarem os prejuízos propalados pelo insulto coletivo, limitam-se a justificar que os supostos danos não ocorrem, são tratados com exagero ou que seja legítima a expectativa de negar sua existência.

Obviamente, conquanto não imponha restrições à forma de pensar, às ideologias ou às visões de mundo, a regulamentação do discurso de ódio fixa limites à liberdade de publicação em geral, seja ela impressa ou virtual, pois é preciso “impedir que se tornem parte da paisagem, parte do estoque evidente de ideias de um povo circulando em uma sociedade e pairando sobre o ambiente em que as pessoas vivem suas vidas” (Waldron, 2012, p. 149, t.n.). Por meio destas leis, a manifestação pública ou política discriminatória não está proibida, mas efetivamente muito mais contida do que seria sem elas. A grande questão, pontua Waldron, é que o orador preconceituoso estaria impedido de expressar a mensagem que considera mais relevante e da forma mais abusiva possível, inclusive negligenciando todas as demais questões públicas que deveriam gozar de equivalente ou maior preocupação.

Frequentemente, as mensagens que os racistas ou islamóforos são impedidos de expressar em público ou punidos por expressar em público são as próprias mensagens, de todas as coisas que uma pessoa poderia expressar, que mais importam para eles. Para eles, outros aspectos da expressão política se tornam insignificantes em comparação com seus panfletos difamando os muçulmanos como terroristas ou suas representações públicas de pessoas de outras raças como macacos ou chimpanzés. Não é exatamente verdade que eles próprios estão silenciados. Eles podem dizer o que quiserem sobre inúmeros outros tópicos de interesse público e, como já observamos, as leis sobre as quais estamos falando geralmente permitem que eles reafirmem seu racismo ou seu desprezo pelo Islã em termos mais moderados, menos calculados para incitar o ódio (Waldron, 2012, p. 149-150, t.n.).

A vida pública e a assertiva manifestação frente a questões de interesse público, com possibilidade de reafirmar sua perspectiva preconceituosa e discriminatória, seriam mantidas, desde que expressem de modo moderado e contido para não incitar o ódio. Todavia, reforça Waldron (2012), os agressores acreditam estar com sua liberdade e sua autonomia comprometidas, pois o que realmente importa para eles é a exposição de suas ideias segregacionistas e discriminatórias da forma mais provocativa e odiosa possível. Ignoram, por consequência, que o discurso de ódio tende a retirar a voz de minorias, desestimular seu engajamento político e excluí-las dos processos decisórios públicos.

Além disso, o suposto estímulo à clandestinidade dos ofensores não é almejado por leis desse tipo, pois ambicionam ampliar a “sensação de que os fanáticos são indivíduos isolados e amargurados, em vez de permitir que eles entrem em contato e se coordenem no empreendimento de minar a garantia fornecida em nome dos princípios mais fundamentais da sociedade” (Waldron, 2012, p. 95, t.n.). A finalidade almejada por leis de combate ao discurso de ódio, portanto, não seria primariamente a proteção de sentimentos ou a coibição de atos de ofensa, mas a manutenção da dignidade das minorias.

As leis proibitivas do discurso de ódio atuam, analogicamente, à maneira de leis contra a difamação, pois protegem os indivíduos de falsas acusações que podem deteriorar sua reputação social e negar práticas de igual consideração e respeito. Enquanto direito básico, a dignidade preserva boas condições sociais para a condução da própria vida, e comunica que o pertencimento a grupos minoritários não é motivo suficiente a sua desqualificação social. A proibição do discurso de ódio poderia ser enquadrada como uma formalidade à civilidade, justamente na salvaguarda dos indivíduos diante do fracasso social dos vínculos afetivos. Apesar disso, Waldron engana-se ao propor formalidades alijadas à dinâmica dos vínculos emocionais e das tensões inerentes aos atos de desrespeito. O sofrimento causado e os sentimentos gerados são evidências das reivindicações morais à adequada estruturação das

regras de civilidade, e não podem ser simplesmente desconsiderados na tutela da integridade social de indivíduos vulneráveis.

2.1.5 ENTRE O VALOR MORAL E A CATEGORIA SOCIAL: AFINAL, DIGNIDADE DE QUE?

A admissão irrestrita do discurso de ódio ou de atos discriminatórios, segundo o senso comum, pode ameaçar a dignidade individual dos membros de grupos socialmente vulneráveis. A questão, no entanto, é precisar o melhor sentido da ideia da dignidade. As teorias atribuem acepções heterogêneas a esse termo, e talvez esse seja o motivo de sua maleabilidade e aptidão para explicar as mais díspares situações de interesse geral, seja no âmbito legal ou em tantas outras áreas.

Os filósofos, a exemplo de Dworkin e Kant, delinearão sentidos à dignidade a partir de uma perspectiva tão somente especulativa, segundo Waldron (2019; 2009), pois não buscaram desvendar um significado que estivesse enraizado concretamente nas instituições jurídicas ou no uso ordinário da linguagem natural. Em Dworkin, a dignidade está atrelada a dois princípios morais: ao valor objetivo da vida humana e à responsabilidade especial de cada pessoa em definir os destinos da própria vida. Contudo, essa especulação conceitual poderia ser igualmente satisfeita pelo emprego de outros conceitos, por exemplo o da glória, e não necessariamente pela ideia de dignidade.

Em Kant, a dignidade foi referenciada pela noção de valor (*Würde*), pois esse termo transcende a condição de tudo aquilo que tem um preço, e revela, por consequência, um caráter intrínseco, inegociável e indispensável, a ser atribuído a todo ser humano em virtude de sua capacidade moral⁴². Porém, ainda assim, não existiria nenhuma razão específica que justificasse sua vinculação ao conceito de dignidade. Para mais, em alguns trechos da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant parece transmitir outro sentido à dignidade, que a equivalha ao status moral que todo indivíduo possa ter (Waldron, 2019, ps.

⁴² A simplificação do conceito kantiano de dignidade, proposto por Waldron, deve ser questionada, pois reduz a dignidade à noção de valor intrínseco ou absoluto. Contudo, essa leitura desconsidera a fundamentação kantiana da ideia de autonomia e, em última análise, o respeito derivado do valor absoluto humano poderia gerar uma concepção heterônoma de moral. As afirmações de Kant devem ser interpretadas a partir do momento de seu emprego ou origem. Com base em Oliver Sensen, Santos (2015, p. 282) lembra que “a dignidade é uma característica que, já desde o princípio (desde seu nascimento), eleva o homem do restante da natureza”. Contudo, não se atribui uma propriedade não-relacional à dignidade, como se cada sujeito devesse respeitar o outro por ter dignidade, ou melhor, como se esse valor absoluto impusesse e demandasse por respeito. Deve interpretar em sentido oposto: “lhes é conferido este valor, dignidade ou importância por conta de que devem ser respeitados” (Santos, 2015, p. 282). Em seu sentido mais originário, nesta perspectiva, não seria propriamente um valor incondicional que simplesmente existe em todo ser humano, mas equivale a “sublimidade ou elevação de todos os seres humanos em razão de possuírem certas capacidades como, por exemplo, razão e liberdade” (Santos, 2015, p. 282).

990-1003). Ainda assim, as ideias de valor e de status não poderiam ser abordadas de modo correspondente, uma vez que resultam em reações distintas: “O que se deve fazer com algo que tem valor é promovê-lo e protegê-lo, talvez maximizá-lo ou mesmo acumulá-lo. O que se deve fazer com um status de classe é respeitar a pessoa que o titulariza” (Waldron, 2019, ps. 1009, t.n.). Enquanto conceito jurídico multifacetado, potencialmente útil à teoria moral, Waldron propõe investigar a compreensão moderna de dignidade a partir dos institutos do próprio direito, considerando que esse conceito está atrelado à ordem jurídica como seu fundamento, conteúdo e estrutura (Waldron, 2019, ps. 805-806).

Enquanto fundamento⁴³, os direitos humanos são manifestações da mesma posição de respeito devido a toda pessoa, e, por essa óptica, a dignidade não se converte necessariamente em um valor moral. Não obstante seja possível que todo instituto jurídico tenha algum tipo de fundamento moral, seria equivocado supor que esse respaldo moral teria idêntica forma e conteúdo de seu instituto correspondente⁴⁴ (Waldron, 2019, ps. 905). Mesmo sendo pouco provável que os direitos possuam um único fundamento, como a liberdade e a igualdade, é plausível que a dignidade seja um fim comum à tutela jurídica, ainda que os preceitos normativos interajam de díspares maneiras para esse fim. Alguns direitos buscam, de forma específica, assegurar a integridade plena de todo ser humano. Em outros casos, a tutela jurídica parece estar orientada a eliminar ameaças mais triviais e básicas à dignidade, quando não apenas contribui indiretamente com esse objetivo (Waldron, 2019, ps. 867).

Como conteúdo, afirma-se que, ao titularizar direitos, os sujeitos estão protegidos de atos que atentam contra a sua dignidade. Afinal, na medida em que os indivíduos são reconhecidos pelo ordenamento e passam a receber maior consideração e respeito, também

⁴³ Em termos conceituais, é possível afirmar que algo é fundamento de outro em quatro sentidos: (i) em uma perspectiva histórica ou genealógica, o segundo elemento se originou do primeiro; (ii) a primeira proposição serve à validade do segundo conceito; (iii) em termos lógicos e pela análise de algumas premissas empíricas, pode-se deduzir uma afirmação de outra antecedente; (iv) um conceito, qualificado como fundamento, esclarece pontos essenciais ou auxilia na interpretação do segundo conceito. (Waldron, 2019, ps. 3789-3794) Quando se trabalha a relação entre direitos humanos e dignidade, o critério genealógico perde força e, por mais verossímil que possa aparentar essa relação, a noção moderna de dignidade é mais dependente do discurso relativo aos direitos humanos, após 1948, do que o contrário (Waldron, 2019, ps. 3823) O critério da legitimação pela validade também não seria o mais adequado, pois as explicações fazem muitas vezes referência ao direito não positivado e consideram as declarações dos direitos humanos como uma resposta de positivação de ideias “suprapositivas”. A derivação, no sentido de afirmar a legitimidade, é demasiadamente abrangente. Embora seja atrativa em termos morais, haveria uma derivação recíproca entre os direitos humanos e a dignidade, não sendo a melhor alternativa para justificação seu cariz fundante. A forma mais promissora de explicar a ideia de “fundamento” é pelo seu uso normativo, de modo a inferir uma base comum de reivindicações em vez de simplesmente fixar uma lista de direitos humanos. Com o suporte de James Griffin, dilucida Waldron (2019, ps. 3903, t.n.): “a ideia é melhor compreendida em termos da importância da intervenção normativa na vida de um ser humano”.

⁴⁴ Para ilustrar, Waldron (2019, ps. 906-918) recorre à reflexão de Hannah Arendt acerca da igualdade política ateniense. A obrigação dos homens livres tratarem-se uns aos outros como iguais não era derivada de uma convicção moral, mas resultante de uma conformação política que era viável àquela comunidade.

ocorre a ampliação do arcabouço de direitos subjetivos, espelhando um maior compromisso na salvaguarda de sua dignidade (Waldron, 2019, ps. 1458). É verdade que a preocupação com a dignidade será reportada de diferentes modos pelo direito, mas não quer dizer que resultará em significados diversos. A vedação ao trato degradante pode evidenciar uma abordagem direta e assertiva, tendo em vista as tentativas históricas de ignorar a dignidade de todo ser humano. Todavia, essa representação não é contraditória nem impõe a busca por uma acepção particular ao termo quando comparada a normas que determinem o respeito às autoridades durante o exercício de seu ofício judicial⁴⁵.

Em seu aspecto jurídico-estrutural, a dignidade influencia o modo pelo qual as pessoas podem projetar e organizar suas vidas, bem como a exequibilidade de seus planos existenciais. Afinal, “o sistema jurídico reconhece o indivíduo como apto a controlar e regular sua conduta a partir de sua própria compreensão das normas jurídicas, aplicando-as a seu modo, e sendo respeitado e considerado pela forma que as aplica” (Perrone; Giacomuzzi, 2015, p. 1352). A dignidade serve na compreensão dos propósitos dos direitos e no exercício interpretativo de disposições normativas específicas, na maneira de exigí-las, para lidar com conflitos, e em face de potenciais restrições (Waldron, 2019, ps. 3979). Ainda assim, em termos normativos gerais, a dignidade sempre constituiria um status, uma posição, uma condição ou uma categoria social⁴⁶ do ser humano.

Pela retomada interpretativa da história, é possível identificar inúmeras situações em que o ordenamento estava orientado a tutelar a dignidade daqueles que ocupavam uma posição social privilegiada, por exemplo, ao proteger os membros da nobreza diante da ameaça de difamação, do risco de sujeição a um tratamento degradante⁴⁷, da lesão de outras formas de insulto e, até mesmo, na especificação de regras de imunidade e de julgamento em seu favor. Portanto, as instituições jurídicas associavam o dever de tutela à posição e ao ofício⁴⁸ daqueles que eram merecedores de respeito e portadores de dignidade.

⁴⁵ Lembra Waldron (2019, ps. 3609, t.n.): “A presença da dignidade como critério para determinar o tratamento adequado pode ser explícita em alguns casos e implícita em outros. Não há contradição e não foi necessário atribuir diferentes significados a diferentes casos relacionados com a ‘dignidade humana’ para evitar o surgimento de uma contradição”.

⁴⁶ Quando se almeja reconhecer até mesmo seu caráter mais elevado, atribui-se uma conotação física à dignidade, referindo-se a ideia de “fazer-se presente; autossuair-se; autocontrole; capacidade de se apresentar como sujeito de reconhecimento; não sofrer humilhação, ou angústia, ou ser tratado de forma miserável ou excessivamente submissa em circunstâncias de adversidade” (Waldron, 2019, p. 941, t.n.).

⁴⁷ “A proibição de tratamento degradante pode ser interpretada como um mandato que visa permitir que as pessoas demonstrem um mínimo de autocontrole e autodomínio (mesmo quando privadas de sua liberdade ou sob o controle da polícia)” (Waldron, 2019, ps. 954, t.n.).

⁴⁸ Recorda Waldron (2019, ps. 1146-1156, t.n.): “Na Inglaterra, os nobres tinham dignidade, na ordem de duque, marquês, conde, visconde e barão. Os graus de dignidade eram atribuídos por lei; um doutorado era o

Na época romana, a dignidade de Júlio César como cidadão proeminente e líder não derivava apenas de seu nascimento privilegiado, mas também de suas funções cívicas, que incluíam servir como general e, por um período, como *pontifex maximus*. Quando se refere à dignidade enquanto embaixador, não se trata da sua (eventual) pertença à nobreza, mas sim da sua função de representante de um Estado, bem como da sua função diplomática, necessária num mundo que requeria agentes honestos para estabelecer relações entre Estados (Waldron, 2019, ps. 2307-2313, t.n.)

Em sua forma elementar, a dignidade designava a hierarquização social, as exigências de deferência, direitos e prerrogativas (Waldron, 2019, ps.1394-1418). Nesse cenário histórico, era possível uma diferenciação entre dois status normativos⁴⁹. No status condicional, um regime jurídico era aplicável a depender das circunstâncias às quais os indivíduos estavam submetidos, temporariamente, por qualquer causa eventual ou por algum ato de vontade; por exemplo, ao encontrar-se numa fase normal do desenvolvimento humano (a menoridade), pelas decisões tomadas (casamento, prática de crimes, emigração, entre outras), por vicissitudes que podem ocorrer com o ser humano (p. ex. a loucura) ou mesmo por infortúnio (p. ex. a falência). O status tipo, por outro lado, classificava os indivíduos pela espécie de pessoa que eram socialmente, sendo uma condição permanente que balizava seu destino e suas expectativas de vida. Haveria uma diferenciação, literalmente, em tipos de pessoas, entre, por exemplo, nobres e plebeus, senhores e escravos, brancos e negros (Waldron, 2019, ps. 1627). Essa tipificação era relevante socialmente, pois servia de mecanismo de controle dos direitos, deveres, responsabilidades e imunidades de cada pessoa.

Na contemporaneidade, essa tipologia perde sentido, pois não há qualquer diferenciação de espécies ou categorias de seres humanos. Há, para Waldron, uma transvaloração da noção de dignidade, passando a ser uma condição atribuída a todos os seres humanos (Waldron, 2019, ps. 1170); ou melhor, um processo de nivelção do padrão social para cima, pois um cuidado exclusivo e elevado passou a ser estendido para todos os segmentos da população (uma concepção igualitária de dignidade)⁵⁰. Por isso, em acepção moderna, todo indivíduo “assume uma equalização ascendente de posição, o que nos permite agora tentar conceder a cada ser humano algo semelhante à dignidade, posição e expectativa de respeito outrora concedida à nobreza” (Waldron, 2019, ps. 1211, t.n.).

suficiente. Os clérigos tinham dignidade, ou pelo menos alguns; e um bispo tinha mais dignidade que um abade. Os embaixadores tinham uma dignidade estabelecida no direito das gentes”.

⁴⁹Essa diferenciação histórica dos status é decorrente da retomada por Waldron do pensamento de R.S. Graveson.

⁵⁰Waldron converge, neste ponto, com a explicação de James Whitman.

Esse sentido de igual dignidade passa a ser um status firmado pelo ordenamento, e representa um bem público, ao passo que proporciona aos indivíduos o mesmo tratamento íntegro e respeitoso. Converte-se em uma garantia capaz de tutelar uma realidade e uma posição social básica para que todos possam cuidar de suas vidas e de seus negócios. Por isso, o combate da difamação coletiva ou do discurso de ódio estampa a proteção da ordem pública que abarca “o interesse da sociedade em manter entre nós um senso adequado do status social ou legal de cada um” (Waldron, 2012, p. 46, t.n.)

Assim como uma sociedade aristocrática pode se preocupar com o status dos nobres, uma república democrática pode se preocupar em defender e reivindicar a dignidade elementar até mesmo de seus não oficiais como cidadãos – e em proteger esse status (como uma questão de ordem pública) de ser prejudicado por várias formas de descrédito. (Waldron, 2012, p. 46, t.n.)

As afirmações odiosas não apenas atribuem qualificativos desumanizantes, e, por consequência, estabelecem especulações antropológicas depreciativas quanto à natureza de determinados grupos sociais. Elas sugerem que os intolerados devem aguardar investidas degradantes caso os objetivos almejados pelos ofensores sejam passíveis de concretização (Waldron, 2012). A dignidade, enquanto preceito jurídico e valor cravado no discurso político, não está limitada às noções de segurança ou de exercício da liberdade negativa, mas à maneira pela qual o indivíduo é acolhido pela sociedade em geral e o respeito lhe é ofertado⁵¹.

Waldron baseia sua análise na diferenciação, promovida por Stephen Darwall, entre respeito por avaliação e respeito por reconhecimento. O respeito por avaliação consiste numa atitude positiva à determinada pessoa em virtude de certas características que a torna merecedora de grande estima e consideração. Direcionado exclusivamente a pessoas, fundamenta-se nas externalizações pessoais que afirmem a excelência de seu caráter⁵² ou, em algumas vezes, no seu empenho em realizar uma finalidade específica⁵³. Em função disso,

⁵¹ Assim afirma Waldron (2012, p. 85, t.n.): “É uma questão de status e, como tal, é em grande parte normativo: é algo sobre uma pessoa que exige respeito dos outros e do Estado. Além disso, alguém detém um certo status não apenas quando por acaso possui um determinado conjunto de direitos, mas quando o reconhecimento desses direitos ou titularidades é básico para como alguém é de fato tratado. O elemento de garantia de que alguém será tratado com base nisso é uma parte intrínseca do que a dignidade exige”.

⁵² A noção de caráter aqui é ampla e abrange, concomitantemente, a disposição para agir por razões singulares, por exemplo, a honestidade, boa vontade, boa-fé, como também a disposição em níveis mais elevados do indivíduo para atuar segundo as melhores razões, como é o sujeito que demonstra ser disciplinado e proativo. Todavia, lembra Darwall (1995, p. 191) que “a avaliação positiva da pessoa e de seus traços deve ser categórica. Não pode depender do fato de a pessoa, por seus traços, servir a um interesse ou propósito próprio”.

⁵³ Para Darwall (1995, p. 187-188), a excelente habilidade na concretização de determinado fim pode ser irrelevante ou mesmo impactar negativamente quando o indivíduo vier a ser avaliado. Um jogador de tênis não será necessariamente respeitado ou obterá uma maior estima apenas por sua grande precisão durante as competições. Ainda que seja um dos melhores jogadores, talvez não seja respeitado por outros esportistas da

quando se conclui que alguém é mais respeitado em comparação a outra pessoa, o agente está atribuindo maior consideração e estima a um sujeito e escalonando os indivíduos a partir de determinada avaliação (Darwall, 1995).

No respeito por reconhecimento, por sua vez, o agente apresenta uma disposição em considerar, em suas deliberações e decisões, alguma característica do objeto relacionado ao agir. Afirmar que o indivíduo agiu com respeito por reconhecimento denota que ele deu o adequado peso a um fato ao ponderar o que deveria ser feito. O reconhecimento deste fato torna-se uma restrição indicativa do agir permitido e serve como limite moral. Por exemplo, antes de decidir um comportamento, o agente considera que sua conduta terá implicações para outro ser e se este ser é uma pessoa. O agente pode considerar, ainda, os sentimentos de alguém, o objetivo de uma lei, a posição de autoridade do indivíduo em certa instituição ou sua natureza⁵⁴. O desprezo desse fato ou a ponderação inadequada dessa característica origina, por consequência, uma atitude moralmente incorreta. O respeito por reconhecimento também pode indicar diferenças de grau, pois é possível dar maior peso a certos fatos do que a outros comprometidos no mesmo agir. Em certa hipótese, exemplificativamente, é plausível considerar mais relevante os sentimentos das pessoas do que a força das convenções sociais. Por isso, a dignidade waldroniana reivindica o respeito por reconhecimento, independentemente de qualquer avaliação positiva ou estima social, mas é baseada no simples fato de que todo indivíduo goza, no seio social, o mesmo status de cidadão. Em suma, “dizer que as pessoas como tais têm direito ao respeito é dizer que têm direito a que outras pessoas levem a sério e pesem apropriadamente o fato de serem pessoas ao deliberar sobre o que fazer” (Darwall, 1995, p. 183).

Esse status, entretanto, não constitui uma tutela integral das múltiplas identidades existentes no mundo social, pois a dignidade cívica de um indivíduo não se confunde com o status gozado pelas crenças de seu grupo. Tutelar a dignidade de membros de grupos sociais não acarreta o afastamento da oposição a símbolos ou preceitos cultivados coletivamente. Qualquer leitura com a pretensão de reivindicar mais influência e proteção das opiniões

área. Além das habilidades, é preciso demonstrar um compromisso com padrões comportamentais do segmento ao qual pertença, por exemplo, códigos de ética e de comportamento. Caso alguma condição natural assegure o melhor desempenho na área, não será justificável uma avaliação positiva. Sua excelência já era esperada e não foi desenvolvida em comparação com qualquer outra pessoa. Para Darwall, o caráter se torna o elemento mais relevante para a avaliação e para a atribuição de grande consideração. O simples fato de ser pessoa, nesse sentido, não é motivo de estima e do respeito por avaliação.

⁵⁴Em algumas circunstâncias, lembra Darwall (1995, p. 185), as pessoas simplesmente agem de uma forma que se assemelha ao agir respeitoso, pois era o comportamento necessário. Um indivíduo pode ser respeitoso com o juiz, no curso de um processo, por exemplo, tão somente para evitar a caracterização do desacato e não pelo fato de considerar o peso de sua autoridade para o apropriado agir.

alimentadas por comunidades particulares representa, pela perspectiva de Waldron (2012, p. 133), uma compreensão irresponsável. Ao defender a essencialidade de alguma crença para a própria identidade, o indivíduo torna esse aspecto politicamente inegociável e passa a ser possível incluir neste núcleo intangível controvérsias que deveriam ser submetidas à decisão pública. Algumas preferências de cunho religioso, por exemplo, podem receber uma especial proteção e ser consideradas inegociáveis, como a liberdade de culto e a livre escolha da religião. Todavia, isso não obstará ataques a determinados dogmas relacionados a profetas, líderes religiosos ou livros sagrados, pois esses elementos não são inegociáveis em uma sociedade multirreligiosa. Nesse tipo de comunidade, é presumível que o credo de uma religião seja um insulto às crenças de confissão de fé⁵⁵. A defesa da dignidade de minorias, por ocuparem a mesma posição social e isso exigir condições para conduzir as próprias vidas sem ameaças, não importa na tutela de suas identidades singulares. Não obstante pareça ser um bom referencial para a teoria política, ainda se mantém uma certa zona de incerteza quanto a sua suficiência em cenários de profundo preconceito enraizado.

Durante a sociedade feudal pré-moderna, ressalta Timo Jütten (2017, p. 262), a honra era fator determinante na afirmação da dignidade, pois o conjunto de direitos titularizados por um indivíduo estava associado à estima social por ele usufruída em decorrência do pertencimento a uma classe específica. Enquanto esfera de reconhecimento, a ordem normativa jurídica de uma sociedade evidencia as valorações cultivadas pela maioria das pessoas em certo momento histórico. Essa valoração, tida como legítima, é responsável também pela institucionalização da estrutura de distribuição do respeito e da estima social. No sistema feudal, o respeito e a estima estavam concentrados no mesmo critério de honorabilidade. Na sociedade capitalista moderna, há um desacoplamento dessas esferas e o respeito e a estima passam a ser quadros específicos e independentes de reconhecimento. Nesse novo momento, é possível que o indivíduo tenha garantido o igual respeito perante a lei, a despeito da estima social que consegue atrair. A singularização das concepções de vida e a pluralização de potenciais expectativas existenciais tornaram o horizonte de valores compartilhados coletivamente responsável por orientar e distribuir a estima social, ressignificando as exigências para se afirmar que o indivíduo vive plenamente uma vida digna.

⁵⁵ Elucida Waldron (2012, p. 127, t.n.): “O credo de cada grupo parece uma raiva para todos os outros grupos: o trinitarianismo cristão parece uma afronta ao monoteísmo judaico ou islâmico, enquanto o rebaixamento de Jesus pelo Islã ao status de mero profeta, e a caracterização do judaísmo dele como um enganador, parecem afrontas na outra direção. Mesmo dentro das comunidades de fé, a tentativa de cada pessoa de lidar com diversas crenças nas circunstâncias da modernidade provavelmente envolve dizer coisas que parecem blasfemas, heréticas, irreverentes e ofensivas. Eu não vejo nenhuma maneira de contornar isso. As pessoas e os povos devem ser livres para abordar as questões profundas levantadas pela religião da melhor maneira possível”.

O conceito de dignidade de Waldron é incompleto quanto ao potencial antidiscriminatório e, além dos problemas relativos ao cenário intrafamiliar, acaba por negligenciar quanto aos pleitos por estima social. A mera proibição de discursos de ódio não asseguraria base suficiente para a afirmação pública positiva de minorias, uma vez que o direito poderia tão somente afastar eventuais lesões. Um cenário social produtivo aos grupos hostilizados exigiria outros mecanismos de reconhecimento positivo, até mesmo para oportunizar um espaço mínimo de estima em meio ao quadro de valores da sociedade moderna que, sem dúvida, assimilou referenciais discriminatórios.

Pelo prisma teórico, segundo Atienza (2022), a concepção de dignidade de Waldron apenas representa uma retomada da história das ideias e assume uma paradoxal universalização do privilégio, pois a tradicional noção de dignidade, baseada na honra e justificadora de certos direitos, é incompatível com a atual noção jurídica de igual condição de todo ser humano. Com relevância meramente conceitual, sua tese parece incorrer na falácia da falsa oposição, ao supor o caráter inconciliável de sua concepção de dignidade em face de outras, por exemplo, a concepção de dignidade como valor de Kant e Dworkin. Em termos lógicos, essa primeira crítica demonstra certa consistência, pois o resgate histórico pretendido por Waldron não confluiria para o ideal político de respeito indiscriminado a todo indivíduo, aliás, o conceito tradicional de dignidade estava alicerçado na noção de status diferencial. O respeito, como explica Leslie Green (2010, p. 212, t.n.), “não era em resposta a características que todas as pessoas compartilham, mas a características especiais que distinguem algumas, e essas diferenças eram normalmente reconhecidas por deferência a essas pessoas consideradas superiores”. Assim, por mais incongruente que possa parecer a afirmação de distintos status na sociedade contemporânea, haja vista a condição igualitária a ser usufruída por todo cidadão, há um desvio na explicação de Waldron para a universalização anacrônica de uma percepção de dignidade.

Em última análise, continua Atienza (2022), o pensamento waldroniano tenta desvencilhar-se, na fundamentação dos direitos humanos, do eixo liberal individualista e da acepção clássica de autonomia. Essa perspectiva, por outro lado, implica uma leitura idealista e desconectada do contexto histórico e social, ignorando a derivação dos direitos humanos de fenômenos sociais ocorridos na modernidade, por exemplo, com a dissociação de questões de fé e da razão ao longo do processo de secularização.

Uma leitura alternativa permitiria sustentar que a tese de Jeremy Waldron faz recurso implícito a uma teoria normativa do reconhecimento, pois “a integridade dos seres humanos, os quais são vulneráveis a ofensas e desrespeitos, depende de eles receberem aprovação e

respeito por parte dos outros” (Honneth, 2010b, p. 116). Sua ideia de civilidade, de dignidade relacional e a exigência de um ambiente social sadio a todas as coletividades, consagrado como um bem público endossado no ambiente democrático, sinalizam lacunas a serem preenchidas pelo paradigma do reconhecimento e reforçam a dependência da reivindicação de respeitabilidade a ser constituída em todas as esferas intersubjetivas das interações humanas, começando nas relações afetivas e intrafamiliares até a luta pela ampliação do leque de valores partilhados na vida comunitária, relevantes à estima social.

3 EXPERIÊNCIAS DE RECONHECIMENTO E DE DESRESPEITO: PRIMEIROS PASSOS AO DIAGNÓSTICO DA AMEAÇA PROVENIENTE DOS DISCURSOS DISCRIMINATÓRIOS

A investigação normativista pura relativa ao discurso de ódio, por mais restrita que possa parecer, expõe uma variedade de ponderações morais em jogo para justificar a tomada de providências coletivas no controle de formas de expressão incitadoras da antipatia ou da rivalidade pública entre grupos sociais. A problematização dos limites e da legitimidade de manifestações de conteúdo discriminatório trouxe à tona os pleitos sociais das vítimas contra os atos de agressão, a invasão de sua autonomia, as atitudes obstrutivas do sadio desenvolvimento pessoal, e, em sentido amplo, as ações tendentes a um ambiente político antidemocrático.

Assim, para melhor especificar as faces constitutivas do fenômeno discriminatório, o presente capítulo tem por objetivo apresentar o paradigma do reconhecimento e sua aplicação à reformulação do debate relativo às práticas discursivas de preconceito. Nesse propósito, no primeiro momento, diferencia-se o empreendimento teórico do pensamento normativista puro e aquele pretendido pela filosofia social. Expõe-se, assim, a ressonância do paradigma do reconhecimento em outros ramos da filosofia, e se propõe sua habilitação como uma circunstância geral da reflexão filosófica, inclusive, na teorização das questões de justiça como “análise social”. Em seguida, são esquadrinhadas as prováveis origens do paradigma do reconhecimento e seus elementos nucleares na filosofia de Honneth. Na última seção, são apresentadas as quatro acepções da ideia de patologia social e os aspectos a serem mensurados no diagnóstico do fenômeno discriminatório.

3.1 DA FILOSOFIA NORMATIVA PURA À INVESTIGAÇÃO SOCIAL: O RECONHECIMENTO COMO CIRCUNSTÂNCIA GERAL DA REFLEXÃO FILOSÓFICA

A filosofia moral e a política trabalham, classicamente, a ação humana e o cenário social a partir de uma avaliação preminentemente normativa. A teoria moral estrutura, articula e sustenta preceitos ideais para nortear os indivíduos quanto à ação mais correta e à aferição das melhores alternativas de conduta para gerir a própria vida em relação às demais pessoas. De uma forma simples, enquanto “os padrões morais prescrevem como devemos tratar os outros; os padrões éticos, como nós devemos viver” (Dworkin, 2014, p. 291-292).

Por muito tempo, as investigações da teoria moral foram balizadas em dois elementos centrais: a racionalidade e a imparcialidade. O caráter racional vinculou-se aos fundamentos dos julgamentos morais, pois tais juízos deveriam estar assentados em boas razões. Por mais que as controvérsias morais pudessem gerar fortes sentimentos, os juízos morais não poderiam ser confundidos com simples manifestações de gosto pessoal, e deveriam ser independentes das reações assumidas por cada sujeito diante de cenários particulares. A imparcialidade, por sua vez, plasmou a noção de igual consideração pelos interesses de cada indivíduo, e assegurou a inexistência de um tratamento especial ou privilegiado a qualquer pessoa. Por esse olhar, os preceitos incorporavam certa neutralidade, e os membros de grupos específicos também não seriam tratados como inferiores, muito menos discriminados (Rachels; Rachels; 2013).

Nas últimas décadas, o exame puramente normativo, escorado na imparcialidade e na racionalidade, para identificar normas e leis universalmente obrigatórias recebeu críticas, em especial, pelas dificuldades para sustentar uma forte motivação ao agir moral. A pesquisa filosófica, ademais, buscou uma nova orientação, e as teorias da moralidade recobriram igualmente as tentativas de reconstruir princípios e obrigações a partir de normas já existentes.

Com a filosofia política não foi diferente. Por muito tempo, suas investigações estiveram focadas em especificar e defender preceitos normativos para justificar a legitimidade de arranjos políticos ideais (Zurn, 2015). Todavia, nas últimas décadas, essas teorias passaram a demonstrar uma mudança gradual de seus conceitos centrais e de seus interesses normativos. As reflexões predecessoras, por influência do marxismo e do pensamento rawlsiano, estiveram preponderantemente concentradas em dilemas relativos às desigualdades socioeconômicas e às demandas por uma distribuição equitativa de bens. Em compensação, há algum tempo, o cerne teórico passou a ser a censura de atos de humilhação, a defesa da dignidade⁵⁶ e a exibição de um pleito normativo de respeito à diferença ou ao reconhecimento (Honneth, 2010a, p. 9-14).

A abertura metodológica da filosofia política e moral permitiu, ainda que fortemente desacreditada e com um caráter aparentemente residual⁵⁷, a retomada dos estudos da filosofia social. Neste reaver reflexivo, as investigações não estão limitadas à descrição de questões de fato da realidade social, mas são especialmente atraídas por explicações mais dinâmicas das

⁵⁶Segundo Honneth (2010a, p. 12), a dignidade passou a ser elemento constitutivo e nuclear do conceito de justiça por mérito dos novos movimentos sociais oriundos do esclarecimento quanto ao valor político das experiências de menosprezo social e cultural.

⁵⁷ O caráter residual pode ser alegado por uma suposta prioridade de outras áreas de estudos sociológicos na investigação de uma gama de questões vinculadas à intersubjetividade e ao agir humano.

estruturas institucionais e por afirmações avaliativas com o objetivo de desvelar as distorções impeditivas das possibilidades de uma vida boa (Zurn, 2015). Diferentemente de outras reflexões político-morais,

a filosofia social não parte de uma imagem de relacionamentos ideais que são, em sequência, apresentados a um mundo falido, mas da sociedade como ela é e tenta identificar deformações nas condições sociais existentes que restringem a capacidade das pessoas de viver satisfatoriamente suas vidas (Zurn, 2015, p. 94, t.n.).

Os estudos relativos à fundamentação do conhecimento também sofreram, nos últimos decênios, sensíveis transformações. A epistemologia tradicional esteve, ao longo de seu desenvolvimento, interessada em explicar o que é o conhecimento, e a maneira pela qual os indivíduos podem formar melhores crenças. O objeto da epistemologia “centrava-se no uso que uma pessoa fazia dos seus próprios sistemas perceptivos e sistemas de raciocínio para decidir em que e quando acreditar” (Goldman, 2019, p. 11, t.n.). Entretanto, desde a década de 1960, surgiram movimentos opositores aos ideais de verdade, racionalidade e objetividade do conhecimento.

No final de 1980, os epistemologistas e filósofos do conhecimento passaram a explorar e tecer explicações relativas à influência dos fatores sociais na definição da verdade, pois o poder social afeta as práticas adotadas pelas comunidades na produção, no compartilhamento e na definição do conhecimento e da verdade de modo a beneficiar grupos hegemônicos e prejudicar coletividades menos poderosas (Daukas, 2019). Os temas, os paradigmas e as perspectivas epistemológicas assumidas pelas pesquisas do âmbito acadêmico tradicional, enfatiza Collins (2019)⁵⁸, estão atrelados aos interesses de grupos mais influentes sobre a validação do conhecimento e com maior proximidade ao poder, em particular exercido por homens brancos de elite. Por isso, a epistemologia social buscou reformular os debates na tentativa de identificar paradigmas de opressão operantes na produção do conhecimento e as possibilidades de sua reestruturação crítica.

Isso não significou, ainda assim, a suplantação dos estudos epistemológicos tradicionais, mas o surgimento de pesquisas complementares através da epistemologia social⁵⁹. Enquanto aquela se mantém focada no comportamento intelectual das pessoas sob um prisma

⁵⁸Por isso, reforça Collins (2019, p. 402): “A epistemologia constitui uma teoria abrangente do conhecimento. Ela investiga os padrões usados para avaliar o conhecimento ou *o motivo pelo qual* acreditamos que aquilo em que acreditamos é verdade. Longe de ser um estudo apolítico da verdade, a epistemologia indica como as relações de poder determinam em que se acredita e por quê”.

⁵⁹O mesmo raciocínio, eventualmente, pode ser aplicado à filosofia político-moral e à investigação social, uma vez que os insights da pesquisa puramente normativa podem sinalizar tensões sociais específicas a serem entendidas pelo prisma social.

individual, a epistemologia social passa a se concentrar nos agentes epistêmicos coletivos e no uso individual, pelos sujeitos epistêmicos, das crenças e afirmações apresentadas por outros agentes sociais na formação ou na reformulação dos próprios entendimentos sobre temáticas específicas (Goldman, 2019)⁶⁰.

As teorias da epistemologia social crítica e da injustiça epistêmica não explicam apenas um tipo específico de dano social e seu impacto na delimitação do que seria um conhecimento aceitável, mas oferecem uma análise quanto à formação de arranjos sociais injustos em níveis epistemológicos e em diálogo com as divergências éticas e políticas. Essas investigações epistemológicas, semelhantemente a outros ramos da filosofia social, também desenvolveram interlocuções com a teoria do reconhecimento e expandiram suas explicações.

A teoria do reconhecimento não seria apenas um recurso ético à análise e ao entendimento das necessidades relacionais humanas, mas também um dispositivo de crítica ao salientar as experiências de não-reconhecimento, até mesmo, na definição da verdade. Esse paradigma denomina, sucessivamente, a luta pela diferenciação psicológica e a conservação de um senso identitário seguro, as exigências para a deferência mínima e recíproca enquanto sujeitos morais, e os pleitos formulados à comunidade para sustentar uma dimensão específica de autorrealização. De modo assemelhado às esferas de reconhecimento de Honneth, Fricker (2018) acredita na possibilidade de especificação de dimensões epistêmicas incidentes na capacidade de agência e na individualidade humanas.

A metodologia social, movendo-se entre as esferas do moral, do político e do epistemológico, transpõe os limites da reflexão normativa pura e estabelece uma forma de trabalho de “baixo para cima” ou de “dentro para fora”, ao buscar entender a sociedade como ela é, identificar suas tensões e diagnosticar pontos de deformação que comprometem ou limitam o potencial de realização ou vida ética das pessoas. Obviamente, esse diagnóstico não implica o abandono e não se opõe, irreconciliavelmente, à filosofia tradicional, mas sugere uma leitura interdisciplinar mais ampla que seja capaz de conjugar contribuições das diversas esferas de pesquisa e do conhecimento.

⁶⁰A epistemologia social, ao menos para efeitos teóricos, poderia ser dividida em três ramos. O primeiro, da epistemologia social interpessoal, estaria concentrado na investigação da influência das crenças e visões dos interlocutores sociais na formação do entendimento de um agente epistêmico. Em termos simples, como as afirmações de outras pessoas impactam na definição daquilo que um indivíduo considera verdadeiro e, por consequência, quando é prudente que uma pessoa confie nas alegações e reivindicações dos outros. O segundo ramo seria a epistemologia social coletiva e estaria dedicado a examinar a justificação e a racionalização de crenças de grupos, por exemplo, juris, comitês e outros órgãos que possuem, ao menos supostamente, crenças e estados doxásticos. Por fim, pela epistemologia social institucional, seria possível investigar entidades que, embora não sejam sujeitos epistêmicos e não cultivem estados assemelhados de crenças, influenciam no fluxo de informações e na crença de seus membros, por exemplo, instituições, mercados e redes sociais (Goldman, 2019; 1995).

Para essa empreitada, a teoria honnethiana do reconhecimento demonstrou particular utilidade e flexibilidade. Afinal, ainda que sempre tenha permanecido à “sombra de outros conceitos considerados mais essenciais” (Honneth, 2010a, p. 14, t.n.)⁶¹, a noção de reconhecimento provocou uma ampliação das discussões vinculadas à forma e à qualidade das relações sociais para a concretização de ideais de justiça. Mesmo a filosofia normativa, como a de Jeremy Waldron, acaba por estabelecer um câmbio com a questão do reconhecimento, por exemplo, ao demarcar o conceito de civilidade e de dignidade humana fulcrado na equivalente autoridade normativa de todo cidadão nas relações políticas e numa teoria fraca da intersubjetividade.

Por sua capacidade explicativa, no que diz respeito às pretensões normativas nutridas pelos cidadãos e à sua dependência social, foram atribuídos à teoria do reconhecimento diferentes significados. Em certos momentos, representou a tentativa de mera afirmação da própria identidade individual defronte a coletividade, enquanto em outras designou o anseio dos indivíduos por validação social de sua existência. Sem exaurir a capacidade semântica do termo, converteu-se ainda em condição social ao sadio desenvolvimento psicológico de qualquer pessoa, inserto em determinado momento histórico-cultural, e transmudou-se também em mola propulsora das reações coletivas e de movimentos sociais em decorrência da negação de condições materiais ao atendimento de necessidades básicas da vida⁶².

Há ainda, esclarece Fraser, uma aplicação dual do termo “reconhecimento”, ora com uma função filosófica, ora com referência à prática da política. No primeiro caso, é um paradigma desenvolvido por autores da teoria política e moral alusivo ao reflexo constitutivo da subjetividade em meio a uma realidade social prévia ao indivíduo. Em outras palavras, filosoficamente, é um dispositivo metodológico capaz de esclarecer a formação do âmago existencial de todo sujeito em correspondência às vivências interpessoais estimuladas no contexto social. Enquanto prática política, refere-se ao conjunto de pleitos formulados por atores e movimentos sociais contra injustiças arraigadas nos comportamentos institucionais e nas práticas sociais, como, por exemplo, na representação, na interpretação e na comunicação interpessoal de questões simbólicas ou, até mesmo, materiais (Fraser; Honneth, 2006).

⁶¹ Na antiguidade, lembra Honneth (2010a, p. 13), uma vida razoavelmente boa só era possível quando o cidadão pudesse se dedicar às questões de interesse da pólis e sua atuação promovesse uma estima social.

⁶² Em sua obra *Reconocimiento: Una historia de las ideas europea*, Honneth evidencia a diversidade de significados desse paradigma no pensamento europeu. Na filosofia alemã, o reconhecimento foi concebido como uma condição necessária à autodeterminação, em especial, por conferir um status positivo ao indivíduo a partir das interações sociais. Na filosofia francês, em sentido totalmente distinto, tronou-se uma dependência “perigosa” na medida que limita o indivíduo ao contato “autêntico” com seu próprio eu. Na filosofia inglesa, revelou-se uma oportunidade ao exercício do autocontrole moral pelo indivíduo (Honneth, 2019, p. 157).

Pelo seu potencial de articulação, esse paradigma pode ser equiparado a uma circunstância geral da pesquisa filosófica⁶³ e da investigação social. Conforme propõe Yar (2012), o reconhecimento é, simultaneamente, um conceito substantivo-descritivo assim como moral-avaliativo. Em sua primeira faceta, é um dispositivo interessado numa classe de fenômenos específicos e não abstratos; aliás, “refere-se tanto a uma forma ou a um tipo de relação quanto à experiência subjetiva dessa interação por aqueles intersubjetivamente engajados nela” (Yar, 2012, p. 112, t.n.).

Consequentemente, em tese, esse conceito pode ser aplicado e avaliado empiricamente, visto que serve de meio para a integração de uma diversidade de fenômenos sociais e sua consistência também pode ser testada. Seria, à vista de tais elementos, um conceito multiaxial, porque é capaz de “abranger dentro de uma única estrutura conceitual experiências que podem inicialmente parecer profundamente diferentes, uma vez que ocorrem em uma variedade de configurações institucionais e diferentes escalas socioespaciais” (Yar, 2012, p. 115, t.n.).

Além disso, possui uma expressão normativa, e, portanto, avaliativa. Trata-se de um conceito inerente à tradição da Teoria Crítica, comprometido com a transformação da realidade e com a regeneração da práxis social em consonância com o interesse humano pela emancipação (Yar, 2012).

O conceito de reconhecimento não apenas aduz a perspectiva contrafactual de relações sociais baseadas na mutualidade e na reciprocidade, mas também, por meio de seus antônimos (não reconhecimento, reconhecimento equivocado), fornece uma base para mapear a violação intersubjetiva das necessidades humanas em nossas formações sociais atuais (Yar, 2012, p. 113, t.n.).

Por fim, o reconhecimento também possuiria, teoricamente, um caráter explicativo, ante sua capacidade de indicar causas anteriores e a origem ontológica das relações sociais, abrangendo suas formas desvirtuadas pelo critério político moral, por exemplo, as práticas de desigualdade, exclusão e violência. Não obstante possa, analiticamente, descrever de forma

⁶³Mesmo diante dos diferentes diagnósticos, o reconhecimento passou a ocupar, implicitamente, o âmago dos debates filosóficos e a constituir-se enquanto uma nova circunstância da política. Da mesma maneira que os teóricos não podem ignorar o dissenso político e a essencialidade de medidas que coordenem o convívio social, a carência por reconhecimento atua, direta e indiretamente, esculpindo as reivindicações individuais e coletivas tematizadas na esfera pública. Torna-se, portanto, uma “categoria que condiciona a autonomia dos sujeitos ao plano intersubjetivo que apreende apropriadamente os interesses morais de muitos conflitos contemporâneos” (Fraser; Honneth, 2006, p. 13, t.n.). O paradigma do reconhecimento conecta os problemas político-sociais e os pleitos morais, bem como atenua o déficit sociológico das teorias para o desenvolvimento de uma investigação minimamente realista. Afinal, a teoria da política e da democracia, como ensina Habermas (2022), não precisa ser um empreendimento normativo que arquiteta e justifica princípios de justiça aplicáveis à ordem política para, em seguida, incuti-los nos cidadãos.

unificada os danos sociais, nesse ponto estaria a limitação do paradigma do reconhecimento: sua incapacidade de explicar os motivos pelos quais, em algumas circunstâncias, a prática individual e coletiva aderem à negação do reconhecimento e em outras não⁶⁴ (Yar, 2012).

Esse ponto de insuficiência pode ser justificado, decerto, pela falta de explicações, por seus teóricos, dos fatores imediatos aptos a influir sobre os processos deliberativos individuais quando as pessoas atuam em grupo. Preocupados em descobrir a gênese ontológica da práxis social distorcida, principalmente pela aplicação da psicanálise, os teóricos acabam por negligenciar os fenômenos por um prisma supraindividual, e perdem a oportunidade de identificar padrões comportamentais mais irrefletidos que, ao menos pela teoria neurocomportamental, seguem uma inclinação prenunciável. De todo modo, para a devida compreensão da aplicação prática desse conceito, é frutífero entender seus impactos na teorização da justiça e as origens de ideação.

3.1.1 SERIA POSSÍVEL CONCILIAR A FILOSOFIA SOCIAL COM AS TEORIAS DA JUSTIÇA?

A teoria crítica, abrangendo a filosofia social honnethiana, trabalha com a definição das razões constitutivas e legitimadoras de ordens fáticas socialmente estáveis, e procura, em momento seguinte, alternativas normativas mais propícias ao desbloqueio do potencial de racionalidade social e à ampliação das condições razoáveis de vida. Nesse sentido, é uma forma de investigar e tematizar questões normativas em seu contexto convencional e em face de suas instituições (Forst, 2023).

Diferentemente de Waldron, Honneth não afirma a impossibilidade de teorização da justiça. Pelo contrário, seu paradigma do reconhecimento e sua reinterpretação pós-metafísica do pensamento hegeliano anunciam um método específico para a estruturação da teoria da justiça por meio da “análise social” (*a theory of justice by way of ‘social analysis’*). Como explica o autor:

Na minha reinterpretação de Hegel, como não posso mais confiar em ideias metafísicas como a do espírito que se realiza através de seu próprio poder imanente, só posso, portanto, usar a metodologia da representação – ou reconstrução – se puder definir por que e como algo ‘espiritual’ deve ser realizado na realidade social. (Curty; Honneth, 2020, p. 1341, t.n.).

Recorrendo a essa concepção de “reconstrução normativa”, rejeita-se o construtivismo kantiano, caracterizado por experiências mentais ou métodos processualistas, e

⁶⁴ Para Yar (2012), talvez essa não seja uma limitação própria do paradigma do reconhecimento, mas um ponto negligenciado por seus teóricos até o momento.

propõe-se a fundamentação dos critérios de justiça com a derivação de reivindicações normativas expressas nas diversas esferas da vida prática da sociedade moderna. Para o pensador alemão, o construtivismo kantiano se equivocaria em dois aspectos: (i) não levar em conta, apropriadamente, as reivindicações concretas que os participantes sociais vincularam ao longo da história; (ii) impor aos atores sociais, somente em um segundo momento separado da teorização, a aplicação das diretrizes e preceitos normativos à própria realidade, visto que tais critérios foram apenas examinados em experimentos mentais (Curty; Honneth, 2020, p. 1339). Ademais, como ensina a teoria de Judith Shklar, “declarações gerais só podem ser obtidas legitimamente destilando afinidades do número máximo possível de casos singulares” (Honneth, 2018b, ps. 77, t.n.).

Entender a justiça como “análise social” significa que a controvérsia relativa ao justo “não deve ser respondida de forma apolítica em termos de uma imagem falsa que olha para conjuntos de bens ou de padrões mínimos de bem-estar” (Forst, 2023, p. 397, t.n.), mas deve ser compreendida como um processo coletivo de contínua estipulação de melhores condições intersubjetivas à efetivação de um arranjo social racionalmente justificado. A noção de justiça passa a ser decifrada por um prisma processual e dinâmico, pois os pensadores da teoria crítica estão mais preocupados com o paulatino avanço das condições de vida digna do que a afirmação, cabal e normativamente descontextualizada, de preceitos abstratos de justiça.

O método da “reconstrução normativa” honnethiana identifica as exigências de justiça pela retomada das normas operantes dentro da respectiva esfera social de atuação, recobrando os conflitos e os movimentos de luta que contribuíram para o aperfeiçoamento interpretativo e na aplicação das referidas normas. Mais do que isso, as lutas sociais preconizam a orientação apta a caracterizar o progresso moral, e servem de referencial para a detecção de desvios no desenvolvimento normativo (Curty; Honneth, 2020). Talvez o maior desafio dessa metodologia seja a identificação e a justificação dos movimentos que anunciam parâmetros ao aperfeiçoamento moral, bem como as razões que impedem admitir algum grau de legitimidade a outros movimentos sociais que sejam qualificados como obstrutivos ou desvirtuadores à sadia evolução moral. O critério predominante, aplicável a esse passo seletivo, é seu potencial reivindicatório para o alargamento das condições razoáveis de vida aos diferentes grupos conviventes na mesma sociedade.

Os cenários de injustiça e dominação passam a ser caracterizados por duas manifestações: a primeira é caracterizada pela sujeição dos indivíduos a normas e às instituições que não podem ser racionalmente justificadas; na segunda, ocorre a subordinação dos indivíduos a conjunturas obstrutivas e desestimulantes de condutas e práticas ampliadas

da racionalidade e de justificação social (Forst, 2023, p. 399). Em suma, a injustiça passa a ser identificada em preceitos normativos e instituições que não podem ser racionalmente amparadas, ou pela manutenção dos participantes sociais em conjunturas que impeçam a adoção de novos comportamentos verdadeiramente racionais. Afinal, a principal tarefa da teoria crítica é sistematizar, de forma historicamente definida e normativamente ponderada, “formas existentes de irracionalidade social que são ideologicamente apresentadas como formas de racionalidade (individual e social)” (Forst, 2023, p. 395, t.n.), ou seja, examinar a irracionalidade operante na suposta racionalidade vigente.

Essa escolha metodológica evita que os preceitos normativos não possuam aderência ou sejam incapazes de se acomodarem no arranjo social preexistente, e, adicionalmente, assegura deferência e respeito à autocompreensão normativa cultivada pelos integrantes dessa sociedade (Curty; Honneth, 2020). Assim explica Honneth:

Na minha abordagem, começo, portanto, por reconstruir as promessas normativas que tornaram legítimas as diferentes instituições das sociedades modernas aos olhos dos participantes; e depois, ‘reconstruo’ as ações conflitantes e as revoltas através das quais eles tentaram, no decurso dos últimos duzentos anos, criar condições que pudessem ajudar a concretizar estas promessas de forma mais suficiente ou adequada (Curty; Honneth, 2020, p. 1341, t.n.).

A medida reconstrutiva, ainda assim, não possui um termo certo ou um fim previamente determinado, visto que as expectativas e os compromissos normativos adicionais podem ser revelados ao longo do processo histórico de conquistas. O surgimento de novas promessas normativas exigiria, por consequência, a incorporação de novas condições sociais pelas instituições para a plena realização da liberdade dos cidadãos⁶⁵(Curty; Honneth, 2020).

A teoria da justiça, nesse sentido, permaneceria em aberto para novas análises, na atualização dos preceitos normativos e na identificação de novas condições pleiteadas para a realização da justiça. Seria, na melhor das hipóteses, um diagnóstico imanente e dependente de certo momento histórico na expectativa pelo avanço moral, mas ciente das possibilidades de desvirtuamento e do surgimento de novos arranjos que implicariam a reformulação da medida de justiça. Justamente por esse motivo, a principal função da teoria da justiça não seria a indicação de medidas concretas, mas o delineamento de uma orientação ou norte a ser observado em sua realização efetiva e à contínua avaliação. Por essa perspectiva, no lugar de

⁶⁵ Segundo o próprio autor alemão: “Esta ‘busca reconstrutiva’ nunca chegará a um fim definitivo, porque nunca poderemos ter plena certeza do que mais deve ser dado como condição social para a plena realização da liberdade social nestas esferas – cada passo bem-sucedido nestas lutas por uma melhor a institucionalização das promessas normativas inerentes revela condições adicionais para a sua plena realização” (Curty; Honneth, 2020, p. 1342, t.n.).

estabelecer cenários ideais mentalmente desejáveis, é melhor impedir as piores situações de degradação que, como já demonstrou a história, poderiam ser cominadas ao ser humano⁶⁶.

Obviamente, essa empreitada não é tão simples, pois sempre é possível a adoção de parâmetros distorcidos de dada sociedade. Aliás, como sugere Forst (2023, p. 397), deve-se suspeitar dos riscos de afirmações etnocentristas, e buscar uma concepção de progresso caracterizado por novas formas de justificação recíproca das ordens sociais e políticas, com a participação dos concernidos de tal forma que possam, por si mesmos, direcionar e impulsionar sua própria sociedade. Logo, deve estar atento aos riscos de legitimação de valores próprios e de sua imposição a terceiros, ignorando a capacidade de conformação, aperfeiçoamento e racionalização de uma sociedade por seus próprios membros.

3.1.2 PROVÁVEIS ORIGENS DO PARADIGMA DO RECONHECIMENTO

Ao lado da tendência natural do ser humano à sociabilidade, a ponto de justificar a essencialidade da sociedade para o pensamento político clássico, a filosofia hobbesiana trouxe à superfície uma segunda necessidade humana originária da vida com outras pessoas: as demandas por reconhecimento (Hont, 2015). O pilar antropológico adotado na obra *Leviatã* expunha a carência do ser humano por níveis cada vez maiores de honra e de reconhecimento (Honneth, 2010a, p. 18).

Não obstante todos os homens sejam iguais no estado de natureza e não se possa alegar suficiente vantagem de qualquer um deles, uma vez que o indivíduo mais fraco pode matar até mesmo aquele mais forte, a vida é curta e submetida a disputas constantes. A discórdia decorre (i) da competição, pois os bens são limitados e os homens atacar-se-ão, reciprocamente, em busca do maior ganho; (ii) da desconfiança, uma vez que todos vivem em total estado de insegurança e não há nenhuma garantia de adimplemento dos pactos, sendo tolo aquele que confia no outro; e (iii) da glória, tencionada pelo reforço da própria reputação (Hobbes, 1979, p. 79).

A busca pela honra e pela glória, mais que um imperativo da sobrevivência, expõe as expectativas dos indivíduos por uma posição de vantagem ou de maior influência social que seja confirmada pelos demais⁶⁷. Em resposta ao cenário de guerra do estado de natureza, o

⁶⁶Essa proposta marcada pela busca por evitar conjunturas condenáveis ao invés de idealizar cenários ambiciosos à humanidade é chamada de princípio negativo e, segundo Honneth, é a chave para entender formas alternativas de liberalismo político, como a teoria de Judith Shklar.

⁶⁷ Por isso, sustenta Hobbes (2019, p. 34): “O reconhecimento do poder é chamado de honra; e honrar um homem é conceber ou reconhecer mentalmente que esse homem está em vantagem, ou que excede em poder

contrato social e o Estado Soberano são instrumentalizados por Hobbes na tentativa de justificar uma possibilidade de estabilidade das relações intersubjetivas e de manutenção de circunstâncias de normalidade. O desejo pelo reconhecimento seria, por consequência, uma necessidade psicológica tão forte quanto as carências físicas, e incapaz de ser satisfeito sem a criação da sociedade civil (Hont, 2015). Logo, “a compreensão da política decorre da política do reconhecimento, não da política dos mercados e da cooperação econômica (entendida aqui como um nexos separado da política do reconhecimento, o que não era, como Hobbes, como todo mundo, sabia bem)” (Hont, 2015, p. 11-12, t.n.).

A partir desses elementos, infere-se ao menos duas importantes conclusões do pensamento hobbesiano: (i) todos querem receber maior deferência social, pois há uma luta pelo reconhecimento positivo diante de outros parceiros ambientais, inclusive para proteger a própria identidade, aqui concebida pelo anseio de honra e de reputação; (ii) as instituições sociais e políticas têm por desígnio não apenas conter a disputa pela autopreservação, mas viabilizar um norte útil ao reconhecimento mútuo (Jütten, 2022).

Honneth (2019, p. 26-27) se opõe à tese que Hobbes possa ser considerado o “pai” da noção de reconhecimento. Diferentemente da interpretação proposta por István Hont, no sentido de que a busca pela vida em sociedade seria uma necessidade psicológica do homem derivada da carência por destaque e honra, o herdeiro da Escola de Frankfurt defende que a filosofia hobbesiana teria deixado apenas “brechas significativas [ao reconhecimento] entre suas ideias psicoantropológicas”. Na melhor das hipóteses, seria possível encontrar espaços para uma noção branda de reconhecimento, mas ainda seria inviável afirmar que este seria o núcleo de sua filosofia. O verdadeiro pai da teoria moderna do reconhecimento, segundo Honneth (2019, p. 33), seria Rousseau, pois ele teria inovado e apresentado a ideia de que o indivíduo seria dependente da valoração dos demais parceiros sociais, embora essa noção pareça constituir uma estranha ressalva em seu pensamento entre o elemento moral e o epistêmico.

Como esclarece Rousseau (2021, p. 35), a valentia humana e o desejo de combate, nos moldes hobbesianos, seriam reclamados em circunstâncias excepcionais em face de objetos desconhecidos ou de fenômenos estranhos ao homem. Em descompasso com a realidade ordinária do estado de natureza, marcada por uma uniformidade de eventos e por uma vida de profundo isolamento, o agir intrépido hobbesiano seria aplicável apenas quando o sujeito não pudesse distinguir eventual dano físico a ser suportado, ou não fosse viável

aquele que rivaliza ou que se comprara com ele. Honrosos são os sinais pelos quais um homem reconhece o poder, ou o excesso de poder, que outro homem tem sobre o seu concorrente”.

cotejar suas capacidades ao grau de risco iminente⁶⁸. Na realidade comum desse estado natural, o ser humano comportar-se-ia independentemente das expectativas alimentadas por outros indivíduos, e sem qualquer motivo para permanecer ao lado de outras pessoas. Naquela circunstância originária, o sujeito “aspira somente ao repouso e à liberdade, só quer viver e permanecer ocioso, e nem mesmo a ataraxia do estoico se aproxima de sua profunda indiferença por qualquer outro objeto” (Rousseau, 2021, p. 102).

O processo civilizatório, em compensação, levou o ser humano à perda de sua liberdade original, à dependência a desejos estabelecidos artificialmente e ao surgimento de uma segunda natureza. A partir do momento que os indivíduos são compelidos a interagir com outros sujeitos, as expectativas externas passam a servir de referência às próprias ações, culminando em “uma ânsia incessante de admiração e prestígio” (Honneth, 2007, p. 24-25). Na filosofia rousseauiana, a luta por reconhecimento é um valor que se inicia em sociedades primitivas, quando as pessoas se reúnem para socializar e acabam por desigualar uns aos outros pela indicação do mais belo, do mais eloquente ou daquele com maior capacidade para a dança⁶⁹. A intensificação da vida em sociedade traz à tona a procura ambivalente pelo reconhecimento, pois motiva o indivíduo a empenhar-se em desenvolver os próprios talentos, e, paralelamente, provoca uma forma de amor-próprio incitado pelo luxo, pela propriedade privada e pelo desejo de distinção social, que deve ser controlado (Jütten, 2022)⁷⁰.

⁶⁸ Em Rousseau (2021), o estado de natureza não seria caracterizado pelo constante risco de sobrevivência, visto que os males seriam a exceção e o homem poderia compreender sua superioridade ao comparar-se com outros animais. Por isso, conclui que “Com tão poucas fontes de males, o homem, no estado de natureza, portanto, quase não tem necessidade de remédios, menos ainda de médicos; a espécie humana tampouco está, a esse respeito, em pior condição do que todas as outras, e é fácil saber dos caçadores se em suas incursões eles encontram muitos animais enfermos. Eles encontram vários que tiveram ferimentos consideráveis muito bem cicatrizados, que tiveram ossos e até mesmo membros rompidos e recuperados sem outro cirurgião além do tempo, sem outro regime além de sua vida ordinária, e que não estão menos perfeitamente curados por não terem sido atormentados por incisões, envenenados por drogas, nem extenuados por jejuns. Enfim, por mais útil que possa ser entre nós a medicina bem administrada, é sempre certo que o paciente selvagem, abandonado a si mesmo, nada tem a esperar a não ser da natureza; por outro lado, ele nada tem a temer, a não ser seu mal, o que torna amiúde sua situação preferível a nossa” (Rousseau, 2021, p. 38-39).

⁶⁹ “À medida que as ideias e os sentimentos se sucedem, que o espírito e o coração se exercitam, o gênero humano continua a se domesticar, as ligações se estendem e os laços se estreitam. Acostumam-se a reunir-se diante das cabanas ou em torno de uma grande árvore: o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, tornaram-se o divertimento ou antes a ocupação dos homens e das mulheres ociosos e agrupados. Cada um começou a olhar os outros e a querer ser olhado ele mesmo, e a estima pública teve um preço. Quem cantava ou dançava melhor; o mais belo, o mais forte, o mais habilidoso ou o mais eloquente tornou-se o mais considerado, e esse foi o primeiro passo para a desigualdade e para o vício ao mesmo tempo: dessas primeiras preferências nasceram, por um lado, a vaidade e o desprezo, e por outro, a vergonha e a inveja; e a fermentação causada por essas novas leveduras produziu enfim compostos funestos para a felicidade e a inocência”. (Rousseau, 2021, p. 75).

⁷⁰ “Embora a luta pelo reconhecimento possa ser destrutiva, ela também serve a um propósito positivo. As sociedades devem cultivar o desenvolvimento do *amour propre* sem permitir que ele se inflame” (Jütten, 2022, s.p., t.n.).

Haveria, em vista disso, uma diferença intrínseca entre o amor-próprio (*amour propre*) e o amor por si mesmo (*amour de soi-même*). Este último seria um sentimento natural, um impulso à autoconservação mantido por todo animal e gerador, quando mediado pela razão e pela piedade, da humanidade e da virtude nos seres humanos (Rousseau, 2021, ps. 1875). O amor por si mesmo seria uma inclinação natural benéfica por gerar, em todo indivíduo, a confiança necessária no seu próprio discernimento, em seus critérios individuais e elementares para a designação do certo e do bom (Honneth, 2023b).

O amor-próprio, inexistente no estado de natureza, é um sentimento artificial, emergente da vida em sociedade, e capaz de incitar o indivíduo a dar importância, constantemente, a elementos externos, além de apetece todo agir prejudicial mútuo praticado em face de um ser. É “a verdadeira fonte da honra” e “leva cada indivíduo a dar mais importância a si do que a qualquer outro” (Rousseau, 2021, ps. 1875). O interesse em gozar de maior honra, destaque e estima submete o indivíduo a adotar a visão e a opinião dos outros como referencial conveniente de conduta (Honneth, 2023b). Distintamente de sua primeira natureza, guiada à autodeterminação da vontade, o autointeresse experimentado na vida em sociedade torna-o dependente.

[...] o que há de pérfido nessa dependência ao julgamento alheio não é o mero fato de alguém fingir ter propriedades que não acredita ter; o que é desastroso aqui é que o *amour propre* permite que os indivíduos se iludam, porque devem poder apresentar-se não só externamente aos seus semelhantes, mas também ao seu juiz interno, como pessoas com os melhores atributos possíveis. O que um indivíduo movido pelo *amour propre* deseja não é apenas afirmação social, mas autoafirmação, isto é, uma consciência de seu próprio valor (Honneth, 2023b, p. 8, t.n.).

O diagnóstico inicial de Rousseau continua, curiosamente, atual e aplicável, ao menos em tese, à análise das mais diversas questões da contemporaneidade. O discurso de conteúdo discriminatório representa, precisamente, essa tentativa do agressor de afirmar e atender às suas demandas por amor-próprio. A mensagem registrada é um mecanismo de desespero pela afirmação de sua superioridade social e de sua titularidade de características “peculiares” que não podem, em sua mente patológica, ser encontradas em sua vítima. O agressor se ilude e vive a tensão de tentar se convencer, e, perseguindo os grupos vulneráveis e buscando pelo apoio de outros agressores com a mesma ânsia, criar a consciência de sua suposta supremacia. O autogoverno é suplantado pela percepção artificial de maior honradez ou integridade.

A feição negativa atribuída, inicialmente, à noção de reconhecimento, é amenizada na obra *Emílio*. Malgrado inexista na natureza humana uma perversidade intrínseca, Rousseau (1990) equipara o amor-próprio a um vício natural e à razão da origem das paixões rancorosas e agressivas. A criança não nasce com qualquer sinal do amor-próprio, mas em seu desenvolvimento e em sua juventude, surgem os comparativos aptos a dar nascimento a esse vício. Um vício, inclusive, que pode ser guiado pela razão e tornar-se instrumentalmente útil. Todavia, é imprescindível o cuidado inicial para evitar seu surgimento prematuro, por exemplo, quando a criança passa a fazer as coisas simplesmente para obter a atenção do outro⁷¹. Durante o crescimento, adquire-se mais força, e o único movimento natural ainda necessário é pela autoconservação. Contudo, “o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e se comparar pouco aos outros; e o que o torna essencialmente mau é ter muitas necessidades e atentar muito para a opinião (Rousseau, 1990, p. 185, t.n.). É difícil viver sozinho, e, por isso, é igualmente custoso conservar-se totalmente bom.

Aparentemente, toda pessoa vive a tensão pela aprovação dos próprios julgamentos e o esforço por estima social eleva-se à condição de um “desejo humano de ser considerado alguém aos olhos dos membros da sociedade em geral e de desfrutar de uma espécie de valor social” (Honneth, 2023b, p. 10, t.n.). Com o aprendizado do senso de igualdade e a constituição da percepção de valor próprio, pois sabe titularizar igual condição e contribuir com o outro, é possível a satisfação desse desejo por reconhecimento. O amor-próprio só assumiria um aspecto patológico e compulsivo quando a consciência da carência mútua por aceitação social é negligenciada.

No *Contrato Social*, o diagnóstico pessimista acerca da intensificação da dependência do sujeito moderno à estima de seus parceiros sociais dá espaço a uma ideia de indivíduo com um potencial robusto para a autolegislação, e beneficiado pelas interações em sociedade (Honneth, 2023b). Ao longo de suas obras, portanto, Rousseau trouxe dois motivos filosóficos que estão em contínuo e recíproco conflito: “a ideia estoíca de independência pessoal de todos os apegos externos e a ideia intersubjetiva de uma dependência profundamente arraigada dos outros” (Honneth, 2023b, p. 5, t.n.). Ao mesmo tempo que a noção de amor-próprio é utilizada para a crítica social, em especial tendo em vista a cultura da época, o autor genebrino almejou elaborar alternativas ao seu controle e evidenciou a

⁷¹ Nas palavras de Rousseau (1990, p. 111-112, t.n.): “Até que possar nascer o guia do amor-próprio, que é a razão, importa que uma criança não faça nada porque é vista ou ouvida, nada, em suma, em relação aos outros, senão o que a natureza lhe pede; e então ela não fará nada a mais que o bem”.

necessidade humana de reconhecimento intersubjetivo para constituir sua percepção de respeito, estima e acreditar em sua faculdade plena ao agir.

Embora a origem da ideia de reconhecimento permeie o pensamento de Hobbes e Rousseau, a relevância do paradigma passou a ser disseminada a partir da reatualização promovida por Charles Taylor e Axel Honneth⁷², baseada no pensamento hegeliano e de Fichte. (Jütten, 2022). Defronte às tradicionais elucubrações da teoria moral e política contemporânea, o reconhecimento assumiu a função metodológica de uma “dobradiça” explicativa e tornou-se fundamental no exame das pretensões advindas da individuação e torna-se um critério normativa fundamental à avaliação da realidade social.

Mais do que um dispositivo explicativo, esse conceito se transmutou em condição mediadora da sociabilidade e do processo de estruturação, psicológica e social, da vida humana.⁷³ Em Fichte e Hegel, as estruturas individuais de consciência e de intencionalidade são permeadas, epistêmica e motivacionalmente, pelas atitudes de outros sujeitos para a compreensão das relações consigo mesmo, com os parceiros sociais e com o ambiente, constituindo e passando a integrar o grupo mais básico do “nós” (Laitinen, Särkelä, Ikäheimo, 2015).

Em Fichte, o reconhecimento compreende o conjunto de atitudes pela qual se atribui mútua autoridade entre os indivíduos sobre as normas de interação, ou melhor, no estabelecimento e na gestão da esfera normativa partilhada socialmente e constitutiva das esferas da moralidade e do direito. A partilha da autoridade normativa leva à vinculação dos indivíduos a tais normas e os torna responsáveis em face de seus parceiros de interação. O reconhecimento é parte da estrutura ontológica básica da vida humana e necessária à qualificação ética das interações sociais (Laitinen, Särkelä, Ikäheimo, 2015).

Em comparação com a concepção deontológica de Fichte, Hegel acresce a dimensão axiológica do reconhecimento ao articular o limiar motivacional de um indivíduo à

⁷² Charles Taylor e Honneth se filiaram de diferentes maneiras ao paradigma do reconhecimento. Em Taylor, o reconhecimento está diretamente relacionado ao desenvolvimento autêntico da identidade. A identidade não é mera representação ou imagem de si e sobre si compartilhada socialmente, mas reflete a consciência constituída e mantida pelo sujeito sobre si e também em relação ao seu local de existência. Nesse sentido, a identidade “designa algo como uma compreensão de quem somos, de nossas características definitórias fundamentais como seres humanos” (TAYLOR, 2000, p. 241). Não se trata, por conseguinte, de mera escolha ou opção do sujeito, mas identificações que fixam a estrutura de escolhas daquilo que pode ser aceito ou não como valioso. O compromisso religioso, por exemplo, não apenas anuncia um vínculo do sujeito a certo grupo, mas é baliza para sua compreensão do certo, do bom, do admirável e significativo para a sua existência. A teoria honnethiana do reconhecimento, por outro lado, pode ser interpretada sob o prisma da humanidade ou da plena personalidade, ou melhor, no gozo das condições necessárias para seu pleno desenvolvimento como pessoa.

⁷³ O reconhecimento possui, na filosofia de Hegel e também de Honneth, múltiplas dimensões e funções, pois “representa um fato empírico-social, uma norma de avaliação prática e um critério hermenêutico-crítico” (Sperotto, 2022, p. 256, t.n.).

internalização do horizonte valorativo de outros sujeitos, por exemplo, com a assimilação das preocupações de cuidado, não instrumentais, nas relações de amor (Laitinen, Särkelä, Ikäheimo, 2015). Hegel sustentou uma perspectiva intersubjetiva da personalidade, com a diferenciação de esferas de reconhecimento e formas de liberdade essenciais à vida ética. Para ele, o problema da sociedade de sua época estava no aumento substantivo do particularismo individual acompanhado pelo isolamento, pela indiferença política e pelo declínio econômico (Honneth, 2007). Ademais, as instituições modernas, distintamente do proposto por Rousseau, favoreceram a obtenção de diferentes aspectos da personalidade que também orientam as diversas lutas pelo reconhecimento (Jütten, 2022).

3.2 A IDEIA DE RECONHECIMENTO PARA AXEL HONNETH E A SIMETRIA RELACIONAL

Ao longo do desenvolvimento de seu pensamento, Rousseau explorou as ambiguidades da sociabilidade humana e tentou apresentar as diferentes maneiras pelas quais a interação social afeta e amolda a personalidade dos indivíduos. Em sentido negativo, por meio da noção de amor-próprio, o desejo de reconhecimento reflete o orgulho e a dependência pelo prestígio, na tentativa incessante de sobressair-se em relação ao outro. Essa dependência, em último grau, constituiria uma forma de escravidão⁷⁴ (Hirvonen, 2023).

Com a obra *Emílio*, Rousseau complementa seu diagnóstico e apresenta a noção positiva do reconhecimento, pois o amor-próprio passa a ser uma paixão inevitável e neutra que pode ser moldada pela educação⁷⁵ em prol da autossuficiência, no sentido de evitar o desenvolvimento de maus hábitos, como a busca excessiva pelas comparações sociais. Inclusive, passa a admitir que “o amor-próprio pode ser satisfeito através do respeito mútuo saudável e socialmente útil” (Honneth, 2019, p. 181, t.n.).

Distante da dualidade rousseauiano, Honneth acredita que a dependência derivada do amor-próprio seria a manifestação de “formas patológicas e descontroladas de um impulso, inofensivo em si mesmo, que nos leva a buscar aceitação e respeito social” (Honneth, 2019, p. 181, t.n.). Com base no modelo explicativo hegeliano do desenvolvimento moral da sociedade, Honneth atribuiu ao reconhecimento uma função constitutiva e buscou reconstruir os

⁷⁴ Vale lembrar também que, por mais que superasse os desejos naturais, esse vício da vida social não resultaria na imediata desigualdade massiva, pois esta só surgiria em conjunturas mais acentuadas, com o aumento dos efeitos negativos do amor-próprio em decorrência da divisão do trabalho e a instituição da propriedade privada. Quanto mais complexas as sociedades, maior é a dependência e o estímulo à desonestidade (Hirvonen, 2023).

⁷⁵ Em termos simples, “A educação começa a partir da exploração da ignorância de Emílio, mas cresce no sentido de ele assumir total responsabilidade pela sua própria vida. Quando a manipulação se torna transparente, a relação muda para uma relação baseada no ‘reconhecimento totalmente igual ou simétrico’” (Hirvonen, 2023, p. 115, t.n.).

princípios normativos subjacentes às práticas e instituições sociais, bem como identificar as demandas normativas que superam a ordem vigente e são elementares à viabilização de uma concepção formal de vida boa (Jütten, 2018). Para ele, somente pela interação com seus pares sociais que o indivíduo pode compreender quem é, e adquirir os atributos essenciais à vivência ativa e engajada no mundo. Em termos simples, “os humanos se tornam o que são apenas através do reconhecimento social” (Hirvonen, 2023, p. 117, t.n.). Não se trata de buscar a glória, a honra ou a admiração dos pares sociais, mas de ser visto como um parceiro apto a ser cuidado, respeitado e estimado como membro da mesma sociedade. Assim, “somente reconhecendo mutuamente a autoridade de cada um para julgar a legitimidade das normas partilhadas é que criamos as condições que permitem a coexistência humana normativamente regulada” (Honneth, 2019, p. 198, t.n.). Mas, afinal, o que é exigido para uma interação ser, verdadeiramente, um ato de reconhecimento?

Circulando entre os planos normativo e psicológico, Honneth (2014) estabeleceu que o reconhecimento é “atitude moral”⁷⁶ fundante das interações da vida social. A atitude não é qualquer tipo de ação, ou melhor, qualquer evento ou agir no mundo natural, pois na verdade compreende expressões, externalizações ou formas de relação acompanhadas por uma intencionalidade própria de um sujeito em relação a algo. Assim, a depender da forma de interação, das atitudes direcionadas a outras pessoas, a si mesmas e ao mundo circundante, essas atitudes influenciam, condicionam e se constituem reciprocamente. As atitudes são combinadas e geram emoções, sensações e até mesmo estados não intencionais (Ikäheimo, 2022b).

Enquanto uma ocorrência ordinária do convívio em sociedade, o reconhecimento baseia-se em quatro premissas: (i) há uma afirmação positiva de singularidades de indivíduos ou de seus grupos sociais; (ii) por se tratar de um ato, não de mera declaração, enunciação ou retórica, exige condutas e comportamentos coincidentes com a expressão normativa direcionada ao reconhecido, garantindo assim sua credibilidade; (iii) não é um acaso das interações sociais ou resultado paralelo de outros interesses empreendidos no mundo social, pois esse ato moral sustenta desígnios próprios; (iv) é, pela óptica conceitual, um gênero que pode albergar formas particularizadas de comportamento a depender da esfera de autorrelação.

⁷⁶ Comparativamente a Honneth, Butler (2016) não reduz o reconhecimento à noção de atitude moral. Para ela, o trabalho da psicanalista Jessica Benjamin deixa claro que o reconhecimento é um processo. Em suas palavras, “Não é a simples apresentação de um sujeito por outro que facilita o reconhecimento do sujeito que se apresenta a si mesmo pelo Outro. Trata-se, antes, de um processo que se inicia quando o sujeito e o Outro entendem que estão refletidos um no Outro, mas onde este reflexo não resulta em um colapso de um no Outro (através de uma identificação incorporativa, por exemplo) ou uma projeção que aniquila a alteridade do Outro.” Por consequência, pode ser entendido como um ideal normativo que orienta a prática clínica.

Por isso, objetivamente, o reconhecimento é uma postura prática direcionada à afirmação de outro indivíduo ou grupo em atendimento a um propósito específico.

Reconhecer alguém [...] significa então perceber nele [no indivíduo ou grupo defrontante] uma peculiaridade de valor que nos motiva intrinsecamente a não mais nos comportar de forma egoísta mas, ao contrário, conforme aos propósitos, vontades ou carecimentos daquela outra pessoa. Com isso, torna-se claro que o comportamento de reconhecimento tem de representar um agir moral, uma vez que ele se deixa determinar pelo valor de outras pessoas; na consideração [*Einstellung*] do reconhecimento, o comportamento não se orienta pelos próprios propósitos mas, ao contrário, pelas peculiaridades valorativas do outro (Honneth, 2014, s.p.).

A ideia honnethiana de reconhecimento está estruturada na atribuição simétrica e mútua de influência normativa, e distancia-se de propostas meramente atributivas ou do tratamento unilateral. O foco em sua construção não está na reação avaliativa a traços pessoais do outro indivíduo, mas em seus reflexos para a fixação de uma esfera de exercício de sua autonomia e liberdade⁷⁷. Assim, “a relação de reconhecimento representaria uma estrutura do Nós caracterizada pela ação conjunta de autolimitação da liberdade, que pode ser seguida pela ação conjunta no forte sentido de discussão das normas que regulam a própria relação” (Sperotto, 2022, p. 260, t.n). Há, por isso, uma exigência robusta de simetria e mutualidade, não só no ato em si, mas também na posição relacional dos interlocutores sociais.

A exigência de mutualidade normativa implica algumas restrições à caracterização dos atos de reconhecimento, pois: (i) não bastaria a mera valorização de características dos reconhecidos, pois essa medida pode gerar um falso reconhecimento, por exemplo, derivado de reações de culpa ou de outros elogios recebidos; (ii) não é um ato puramente atributivo, no sentido de seu conteúdo ser definido exclusivamente pelo agente reconhecedor e independente de um elemento próprio do reconhecido, porque o reconhecimento seria limitado a operacionalização hierárquica do poder; (iii) toda interação interpessoal não resulta, necessariamente, em relações de reconhecimento, uma vez que esse contato deve estar norteado pela igualdade e gerar um espaço mútuo de expressão e liberdade entre os participantes (Sperotto, 2022).

O reconhecimento, nesse sentido, é o referencial delimitador das relações do indivíduo consigo mesmo. Em termos simples, ao ser respeitado também se define o autorrespeito, e ao ser estimado delimita-se a autoestima, “o feedback denegridor sobre as próprias habilidades está relacionado a um sentimento internalizado de incapacidade, as

⁷⁷ Sperotto (2022, p. 262, t.n.): “Somente quando tal (re)conhecimento é dado posso impor limitações à minha própria liberdade e adaptar minha postura aos traços avaliativos que descubro como característicos do outro”.

humilhações vivenciadas estão relacionadas a um sentimento de inferioridade, e assim por diante” (Laitinen, 2010, p. 320-321, t.n.). Do mesmo modo que é delineado por interações horizontais, o reconhecimento é influenciado pela forma como são constituídas as relações verticais, como da vida de um indivíduo em relação às instituições viventes em determinada sociedade.

Contudo, a exigência de simetria normativa poderia reclamar, ao menos em tese, que todas as pessoas tivessem o mesmo status de estima e reconhecimento social. Ao longo de sua obra, Honneth não sustenta que todos mereçam ou tenham por direito o mesmo status de estima ou admiração. Na verdade, o autor alemão promove o reconhecimento à exigência nuclear à autorrealização de todo ser humano, sem definir um grau mínimo ou tido como suficiente.

Sua reflexão é imanente e historicamente situada. Logo, Honneth busca identificar na realidade comunitária as reivindicações por reconhecimento e sua progressiva admissão pelas instituições. O grau de reconhecimento não é um bem a ser dividido idealmente, em partes iguais, a todas as pessoas, mas uma condição necessária adquirida paulatinamente, como conquista da luta promovida pelos movimentos sociais, para a ampliação das estruturas que permitam que as pessoas, em meio às diferenças, possam se realizar, concretizar seus planos autênticos de vida e exercer plenamente sua liberdade. Para ele, “as pessoas dependem do reconhecimento dos outros para poderem realmente ser quem ou o que são ou querem ser” (Lepold, 2019, p. 248, t.n.).

Obviamente, com o passar do tempo, a problematização de novas injustiças e a identificação de carências a serem supridas institucionalmente nas diversas esferas normativas resultam em novos pleitos, em novas lutas e na conquista de novas condições de vida. Dentre as esferas de reconhecimento, provavelmente, a relativa à estima é a marcada por maiores lutas pela justificação da igualdade de valoração e por conflitos culturais na tentativa de ampliar o horizonte axiológico que serve de referencial avaliativo.

Como lembra Scanlon (2018, p. 26-28), há formas de desigualdade de status, como em sociedades baseadas na discriminação étnica, racial e sexual, que são patentemente reprováveis. Em tais casos, injustificadamente, grupos tornam-se inelegíveis ao gozo de oportunidades e à fruição de bens associativos valiosos em decorrência do seu nascimento, pela visão difundida de inferioridade no ambiente relacional ou por tantas outras causas arbitrárias que os privam de se relacionarem com os outros pares sociais como iguais. Contudo, o caráter questionável das desigualdades ou a deseabilidade da igualdade de status

dependem dos valores prevalecentes na referida sociedade, pois a forma pela qual está organizada leva os indivíduos a quererem certas coisas.

Mesmo em uma sociedade em que os vetores discriminatórios e as posições de privilégio são eliminadas, podem emergir objeções à desigualdade, uma vez que cargos e posições desejáveis por toda a sociedade podem gerar uma animosidade entre seus membros, um desejo por desenvolver aptidões específicas e a convicção de que apenas algumas coisas possuem real relevância. A eliminação de tantas outras coisas que podem ser igualmente valiosas se dá por um erro de avaliação (Scanlon, 2018, p. 28-29). O caráter criticável da meritocracia depende, nessa medida, que seus membros sobrevalorizem tipos específicos de realização e de sucesso que são recompensados pelo sistema vigente. Afinal, o mérito e o talento são dependentes das instituições, pois capacidades específicas são exigidas dos indivíduos para alcançar o êxito e serem recompensados pelas instituições.

Refletindo a questão da desigualdade relacional, Scanlon evidencia que a hierarquia questionável e o senso de superioridade de alguns (e desprezo por outros indivíduos vistos como inferiores) não são derivados da meritocracia em si, mas do erro de avaliação que induz a maioria dos indivíduos a valorizarem apenas certas aptidões e realizações, satisfazendo-se ao obtê-las e acreditando que isso os torna superior em comparativo com os demais. Em suma, “Separar o reconhecimento do valor das capacidades e realizações dos sentimentos de superioridade e inferioridade é dificultado pelo papel que estas capacidades desempenham nas atividades quotidianas das pessoas e nas suas relações entre si” (Scanlon, 2018, p. 35, t.n.). Os danos da desigualdade de status, por consequência, poderiam ser reduzidos se os grupos deixassem de se comparar, porém é algo pouco provável. Por isso, um “ambiente em que se é levado a ver uma pluralidade de vidas como tendo valor é outra parte do tipo de oportunidade que todos deveriam, idealmente, ter” (Scanlon, 2018, p. 35, t.n.).

Por vias diferentes, Scanlon e Honneth acabariam por convergir no diagnóstico social. Nem toda desigualdade é inerentemente questionável, por exemplo, quando se ponderam habilidades e aptidões. A dificuldade emergiria da maneira como os cidadãos introjetam os preceitos institucionais⁷⁸. Diferentemente de Scanlon, que adota o método analítico para desvelar a tensão inerente aos comparativos sociais, Honneth reconstrói os pleitos normativos a ponto de identificar a irracionalidade assumida pelo arranjo social com a naturalização de percepções puramente individualistas e egocêntricas na conjuntura capitalista moderna. A

⁷⁸ Em sua leitura mais atual, Honneth “identifica três sistemas de ação ou instituições relacionais: as esferas institucionais das relações pessoais, das ações nas economias de mercado e da esfera pública política” (Melo, 2020, p. 84). Essas três esferas são minuciosamente exploradas em sua obra *O Direito da Liberdade*.

simetria não equivale, por essa óptica, a total eliminação das desigualdades de estima, mas na viabilização de condições estruturais a fim de que todos possam realizar distintas formas de vida por um agir refletido e autêntico ou, na luta pelo reconhecimento, incitarem novas valorações por concepções de vida ainda não são estimadas.

Com a mutualidade, as práticas de reconhecimento passam a exigir, necessariamente, a bilateralidade. Isso significa que “o ego tem de reconhecer o alter como um reconhecedor para que as opiniões do alter possam contar como reconhecimento do ego”. Ao aceitar essa condição, por consequência lógica, limita-se o raio de incidência dos atos de reconhecimento, pois só reconhecedores poderão também ser reconhecidos e só os atributos admitidos pelos reconhecedores também poderão servir de referencial ao reconhecimento.

3.2.1 A DINAMICIDADE DO RECONHECIMENTO NO PROCESSO DE SOCIALIZAÇÃO

Para a teoria do reconhecimento, a individuação do sujeito, ou seja, a compreensão de quem é e a singularização da própria personalidade, é decorrente da interação no mundo social, e, por consequência, resultante de uma base intersubjetiva e relacional. O indivíduo interage com outros sujeitos e passa a relacionar, paulatinamente, a “postura afirmativa, motivadora e reafirmadora de seus parceiros de interação, com sua própria realização de experiências ainda não sistematizadas”, formando camadas de autorrelação positiva que constituem o núcleo da personalidade de cada pessoa (Honneth, 2013a, p. 62).

O comportamento humano experimentado com outros parceiros sociais serve, simultaneamente, de base e de estímulo para a conscientização do indivíduo quanto à própria subjetividade, pois sua condição de sujeito nas interações depende da compreensão do significado social inferido de suas ações. Em outros termos, o indivíduo somente tomará ciência do significado intersubjetivo de uma ação quando for capaz de desencadear, em si mesmo, a reação manifestada por outro sujeito diante de seu comportamento (Honneth, 2009a, p. 128-129). É pelo desenvolvimento desta consciência de si a partir da compreensão do significado evidenciado pelo outro, diante de seu agir, que torna possível ao sujeito “considerar-se a si mesmo como um objeto social das ações de seu parceiro de interação”. (Honneth, 2009a, p. 130)⁷⁹.

⁷⁹ Para Honneth (2009a, p. 131), a concepção intersubjetiva de autoconsciência significa que “um sujeito só pode adquirir consciência de si mesmo na medida em que ele aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa”.

O modelo hegeliano de intersubjetividade, presente no pensamento de Honneth, evidencia o crescimento ordenado da moralidade alicerçado na infraestrutura das relações sociais, pois “somente aproveitando a perspectiva dos outros em si mesmo [o indivíduo] pode começar a desenvolver uma sensação de quem é, das crenças, desejos, necessidades, inclinações, valores e ideais de alguém”⁸⁰ (Zurn, 2015, p. 27, t.n.).

Portanto, sem a reação do parceiro social, o indivíduo não teria perspectiva suficiente para a definição dos significados do próprio comportamento; ou melhor, não poderia imputar a si uma percepção diante da ausência de um meio que viabilizasse esse entender. Essa percepção, obtida a partir da segunda pessoa, não apenas possibilita compreender os comportamentos (ações e reações), mas também é fonte de reivindicações normativas. Em termos claros, “as reações comportamentais com que um sujeito tenta influir sobre si mesmo, no papel de seu parceiro de interação, contêm as expectativas de seu ambiente pessoal” (Honneth, 2009a, p. 133), permitindo o avanço da autoimagem para um quadro de referência de padrões generalizados de comportamento social.

Conforme clarifica Honneth (2013a), o núcleo da personalidade da criança é formado em camadas positivas de autoafirmação advindas deste movimento de ação e reação do processo de socialização que, analiticamente, se diferencia em estágios caracterizados pela ampliação da capacidade de autonomia, pelo aumento quantitativo de parceiros de interação, e pelo aperfeiçoamento da própria noção de agente e membro competente no ambiente social.

No primeiro estágio de socialização, a criança precisa aprender que as necessidades e desejos fazem parte dela mesma e podem ser coordenados. Pela explicação de Mead, retomada por Honneth (2009a, p. 134), “na etapa do play, do jogo dos papéis, a criança se comunica consigo mesma imitando o comportamento de um parceiro concreto da interação, para depois reagir a isso complementarmente na própria ação”. Por isso, a partir da interação bem-sucedida com seus pais, parceiros sociais de referência primária, marcada por um comportamento de cuidado e de zelo, a criança consegue internalizar a segurança inerente ao atendimento das próprias carências⁸¹.

⁸⁰ Para Silva (2021, p. 144): “[...] a livre formação de uma personalidade autônoma e individuada não ocorre no isolamento, em operações de consciência realizadas de forma monológica e autocentrada, mas, sim, em relações sociais de aprendizagem mútua, nas quais o sujeito é levado a reconhecer em seus parceiros de interação as mesmas qualidades de autonomia e individuação que reclama para si mesmo. [...] o indivíduo autônomo não existe previamente às interações sociais nas quais toma parte, mas se constitui e se transforma mediante relações de reconhecimento recíproco travadas em seu interior”.

⁸¹ A matriz psicanalítica de Winnicott, de cariz relacional, torna saliente o impacto de interações e experiências positivas vividas pelas crianças. Traz, portanto, uma perspectiva distinta de explicações psicanalíticas precedentes que se concentram nas tensões intrapsíquicas, pulsões libidinosas e suas formas internalizadas de controle.

Em um segundo estágio de socialização, “os padrões socialmente generalizados de comportamento de todo um grupo devem ser incluídos na própria ação como expectativas normativas, exercendo uma espécie de controle” (Honneth, 2009a, p. 134). Assim, desenvolve-se uma compreensão do próprio papel, tendo em vista determinado contexto em que a ação está organizada funcionalmente. Nesse momento, a criança passa a dirigir sua ação a partir de regras originadas das expectativas manifestadas, genericamente, pelos parceiros sociais. Há, em termos amplos de socialização, uma introjeção das normas de conduta advindas das reivindicações comportamentais de outros companheiros, e, de igual modo, o sujeito percebe-se enquanto membro de determinada conjuntura de interação e cooperação (Honneth, 2009a).

Pela perspectiva da psicologia do desenvolvimento, retomando os ensinamentos de Piaget, as brincadeiras e o entrosamento lúdico com outras crianças permitirão a introjeção de experiências constitutivas de uma noção de respeito, ou melhor, “uma autorrelação positiva adicional, para além da autoconfiança, que consiste na consciência elementar de ser considerada aos olhos dos outros como um ser responsável” (Honneth, 2013a, p. 63). Durante as brincadeiras, a capacidade de julgamento do indivíduo é percebida, pelos seus pares, como digna de confiança ou com certa relevância. A assimilação das normas sociais não permite tão somente o aprendizado da noção de obrigações, mas a apreensão da própria condição de pessoa titular de direitos. Essa autorrelação prática integra o indivíduo a uma concepção genérica de pessoa e assegura, socialmente, o valor de sua identidade. Retomando Hegel, Honneth (2009a, p. 138-139) enfatiza:

[...] reconhecer-se reciprocamente como pessoa de direito significa que ambos os sujeitos incluem em sua própria ação, com eleito de controle, a vontade comunitária incorporada nas normas intersubjetivamente reconhecidas de uma sociedade. Pois, com a adoção comum da perspectiva normativa do “outro generalizado”, os parceiros da interação sabem reciprocamente quais obrigações eles têm de observar em razão ao respectivo outro; por conseguinte, eles podem se conceber ambos, inversamente, como portadores de pretensões individuais, a cuja satisfação seu defrontante sabe que está normativamente obrigado. A experiência de ser reconhecido pelos membros da coletividade como uma pessoa de direito significa para o sujeito individual poder adotar em relação a si mesmo uma atitude positiva; pois, inversamente, aqueles lhe conferem, pelo fato de saberem-se obrigados a respeitar seus direitos, as propriedades de um ator moralmente imputável.

A mesma noção embrionária de dignidade e autorrespeito passa a ser reforçada no convívio com familiares e outros indivíduos próximos que demonstram a relevância do próprio indivíduo, e de seus julgamentos e convicções, na tomada de decisões e no

direcionamento do agir. Para que possa sustentar pleitos no ambiente social em igual posição, o indivíduo deve alimentar uma imagem de si mesmo “como a fonte legítima de razões para agir” (Anderson, Honneth, 2011, p. 90). Recorda Honneth (2009a, p. 139) que “a relação jurídica de reconhecimento é ainda incompleta se não puder expressar positivamente as diferenças individuais entre os cidadãos de uma coletividade”.

Por isso, no terceiro estágio, paralelamente à aquisição das noções iniciais de autorrespeito, o indivíduo passa a interagir e a adquirir consciência da importância de suas qualificações, capacidades físicas e intelectuais. O pensamento de Mead já anunciava uma tensão entre a vontade comunitária internalizada, a partir da noção de sujeito de direito, e as reivindicações internas de individualização que procuraram incorporar às normas convencionadas elementos axiológicos para a ampliação do reconhecimento jurídico (Honneth, 2009a).

Em outros termos, os sujeitos buscam incessantemente a expansão do conteúdo das normas sociais para a garantia de maior reconhecimento jurídico e o alargamento do espaço de liberdade para o exercício da autonomia pessoal (Honneth, 2009a)⁸². Pela reivindicação de ampliação do substrato de reconhecimento jurídico e consequente alargamento do limiar axiológico disponível, o sujeito objetiva a acomodação do processo de particularização do indivíduo que resulte numa evolução social e no ganho de autonomia pessoal que conduz a dois efeitos: (i) dilata-se o espaço de liberdade individual com a amplificação de direitos que já possuíam; (ii) o conjunto de direitos já reconhecidos em uma comunidade passa a ser titularizado por uma esfera mais ampla de pessoas. Em outras palavras, “a comunidade se ‘amplia’ no sentido social de que são incluídos nela um número crescente de sujeitos pela adjudicação de pretensões jurídicas” (Honneth, 2009a, p. 146).

Os valores abstratamente compartilhados por uma coletividade e designativos dos fins comuns da comunidade servem de suporte para a avaliação, pelo sujeito, da forma de vida individualmente definida. De forma mais específica, “só no horizonte de valores partilhados em comum ele é capaz de conceber-se a si mesmo como uma pessoa que se distingue de todas as demais ao trazer uma contribuição, reconhecida como única, para o processo de vida social” (Honneth, 2009a, p. 149). A reivindicação de estima, nesse sentido, dinamiza esse quadro limitador da identificação individual da relevância da própria vida para determinada

⁸² “[...] em toda época histórica acumulam-se novamente antecipações de relações de reconhecimento ampliadas, formando um sistema de pretensões normativas cuja sucessão força a evolução social em seu todo a uma permanente adaptação ao processo de individuação progressiva” (Honneth, 2009a, p. 143-144).

comunidade, ou melhor, a noção de importância única a ser interiorizada na constituição da autoestima.

O reconhecimento não está limitado ao plano intersubjetivo ou ao significado estabelecidos entre pessoas, mas reverbera no plano institucional quando se pondera a contribuição das estruturas sociais à concretização do reconhecimento, visto que “as práticas e regulações institucionais também podem conter determinadas representações que dispõem sobre quais valores peculiares do homem especificamente devem obter reconhecimento”⁸³ (Honneth, 2014, s.p.).

As atitudes de reconhecimento exercem, nesse quadro, dupla função: uma psicológica e outra ontológica. No plano da psique, as vivências de reconhecimento sadio permitem o desenvolvimento de atitudes positivas em relação a si mesmo, essenciais à autorrealização e ao seu florescimento enquanto ser humano. A ausência ou o falso reconhecimento resultariam em um estado de deficiência da psique individual devido à carência de condições facilitadoras da autorrealização. Na esfera do “ontológico social”⁸⁴, as vivências de reconhecimento constituem a infraestrutura social ou interpessoal de integração, e são responsáveis pela singularização de sociedades e comunidades em detrimento de outras conformações que se caracterizam pela convivência mecânica ou pela simples agregação de sujeitos isolados (Ikäheimo, 2009).

Ademais, a teoria formal da vida boa de Honneth, pelo uso da ideia de reconhecimento, visa examinar, normativamente, em que grau as instituições mais básicas possibilitam o amadurecimento, desenvolvimento e a conservação das estruturas psicológicas indispensáveis à autorrealização dos indivíduos, e ao seu florescimento subjetivo significativo (Laitinen, Särkelä, Ikäheimo, 2015). Ainda assim, é essencial aprofundar e entender a dinâmica das esferas de reconhecimento e os efeitos originados por atos de desrespeito.

3.2.2 ESFERAS DE RECONHECIMENTO E CONSEQUÊNCIAS DO DESRESPEITO

Para o aprofundamento explicativo, Honneth faz recurso aos estudos da psicanálise, em particular de Donald W. Winnicott e Jessica Benjamin, no sentido de evidenciar a primeira

⁸³As instituições não promovem necessariamente comportamentos intencionais de reconhecimento, mas veiculam determinadas imagens dos indivíduos que servem a assimilação do reconhecimento em consolidação. Para ilustrar, recorda Honneth (2014, s. p.), “as regulações que estabelecem a remuneração, o seguro saúde ou as férias de trabalhadores em alguns ramos espelham formas de reconhecimento específicas, batalhadas no interior da sociedade”

⁸⁴A expressão “ontológico social” é utilizada por Ikäheimo como referência ao âmbito hegeliano do “espírito”, ou seja, daquilo que é próprio do ser humano e de seu mundo da vida e se difere do ambiente natural e da vida enquanto meros animais.

interação de reconhecimento, desenvolvida ainda quando bebê, que permite a afirmação positiva de si a ser reforçada em todas as relações afetivas posteriores. Após seu nascimento e durante os meses iniciais de vida, a criança mantém total dependência da assistência da mãe, e isso torna possível criar uma circunstância de simbiose total. Há uma interação tomada, predominantemente, pela indiferença intersubjetiva tanto para a criança como para a mãe⁸⁵. O bebê interpreta, em certos momentos, o comportamento de cuidado da mãe como se fosse uma expressão de sua onipotência, e, por consequência, não consegue distinguir a existência de dois indivíduos que interagem intersubjetivamente. A mãe, por sua vez, concentra-se nas necessidades da criança e todas suas reações passam a ser referencial ao contínuo agir (Honneth, 2009a, p. 163-165)⁸⁶.

As carências do bebê serão vivenciadas psicologicamente pela mãe como necessidade própria, em particular pela impossibilidade de a criança expressar comunicativamente suas demandas físicas e emocionais. Contudo, essa simbiose não pode ser sinônimo de fusão total, mas equivalente a estar sintonizado com o outro. Mesmo pequena, a criança deve se diferenciar em algum grau dos outros, caso contrário não será possível participar dos jogos de sintonização, e essa indiferença equivaleria a estar sozinho (C. Fred, 2019, p. 68).

Paulatinamente, a mãe e o bebê ganham independência. A genitora precisa voltar às atividades habituais e dar atenção a outros agentes sociais, como os demais integrantes da família, enquanto o bebê passa a ficar maiores períodos sozinho, e passa a reconhecer a mãe e o ambiente como elementos fora de seu controle onipotente. A interação passa a ser marcada por uma “dependência relativa”, e os sujeitos passam a identificar a subjetividade pertencente a cada um. A criança, por meio de manifestações agressivas, testa a mãe e outros objetos da realidade independente de si. A mãe continua a lhe prover suas necessidades, mesmo diante de atos lesivos, e isso permite à criança amá-la em consonância com sua autonomia (Honneth, 2009a, p. 168-169)⁸⁷.

Resistindo a esses atos, a mãe compreende a oposição dos interesses do filho aos próprios anseios, e, por conseguinte, sua independência. É dessa tensão entre estar só e estar

⁸⁵ Em sua explicação inicial, Honneth explica a primeira fase do desenvolvimento infantil como um estado de fusão ou simbiose total. Contudo, tal interpretação dos textos de Winnicott foi sujeita a críticas e o pensador alemão acabou por reformulá-las. Assim, passou a concordar que não havia um estado permanente de simbiose total entre o bebê e a mãe, apenas momentos interpolados.

⁸⁶ “[...] ambos os sujeitos estão incluídos inicialmente, por meio de operações ativas, no estado do ser-um simbiótico, eles de certo modo precisam aprender do respectivo outro como eles têm de diferenciar-se em seres autônomos” (Honneth, 2009, p. 165).

⁸⁷ A criança, ainda nessa fase, estabelece vínculos afetivos com objetos, em substituição à mãe, para dar continuidade à percepção de onipotência sobre a realidade (Honneth, 2009a, p. 170).

em um estado simbiótico que os sujeitos adquirem uma consciência de si, e, quando desenvolvida de maneira bem-sucedida, permite o incremento da autoconfiança. A autoconfiança representa, nesse sentido, um produto resultante da experiência intersubjetiva do amor que abrange não só a segurança afetiva, mas também uma manutenção da estabilidade no atendimento das carências biológicas e emocionais do indivíduo que serve de pressuposto às outras interações sociais. Em termos simples, a esfera do amor, caracterizada pela individuação mútua resultante do empenho afetivo e do sucessivo rompimento do estado simbiótico, proporciona a afirmação da autonomia e da independência individual⁸⁸ que serve de apoio elementar à vida pública⁸⁹ (Honneth, 2009a, p. 170-175).

A esfera das relações jurídicas emerge com uma utilidade complementar, visto que a dinâmica das relações afetivas primárias não permite o autoentendimento de si em face do outro generalizado; ou melhor, defronte uma coletividade abstrata. Nesse novo momento do processo de socialização e de individuação, a criança percebe sua condição de sujeito de direito ao entender o conjunto de obrigações a serem respeitadas em benefício de seus parceiros sociais (Honneth, 2009a, p. 179). Esse fato assegura, na mesma medida, o resguardo social de parte dos próprios anseios e a constituição de concepção limitada de dignidade.

Seguindo Hegel, Honneth (2009a, p. 181) destaca que o status social não pode ser concebido tão somente pelo conjunto de direitos e obrigações partilhados assimetricamente na vida pública, mas por um sistema jurídico que é “expressão dos interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade, de sorte que ele não admita mais, segundo sua pretensão, exceções e privilégios”.

Essa particularidade revela as dificuldades argumentativas de Waldron na fundamentação da ideia de dignidade, pois não foi o status de nobreza expandido a todos os seres humanos, mas foi a substituição da fonte de fundamentação⁹⁰ do direito moderno que impediu a justificação de privilégios ou a diferenciação de classes sociais. O reconhecimento jurídico não se operacionaliza, por consequência, em atitudes afetivas, a exemplo da primeira

⁸⁸“Toda relação amorosa, seja aquela entre pais e filho, a amizade ou o contato íntimo, está ligada, por isso, à condição de simpatia e atração, o que não está à disposição do indivíduo” (Honneth, 2009a, p. 176).

⁸⁹ Bem lembra Melo (2020, p. 84): “As relações pessoais (compostas pelas relações de amizade, de intimidade e da família) formam o primeiro âmbito de ação social a ser considerado pela reconstrução normativa das práticas relacionais em que a liberdade individual se encontra institucionalizada. Elas são caracterizadas pelo desinteresse, compromisso pessoal e cuidado, sempre medidos, como no caso das outras esferas, pelas condições de reconhecimento recíproco e livre cooperação entre seus membros. Uma formação isenta de coerção e reflexiva na primeira esfera ajuda à disposição motivacional nas outras duas esferas, tanto na cooperação reflexiva do mercado quanto na participação política”.

⁹⁰A ordem jurídica desprende-se das tradições e conforma-se à fundamentação normativa.

esfera do amor, mas da lógica puramente cognitiva em que está em jogo a “avaliação gradual de propriedades e capacidades concretas” (Honneth, 2009a).

A noção de respeito universal, em Ihering, e orientada pela fórmula do imperativo categórico kantiano, reflete o tratamento indiscriminado de todo ser humano como um fim em si mesmo, e é incompatível com qualquer garantia de maior ou menor estima a partir de suas propriedades pessoais (Honneth, 2009a, p. 184). O exercício desta obrigação normativa pressupõe duas operações cognitivas: (i) cultivar um entendimento moral do que deve ser feito perante outros sujeitos autônomos; (ii) manter uma interpretação da conjuntura em concreto orientadora do tratamento diante da condição de ser humano daquele indivíduo. A tentativa contínua de afirmar socialmente as pretensões jurídicas individuais expõe também uma ampliação das propriedades caracterizadoras de pessoas moralmente imputáveis, e para a participação na formação da vontade racional, logo, permite o desenvolvimento de sua noção de autorrespeito (Honneth, 2009a).

O direito revela sua importância nas práticas sociais por duas dimensões: (i) garante o acesso a bens e a oportunidades específicas mantidas pelo ordenamento, por exemplo, o bem-estar sustentado por direitos sociais de assistência à saúde; (ii) espelha um valor simbólico ao registrar o pleno pertencimento a uma comunidade política (Seglow, 2009, p. 63-65). Numa leitura comum, os direitos proporcionariam os recursos necessários à efetivação de objetivos e planos de vida, mas em Honneth o gozo de direitos conferiria uma consciência relativa à própria condição de agentes morais ao ser considerado pelo agir dos demais membros de certa comunidade. O retrocesso na esfera do direito, por exemplo, quando um governo totalitário retira direitos políticos e institui medidas opressoras com fundamento num discurso reacionário, implicaria obviamente a diminuição do autorrespeito (Seglow, 2009).

De acordo com Seglow (2009), Honneth parece superestimar a capacidade do direito de incitar o surgimento e o aperfeiçoamento do autorrespeito. O filósofo alemão não teria ponderado que os direitos consolidados ou normalizados possuem um potencial menor de despertar o autorrespeito comparativamente a tempos de luta política por tais condições jurídicas. Para exemplificar, pode-se pensar na capacidade de afirmação do autorrespeito advindo do direito de casar-se civilmente. Embora sempre algum grau de autorrespeito seja provocado, a admissão recente do casamento de pessoas do mesmo sexo deve, provavelmente, gerar uma consciência maior de autorrespeito lastreada pela ordem jurídica do que a situação normalizada, no exercício do casamento, por pessoas de sexos distintos.

Adicionalmente, o pleito por consideração moral pelos parceiros sociais é apenas uma fração constitutiva do autorrespeito, tendo em vista que a dinâmica interacional dos

cenários institucionais constituídos fora da seara estatal, por exemplo, empresas, associações civis, ONGS e instituições religiosas, podem ser promissoras ao autorrespeito. Esses ambientes “permitem que os membros desempenhem as modalidades de respeito – exercendo a responsabilidade, fazendo reivindicações e cumprindo apenas os deveres – mais comumente do que os direitos” (Seglow, 2009, p. 72-73, t.n.). A vida no ambiente institucional, não somente público estatal, já proporciona interações para pleitear equivalente consideração moral por concidadãos e condições mais amplas para se relacionarem consigo mesmos como agentes dignos de respeito (Seglow, 2009).

Com base no conceito de “eticidade” de Hegel, em seus escritos de Jena, e na noção de institucionalidade da divisão cooperativa do trabalho de Mead, Honneth explora uma terceira esfera de reconhecimento caracterizada por um tipo de respeito social resultante do valor positivo imputado às qualificações concretas dos indivíduos sob a luz do feixe axiológico compartilhado socialmente⁹¹. Enquanto o direito intermedeia a singularização de atributos universais dos seres humanos, a estima social move-se em sentido oposto como recurso de afirmação das diferenças dos sujeitos com anseios universalizantes e em virtude da porosidade do quadro simbólico de estruturação cultural de certa sociedade.

Essa última dimensão pressupõe a consistência estabelecida entre o indivíduo e os padrões culturais existentes. Em sentido assemelhado ao “respeito pela avaliação” de Darwall, não se considera a avaliação positiva decorrente do pertencimento à categoria humana, mas por ser portador de características aderentes aos valores presentes em normas sociais imperantes. Em termos simples, “quanto mais um agente personifica valores acarinhados numa determinada cultura, mais ele é estimado por outros membros da mesma cultura” (Kulas, 2023, p. 121, t.n.)

Seglow opõe-se à capacidade de integração da terceira esfera do reconhecimento, pois “para que a estima funcione [...] como um modo de reconhecimento, os cidadãos devem acreditar que vale a pena ter a estima dos outros” (Seglow, 2009, p. 68, t.n.). A politização da estima, ao torná-la resultante do juízo valorativo da sociedade em sentido amplo ao invés de limitá-la ao juízo suficientemente declinado por alguns membros de seu círculo social, coloca em risco as valorações formuladas pelos próprios indivíduos e amplia o ameaça de se criar uma percepção negativa de não ser estimado. A estruturação da terceira esfera honnethiana e essa possibilidade de politização da estima social estão baseadas em tipos de sociedades mais

⁹¹Com base nos conceitos psicanalíticos, “o Ego e o Alter só podem se estimar mutuamente como pessoas individualizadas sob a condição de partilharem a orientação pelos valores e objetivos que lhes sinalizam reciprocamente o significado ou a contribuição de suas propriedades pessoais para a vida do respectivo outro” (Honneth, 2009a, p. 199)

homogêneas e com um horizonte axiológico estabilizado. O grande desafio fático consiste na raridade desses modelos de sociedade no mundo contemporâneo (Seglow, 2009).

Adicionalmente, haveria na teoria de Honneth uma tensão entre duas acepções de estima. Num primeiro sentido, a estima está apoiada na realização de padrões e de valores normativos tipicamente aceitos pela comunidade; por exemplo, em práticas da ciência, do esporte, dos negócios e das artes. Ao aproximar-se desses padrões, o indivíduo garantiria maior estima. O êxito, todavia, torna-se inerentemente competitivo, visto que o indivíduo poderá alcançar um padrão entre tantas práticas justificadoras da estima. O exemplo mais claro desta forma de estima decorre da perspectiva meritocrática ao fazer referência ao esforço individual dedicado até chegar a uma posição profissional que aparenta ser mais relevante. Seu impacto fica ainda mais patente quando se considera que “os indivíduos estão focados no esforço individual e os perdedores devem estar satisfeitos por terem se esforçado o máximo que podiam. O nível intermediário de reconhecimento de estima é certamente uma luta” (Seglow, 2009, p. 70, t.n.).

Alternativamente, a estima pode defluir da contribuição do indivíduo em práticas básicas à reprodução da ordem social, como o empenho laboral na geração de capital e o comprometimento altruísta para o combate da precariedade em determinados setores sociais. Em comparação com a estima pela realização, a estima pela contribuição não é dependente da avaliação do grau de desempenho do indivíduo, bastando alguma contribuição ao empreendimento social⁹². Portanto, todos teriam a mesma aptidão para contribuir ao atendimento dos interesses comuns, e, por essa lógica, seria mais fácil a justificação de uma noção de solidariedade em comparação com a estima pela realização.

A melhor opção à teoria, na visão de Seglow, seria conceber e estimular uma noção ampla de autorrespeito, pois essa forma de autorrelação não exige o esforço do próprio indivíduo, mas a sua atuação diária dentro dos contextos institucionais. Além disso, as instituições gozam de uma estabilidade ontológica que transcende as contingências da vida de seus membros. Em regra, as instituições já existem e continuarão a existir independentemente da vida de uma fração substantiva de seus membros (Seglow, 2009). Deve-se sopesar, por fim, que

⁹²Seglow (2009, p. 69, t.n.): “A ciência, por exemplo, é uma prática socialmente útil com gradações de avaliação para seus praticantes – assim como outras atividades que promovem objetivos socialmente funcionais. Mas eles diferem no fato de que, com a aprovação da estima pela realização, decorre do sucesso de uma pessoa em uma prática social (com a utilidade social vindo, por assim dizer, como um subproduto desse sucesso), enquanto com a estima pela contribuição, apenas um mínimo de habilidade costuma ser suficiente para avançar muitos objetivos socialmente úteis – e a base do mérito é a contribuição para o objetivo”.

[...] os direitos legais fazem parte do contexto normativo de nossas atividades cotidianas e não se intrometem diretamente em nossos projetos e atividades. Nossos projetos são, no entanto, realizados por meio de uma estrutura institucional que muito contribui para moldar seu caráter, definir seus limites e suas possibilidades (SEGLOW, 2009, p. 71, t.n.).

A priorização do autorrespeito, em sentido amplo, pondera que a titularização do mesmo status jurídico e institucional é pressuposto para qualquer ganho de estima ou julgamento valorativo no meio social. Antes de ser estimado, seja por sua contribuição ou por seu mérito, a pessoa deve ser vista como integrante de determinada comunidade e titularizar certos direitos. Se o indivíduo não gozar de uma condição mínima, com direitos e deveres, não poderá receber qualquer valoração positiva ou desenvolver sua autoestima (Seglow, 2009).

Semelhantemente à diferenciação analítica dos padrões de reconhecimento em três esferas, Honneth (2009a) singulariza padrões de desrespeito a depender da experiência negativa a que o sujeito seja submetido. As práticas negativas à autorrealização, caracterizadoras de comportamentos ofensivos, de desrespeito ou de rebaixamento, não apenas obstaculizam o exercício da liberdade, mas comprometem a constituição positiva da autoimagem normativa no curso da interação social. A especificação das formas de desrespeito baseia-se no grau de perturbação e de abalo à prática de autorrealização e na respectiva pretensão normativa que lhe foi denegada.

Em grau mais intenso de desrespeito, as práticas de violência, maus-tratos e lesões físicas retiram do indivíduo qualquer faculdade de livre disposição do próprio corpo, e, transcendendo o sofrimento corporal, resultam em um rebaixamento diante da integral sujeição à vontade de outra pessoa, combinada com a privação da percepção de realidade e um sentimento de total desamparado que se perpetua para além do momento de sua prática. Os atos de violência e as agressões comprometem continuamente a capacidade de conduzir a própria existência e a aptidão para suprir as próprias necessidades corporais. Há, por consequência, a deterioração da autoconfiança concebida na esfera do amor a partir de experiências afetivas de dedicação com os primeiros parceiros sociais, em regra, dos pais com o bebê (Honneth, 2009, p. 214-215).

Essa forma de desrespeito não está sujeita à variação histórica ou cultural, pois o sofrimento gerado pela “tortura ou da violação será sempre acompanhado, por mais distintos que possam ser os sistemas de legitimação que procuram justificá-las socialmente, de um colapso dramático da confiança na fidedignidade do mundo social e, com isso, na própria autossegurança” (Honneth, 2009, p. 216). Em termos objetivos, independentemente do momento histórico ou da cultura vigente, a ofensa corporal sempre redundará na incerteza da

vítima quanto à própria competência em comandar seu corpo e prover sua vida, ou, em termos metafóricos, uma ‘morte psíquica’.

Em uma segunda esfera, o desrespeito se dá ao privar, estruturalmente, indivíduos da titularidade e do exercício de direitos⁹³ que são socialmente compartilhados. Essa prática nega o igual status normativo e institucional do indivíduo em comparação com outros membros da mesma coletividade, e implica não apenas na restrição da autonomia, mas também nega a equivalente capacidade de julgamento moral admitida aos parceiros sociais. Há, por consequência, a degradação do autorrespeito moral⁹⁴, ou melhor, da autoimagem de uma pessoa moralmente imputável, e resulta, simbolicamente, sua “morte social”. Essa esfera é variável a depender da dimensão de incremento das relações jurídicas, bem como do estágio de universalização e da extensão concreta destes direitos reconhecidos (Honneth, 2009a, p. 217).

Por último, os atos de desrespeito atuam ainda no âmbito axiológico com a imputação de menor valor a determinadas formas de vida, individual ou coletiva, em detrimento de outras. Há um escalonamento axiológico das vidas consideradas socialmente valiosas, enquanto outras são trajadas de menor valor ou deficientes. Pela desvalorização social e da exclusão de determinadas concepções de vida boa deste horizonte de valores, compromete-se a autoestima social e resulta na “perda de possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características” (Honneth, 2009, p. 218). Do mesmo modo que as ofensas que comprometem autorrespeito moral, a definição de comportamentos aptos à deterioração da autoestima é dependente de padrões históricos de individuação que se sustentam a partir da solidariedade dos grupos.

Da mesma forma que a experiência positiva de reconhecimento é condição ao sadio desenvolvimento da personalidade e da identidade humana, os atos de desrespeito, caracterizados pela negação das reivindicações normativas de autorrealização, são assimilados por sentimentos morais, por exemplo, de vergonha, raiva ou indignação, que servem de base pré-teórica à identificação da própria realidade social (Honneth, 2007).

Os sentimentos de indignação moral, ressentimento, vergonha, desprezo e humilhação são indícios das expectativas normativas frustradas e das injustiças vividas pelos indivíduos ao serem impedidos de levar a efeito a sua autonomia e a sua liberdade. Em outras palavras, o ideal de justiça negado pode ser identificado pelo mero exame das intuições e dos

⁹³ Direitos, para Honneth (2009a, p. 216), são as reivindicações individuais consideradas legítimas pela sociedade.

⁹⁴ A deterioração do autorrespeito é compreendida como a “perda da capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com todos os próximos” (Honneth, 2009a, p. 217).

sentimentos de injustiça que emergem em cenários de desespero e humilhação. Os sentimentos não são apenas uma escolha inconsciente da esfera da subjetividade da vítima, mas são determinados também por influência das instituições e da cultura de sociabilidade vigente. Esses sentimentos, pela perspectiva institucional, estão orientados à conservação do arcabouço normativo imanente e das práticas de reconhecimento, consolidadas e articuladas nas distintas esferas sociais. É correto que tais intuições ainda não articulam de forma explícita os valores específicos de justiça a serem pleiteados. Mas, em momento posterior, os movimentos sociais acabam por exercer o papel de sistematização das reivindicações, tornando-as expressas e formulando enunciados positivos (Nyblom, 2023). Enquanto as intuições indicam o sofrimento e o que lhe foi negado, os movimentos as convertem em cânones positivos justificadores da luta social.

Para limitar e inviabilizar esse processo de conversão das intuições de injustiça em pleitos positivos de justiça, a exclusão cultural e a individualização institucional passam a operar em conformidade ao contexto histórico. A exclusão cultural seria o primeiro processo de contenção dos valores explícitos de justiça, e privaria os indivíduos de articular suas reivindicações de autoexpressão por meio de barreiras linguísticas e simbólicas, por exemplo, nos meios de comunicação, na indústria cultural e em instituições vinculadas à formação humana, como a educação (Nyblom, 2023).

A individualização institucional, em sentido equivalente, caracteriza-se pelo particionamento e pela singularização dos variados âmbitos da vida, a fim de obstaculizar a identificação de experiências comuns de exclusão de uns com os outros. Criam-se, assim, diferentes alegorias de destaque social e político, além de potenciais recompensas para a superação individual, ao mesmo tempo que desagrega fisicamente os grupos em mesma situação e estabelece domínios competitivos em todos os espaços de interação intersubjetiva (Nyblom, 2023).

Em suma, além de obstar o desenvolvimento e a manutenção hígida da autoconfiança, do autorrespeito e da autoestima, os comportamentos sociais de rebaixamento são acompanhados de sentimentos que permitem perceber a realidade social circundante. De todo modo, o processo de autonomização derivado da socialização não se encerra com o crescimento do sujeito, mas passa a ser reiterado e reforçado ao longo de toda a vida nas diversas relações interpessoais, sejam elas positivas ou negativas.

A experiência de ser considerado importante nas próprias carências, na sua capacidade de julgamento e, sobretudo, nas suas habilidades precisa ser renovada e reconstruída pelo sujeito sempre de novo na vida em grupo, para

que ela não perca sua força e vivacidade na anonimidade do outro generalizado (Honneth, 2013a, p. 65).

A participação de grupos sociais corrobora as experiências de reconhecimento positivo vivenciados durante a infância e os processos de autorrealização do indivíduo, mas podem ser também um mecanismo para a racionalização dos pleitos positivos por justiça e na busca por reconhecimento.

Por fim, embora seja possível estabelecer uma diferenciação analítica desses três estágios, eles não devem ser entendidos como uma sequência cronológica rígida ao desenvolvimento da criança, uma vez que “temos boas razões para admitir que as três formas de autorrelação podem se desenvolver, de forma ainda indiferenciada, já na internalização do comportamento cuidadoso dos pais, e só ser experimentadas posteriormente, no processo de gradativa diferenciação dos parceiros de interação, como aspectos específicos da própria vivência” (Honneth, 2013a, p. 64). Portanto, ainda que sejam pensados e apresentados separadamente, os processos de reconhecimento de cada esfera atuam paralelamente, e, por vezes, se sobrepõem. Compreendidos os processos de autorrealização sadia e as consequências dos atos de desrespeito, deve-se perscrutar a ideia de patologia social e seus elementos para um satisfatório diagnóstico dentro da filosofia social.

3.2.3 ACEPÇÕES TEÓRICAS DA IDEIA DE PATOLOGIA SOCIAL E SUAS EXIGÊNCIAS ANALÍTICAS

O conceito de patologia social não é aplicado uniformemente nas investigações formuladas na filosofia social⁹⁵. Na realidade, esse conceito circula entre matrizes normativistas e naturalistas, e pode ser interpretado, no mínimo, em quatro acepções distintas. O pensamento honnethiano também gera dificuldades à clara aplicação desse conceito, visto que suas obras acolhem, em diferentes momentos, mais de uma concepção. Ainda que a concepção naturalista pareça estar fortemente presente em seus ensaios, as reflexões puramente normativistas surgem em determinadas circunstâncias e revelam a maleabilidade terminológica a depender da finalidade da investigação.

Quando aplicada sob uma diretriz normativista, os fatos sociais são avaliados com base em padrões ideais, e, caso demonstrem déficits em sua concretização, passam a ser

⁹⁵O uso analógico de terminologias biológicas ou médicas, lembra Laitinen e Särkela (2019a), não gera apenas críticas por sua aparência reducionista, mas pelo risco de serem utilizadas no mascaramento ou dissimulação de outros mecanismos de dominação. O empreendimento crítico, em sentido mais radical, deve englobar a desnaturalização dos fenômenos sociais e o desmascaramento das formas pelas quais construções sociais se tornam eventos naturais.

qualificados como erros sociais, e, por consequência, em estados patológicos. Logo, primeiro os fatos são teorizados e caracterizam incongruências normativas para, somente em momento posterior, serem denominados patologias. Em contrapartida, sob o prisma predominantemente naturalista, a sociedade é equiparada a um organismo capaz de adoecer ou sofrer degenerações. Por isso, avaliam-se os fatos e a caracterização de um estado patológico de acordo com o comprometimento de funções sociais, para apenas posteriormente qualificá-los como erros ou distúrbios sociais. Assim, com base nesse referencial lógico, tais diretrizes subdividem-se em quatro significados distintos ao termo “patologia social”.

Em uma primeira acepção, o estado patológico pode ser, genericamente, todo e qualquer arranjo social considerado danoso, errado ou passível de críticas, como se fosse um termo “guarda-chuva” para designar males sociais (Laitinen; Särkela, 2019a). As patologias seriam expressões metafóricas e representativas de eventos sociais classificados, normativamente, como condenáveis ou inconvenientes. Não haveria uma unidade, mas apenas uma descrição de eventos problemáticos e uma avaliação isolada de cada fato social e de suas particularidades.

Exceto se demonstrada a existência de uma estrutura elementar e apta a ser aplicada universalmente a todas as ocorrências patológicas e em todas as sociedades, a exigência de um modelo unificado, para essa visão, seria uma “estrutura forçada”, e, por consequente, distorceria as avaliações dos fenômenos sociais. Em função disso, não se impõe o compartilhamento de qualquer arquétipo ou lógica interna ao exame normativo dos eventos fáticos, e isso permite reconhecer uma lista aberta de patologias socialmente criticáveis⁹⁶ (Laitinen; Särkela, 2019a)⁹⁷. Embora conserve o caráter normativo ao sinalizar fracassos ou desvios emergentes no meio social e avaliados negativamente, essa acepção se mantém antiteórica e oposta a propostas essencialistas ou naturalistas (Laitinen; Särkela, 2019a).

A concepção honnethiana de patologia social, com o texto *A Social Pathology of Reason: On the Intellectual Legacy of Critical Theory*, assume um normativismo filosófico e converte-se na designação genérica do conjunto de avaliações derivadas do “negativismo crítico”, pois considera as práticas historicamente evoluídas e socialmente eficazes. Sua identificação se dá, portanto, “em contraste com o critério de uma forma de racionalidade historicamente superior” e com um desvio gerado por perdas de fins universais e comunitários

⁹⁶ Ser uma entre tantas outras patologias é uma condição acidental ou meramente circunstancial. Haveria em meio desta lista, no máximo, semelhanças que as tornariam familiares, mas não necessariamente estruturalmente comuns.

⁹⁷ Nessa abordagem, alerta (Laitinen; Särkela, 2019a, p. 83, t.n.), a “única verdade universalista é que o social é historicamente maleável e novos tipos de erros podem surgir em novos cenários históricos – podem ser erros sociais sem partilhar qualquer estrutura”.

(Laitinen; Särkelä, 2019b, p. 290, t.n.). Em outros termos, “um desenvolvimento social deve contar como uma patologia social se e somente se puder ser demonstrado que constitui uma deformação de um ideal normativo pré-estabelecido de racionalidade” (Laitinen; Särkelä, 2019b, p. 290, t.n.).

O uso da expressão “patologias sociais”, contudo, torna-se totalmente arbitrário e sem uma motivação clara. Essa expressão poderia ser substituída por qualquer outra palavra capaz de designar uma incongruência ou incompatibilidade normativa, por exemplo, erro social, injustiça ou distorção social. Não há propriamente continuidade de uma tradição de pesquisa, um diagnóstico de distúrbios sociais⁹⁸ ou mesmo uma proposta de análise mais abrangente e aprofundada dos eventos sociais. Na melhor das hipóteses, ensina Laitinen, Särkelä e Ikäheimo (2015), as abordagens normativistas de patologias sociais tentam diferenciar na prática a empreitada da filosofia social dos projetos desenvolvidos em ramos específicos da filosofia ideal, como a filosofia política e a moral, pois serve de ferramenta ao diagnóstico de distúrbios reproduzidos na realidade da sociedade ao invés da mera aplicação de padrões puros de racionalidade, aparentemente legítimos, para justificar a justiça em condições sociais.

A segunda concepção, também de cariz normativista, defende a existência de um arranjo ou de uma conformação coincidente entre as patologias sociais. Sem enfatizar o caráter biológico, naturalista ou organicista da sociedade, as patologias designam uma estrutura conceitual relacional partilhada socialmente, unilateralmente mal compreendida e intrinsecamente distorcida (Laitinen; Särkelä; Ikäheimo, 2015).

Esse viés é especialmente explorado por Christopher Zurn (2011, p. 345-346, t.n.) ao defender que as patologias sociais são “desconexões constitutivas entre conteúdos de primeira ordem e a compreensão reflexiva de segunda ordem desses conteúdos, onde essas desconexões são generalizadas e socialmente causadas”. Logo, o conteúdo de primeira ordem anunciado pelas formas adequadas de reconhecimento à realidade social está em descompasso com as condições necessárias para sua realização, e, por consequência, com a reflexão de segunda ordem generalizada socialmente.

A exclusão social e das relações de trabalho causam, por exemplo, um sofrimento de primeira ordem aos indivíduos na realidade social. Todavia, conjugados com a pressão ideológica e a própria estruturação da sociedade, os indivíduos marginalizados passam a

⁹⁸ Honneth está, em grande medida, longe de adotar esse viés teórico, visto que acredita numa equivalência entre a atuação do filósofo social e do médico. Além disso, seu trabalho resgata, continuamente, elementos de uma tradição filosófica específica, com o impulso inicial de Rousseau e de Hegel.

entender a sua condição e esse sofrimento como produtos da própria incompetência. Em um nível de reflexão de segunda ordem, as causas sociais e sua influência são ocultadas e a marginalização aparenta, na reflexão generalizada coletivamente, estar alicerçada nas próprias deficiências e falhas individuais (Zurn, 2011). Os distúrbios sociais não seriam ocorrências na primeira ordem social das vivências, mas estariam enraizados, estruturados e compartilhados em processos de segunda ordem. Portanto, estariam apoiados na compreensão compartilhada para as avaliações interpessoais de reconhecimento.

Para Zurn (2011; 2015), essa seria uma estrutura conceitual subjacente aos fenômenos patológicos e presentes em todos os diagnósticos de Honneth, pois os trabalhos do filósofo alemão descrevem a desordem enraizada nas estruturas particulares da sociedade, e esse desarranjo passa a ser patológico, ao passo que impede os indivíduos de serem capazes de experienciar vidas plenas, realizadas, felizes ou louváveis segundo seus preceitos éticos. Além de estarem enraizadas estruturalmente, as patologias são resultantes da história de uma comunidade. Portanto, elas são contingentes e podem ser superadas pela adoção de outro modo de ordenação social.

No livro *O Direito da Liberdade*, publicado pela primeira vez em 2011, Honneth dialoga diretamente com a proposta de Zurn e define as patologias sociais como:

[...] em convicções ou práticas de um primeiro nível que já não podem ser apropriadas ou usadas adequadamente pelos implicados num segundo nível. Patologias desse tipo certamente não devem ser interpretadas no sentido de um acúmulo social de patologias individuais ou de distúrbios psíquicos; aquele que não está em condições de estabelecer o uso racional e entender a prática socialmente institucionalizada não está, como se poderia pensar, psicologicamente doente, mas desaprendeu, por força de influências sociais, a praticar adequadamente a gramática normativa de um sistema de ação intuitivamente familiar (Honneth, 2016, ps. 1925-1938).

As patologias relativas às liberdades, no pensamento honnethiano, seriam ações conduzidas por interpretações equivocadas das regras sociais e das práticas institucionalizadas que resultam na deterioração do processo de cooperação social e do reconhecimento mútuo. Em suas palavras, as “patologias sociais apresentam o resultado da violação de uma racionalidade social materializada como ‘espírito objetivo’ na gramática normativa dos sistemas de ação institucionalizados” (Honneth, 2016, ps. 2580). As liberdades jurídica e moral, em suas formas unilaterais, podem impedir as relações de reconhecimento, e, por não compreender seu conteúdo de primeira ordem na prática social, são intrinsecamente deformadas.

A empreitada teórica para diagnosticar patologias sociais, ressalta Zurn (2011), além de identificar e descrever as desconexões constitutivas entre as vivências pessoais reivindicadas na realidade social (primeira ordem) e o conteúdo da compreensão dos indivíduos (segunda ordem) gerado por instituições, por estruturas e por práticas sociais, deve evidenciar as causas e processos atrelados a estes distúrbios, com o objetivo de superá-los.

Diagnosticar uma patologia social deve ser, de início, um trabalho descritivo dos sintomas mais relevantes do distúrbio investigado. No estudo da sintomatologia social, deve-se pressupor o fundo de saúde ou de normalidade da vida social e identificar as estruturas experienciais geradoras dos sentimentos de sofrimento, falta de sentido, desorientação e mal-estar (Zurn, 2011). Os sintomas são, nesse sentido, os estados de sofrimento, de menosprezo e de desrespeito vivenciados, individual ou coletivamente, pelos membros dos grupos cujo reconhecimento lhes é negado.

Além da sintomatologia, o diagnóstico deve identificar as potenciais causas da patologia social e demonstrar o quão pervasivo é o referido distúrbio para toda a sociedade; ou seja, a etiologia e a epidemiologia da patologia social. No estudo etiológico, as causas sociais não devem evidenciar apenas a experimentação intersubjetiva de um estado de sofrimento ou desorientação no seio da sociedade, mas a maneira pela qual tais experiências são geradas e estão vinculadas a causas arraigadas nas estruturas sociais, nos padrões normativos reproduzidos, nos esquemas sociais, nas instituições dirigentes, nas representações culturais e tantos outros elementos atrelados à interação intersubjetiva. O objetivo da exigência etiológica é eliminar ocorrências universais de mal-estar independentes do aparelho social, ainda que relacionadas às condições endêmicas incidentes sobre determinada comunidade. Assim explica Zurn (2011, p. 114, t.n.):

[...] a menos que uma filosofia social possa estabelecer que está lidando com uma patologia que tem causas determinadas nas estruturas de uma sociedade específica, quaisquer sintomas patológicos que ela ostensivamente identifique em sua sintomatologia e etiologia podem muito bem não ser causados por forças sociais. Talvez o sofrimento seja um fato universal da vida humana, ou talvez ocorra em uma sociedade específica apenas por causa de contingências ambientais ou geográficas. Nem a suscetibilidade humana à morte, nem a suscetibilidade das Filipinas a desastres naturais são uma patologia social – embora as condições sociais influenciem o impacto da mortalidade e dos desastres naturais. Apenas um relato causal convincente de uma patologia social putativa pode indicar com segurança que ela é de fato uma.

Além disso, somente com a identificação da causalidade dos fenômenos patológicos torna-se possível prosseguir com um projeto emancipatório e elaborar estratégias de

superação da conjuntura de desrespeito e ameaçador dos ideais éticos de vida. A elaboração de um estudo etiológico não implica, necessariamente, a solução de um problema social, visto que as causas são constantemente criticadas e objetadas por análises de diferentes áreas. De todo modo, essas disputas permitem a ampliação das explicações e o refinamento das causas, haja vista o caráter interdisciplinar próprio da filosofia social.

A investigação da epidemiologia da patologia social implica “estabelecer que os fenômenos descritos são vivenciados de forma pervasiva em toda a sociedade contemporânea” (Zurn, 2011, p. 113, t.n.). Por esse estudo, explica-se a circunstância degenerativa generalizada no meio social, não sendo um sofrimento episódico ou isolado, mas a ampla disseminação de lesões e a continuidade dessa ameaça no ambiente intersubjetivo. Para tanto, Zurn sugere a realização de análises estatísticas de dados ou outros autorrelatos para constatar a difusão mórbida que não é reconhecida, por vezes, pelos afetados ou por seus potenciais prejudicados.

Por fim, enquanto a teoria social descritiva ou explicativa se satisfaz com essas três primeiras tarefas, a teoria social crítica é norteada por uma pretensão emancipatória, e, por consequente, deve avançar no sentido de estabelecer um prognóstico ou, ao menos, recomendações de cunho terapêutico em favor da transformação social, ainda que não exaustivamente. Deve fornecer:

[...] recursos para avaliar a probabilidade e viabilidade da mudança social; recursos para conscientização sobre os transtornos de segunda ordem relevantes; recursos para estratégias, incluindo centralmente relatos convincentes dos alvos corretos para a luta social; e recursos normativos para avaliações coletivas das condições atuais, metas, estratégias e assim por diante (Zurn, 2015, p. 115, t.n.).

A proposta de Zurn, entretanto, revela-se demasiadamente estreita, e não parece ser completamente consistente. Os casos de má distribuição, reificação, invisibilização, dentre tantas outras patologias, podem refletir uma discrepância entre a realidade social e o entendimento de suas vítimas sobre as vivências intersubjetivas, por exemplo, em razão da falta ou do inadequado processo de socialização a ponto de gerar contrassensos na esfera cognitiva, no âmbito motivacional e na prática social. Todavia, por vezes, esses mesmos casos podem ser compreendidos como equívocos na realidade em si, ou seja, como uma desordem de primeira ordem capaz de gerar um sofrimento social (Laitinen; Särkela, 2019a).

Ademais, o uso da expressão “patologias sociais” continua a ser totalmente dispensável, metafórico e um tanto arbitrário, pois não existiria justificativa suficiente na aplicação dessa terminologia se comparada com outras palavras designativas de falhas

normativas. A aplicação terminológica não permite nem especificar os fenômenos sociais a serem teorizados. Laitinen, Särkelä e Ikäheimo (2015) recordam que, em sentido distinto do aplicado por Zurn, a história de “Senhor e Escravo” de Hegel, a noção de “vida danificada” de Adorno e o quadro de “anomia” teorizado por Durkheim não atribuíam às patologias sociais o mero caráter de desconexões entre reflexões de primeira e de segunda ordens. Pelo contrário, estes autores anunciam motivos para sustentar a existência de perturbações ou distúrbios sistemáticos na realidade social propriamente dita, ou melhor dizendo, disfunções de primeira ordem da reprodução social.

Ante a ausência de qualquer diretriz naturalista, os subcritérios definidos por Zurn para um diagnóstico completo também passam a ser arbitrários. A epidemiologia, dentro da ciência médica, estuda a disseminação e a prevalência de certa doença em determinado período com o objetivo de estabelecer intervenções sob a ótica da saúde coletiva, ou melhor, investiga e colhe dados relativos à evolução da doença, em nível coletivo, para compreender a maneira que atinge um número cada vez maior de pessoas e qual medida pode ser tomada para controlar sua difusão. Todavia, se a patologia social descreve um distúrbio da sociedade e não uma perturbação individual, é inviável falar na difusão da referida doença ou no surgimento de novos casos sem definir os limites do “corpo social” para apuração do processo de contaminação ou contágio.

Mais adequado seria se Zurn exigisse a patogenia do distúrbio social, pois o diagnóstico deveria, a exemplo das ciências médicas, explicar os mecanismos do surgimento e os processos favoráveis ao desenvolvimento da doença dentro do corpo afetado. Em sua investigação, o filósofo passaria a explicar os cenários, as instituições, os elementos estruturais, as crenças culturais e os padrões práticos oportunos para o advento e para o incremento progressivo do estado patológico. Essa análise englobaria alterações e circunstâncias, em nível macro e micro, emergentes ao longo do desenvolver da doença e prejudiciais ao seu tratamento.

Isso não significa que a abordagem de Zurn é totalmente inútil. Segundo Laitinen e Särkela (2019a), essa diretriz estrutural poderia também ser dimensionada em termos mais amplos e concentrar esforços no exame correferido de cinco aspectos: (i) de início, deve ser caracterizada a opressão, a prática de dominação e a recusa de reconhecimento no plano real, isto é, na realidade social propriamente dita; (ii) evidenciar a contribuição das convicções (de primeira ordem) dos afetados na conservação ou ocultamento dessas práticas ofensiva, ainda que nem sempre isso esteja presente; (iii) realizar o exame das crenças que constituem, justificam e naturalizam os entendimentos de primeira ordem, obstruindo críticas quanto a sua

produção e reprodução social; (iv) refletir acerca dos mecanismos mantenedores do cenário de dependência e, ao mesmo tempo, distorcem as crenças e entendimentos de primeira e segunda ordem; (v) identificar a ocorrência de transtornos de “terceira ordem”, ou seja, indutores do silenciamento generalizado ainda que a crítica seja ventilada.

Em oposição ao normativismo, as abordagens naturalistas ou organicistas passam a correlacionar as patologias sociais a tudo que está errado com o organismo ou o corpo social de forma a comprometer os valores e os fins da sociedade. Trata-se, num primeiro viés, de uma explicação fulcrada na ontologia social e em uma leitura organicista da sociedade. A sociedade, nesse sentido, é um organismo vivo que pode, a qualquer momento, adoecer (Laitinen; Särkela, 2019a).

Os conjuntos institucionais são os “órgãos sociais”, e, na medida em que não estão a serviço de toda a sociedade ou não possam cooperar com as demais instituições, há uma má formação ou um distúrbio orgânico que compromete o cumprimento de suas funções de reprodução social. A crítica consiste na identificação de erros singulares da realidade social que possam comprometer a automanutenção do corpo coletivo⁹⁹. O emprego terminológico é, por consequente, muito mais próximo da área da medicina e da vida biológica (Laitinen; Särkela, 2019a).

Em comparação com as concepções normativistas, essa leitura não utiliza a terminologia “patologias sociais” como uma denominação genérica aplicável a todos os males sociais, e tampouco visa defender a mera existência de uma disfunção na reflexão social de segunda ordem, pois atribui às patologias um significado mais próximo à visão médica e passa a apresentá-las a partir de um panorama supraindividual (Laitinen; Särkelä; Ikäheimo, 2015, p. 13, t.n.). O quadro patológico, portanto, é uma particularidade social em seu aspecto mais abrangente.

A grande dificuldade dessa concepção está em explicar fenômenos estritamente intersubjetivos, pois a exigência de uma explicação macro acaba por negligenciar a dinâmica interna das patologias e possíveis distúrbios mais fragmentados. A exigência organicista atribui um caráter estreito às patologias sociais e sua generalidade pode ser rotulada, por seus críticos, de ideológicas e “vista como uma reprodução da patologia que pretende curar, uma vez que lança a sociedade em termos tão estáticos que tornam impossível a crítica radical” (Laitinen; Särkelä; Ikäheimo, 2015, p. 13, t.n.).

⁹⁹ “As patologias sociais não são problemas individuais ‘causados socialmente’, nem distúrbios pessoais socialmente ‘agregados’, mas disfunções reprodutivas da própria sociedade. A ‘doença’ ou ‘doença’ da sociedade não é atribuída aos muitos indivíduos que sofrem, nem mesmo aos ‘órgãos’ institucionais em mau funcionamento, mas apenas ao organismo social” (Laitinen; Särkela, 2019a, p. 89, t.n.).

A metáfora médica pode denotar, por meio da via organicista, uma doença que infecta a sociedade e gera disfunções dos valores e finalidades cultivados por esse organismo social. Há, nesse sentido, a falência gradativa dos órgãos sociais e a perda sistemática da capacidade reprodutiva do todo social (Laitinen; Särkela, 2019a). Porém, de forma mais refinada, a patologia não se limita a um processo distorcido e unilateral dos valores sociais, ou de um distúrbio específico do organismo social, mas concentra-se na perturbação dos processos reprodutivos da vida social.

A perspectiva naturalista, como quarta acepção de patologia social, não implica a aderência automática à interpretação organicista. A vida social não precisa ser compreendida como uma substância, necessariamente, organizada e autossustentável. Portanto, o corpo social não é redutível à lógica existencial de um organismo vivo. Na concepção naturalista do crescimento e da estagnação, a vida social está em constante mudança, os valores sociais podem ser reformulados e a organização social também pode ser transformada (Laitinen; Särkela, 2019a). As patologias sociais são doenças incidentes no organismo em práticas generalizadas de estagnação e degeneração de processos da vida social.

[...] estes patologistas entendem a vida social e a vida orgânica como homólogas: a vida social cresceu a partir da vida orgânica, aumentou em complexidade e intensidade, evoluiu para a sua forma distinta, irredutível à vida orgânica, mas permanecendo uma espécie de processo vital. Por esta razão, a vida social pode estagnar e degenerar tão literalmente quanto a vida orgânica.

[...] Como a vida social nesta imagem apresenta a superação da vida orgânica, ela pode tornar-se patológica de duas maneiras: pode perder o seu crescimento transformador e estagnar num processo meramente orgânico ou pode falhar na reprodução da sua forma e degenerar em mera processualidade inorgânica biológica (Laitinen; Särkela, 2019a, p. 94, t.n.).

No texto *Pathologies of the social: The past and present of social philosophy*, publicado original em 1994¹⁰⁰, Honneth transita entre a ontologia social e a avaliação normativa, e conceitua as patologias como “processos de desenvolvimento social” inconvenientes e deletérios às oportunidades de os indivíduos realizarem seus propósitos de vida boa. Portanto, os estados patológicos são distúrbios orgânicos no desenvolvimento social e são capazes de comprometer a vida humana.

Por diversas vezes ao longo do artigo, Honneth enfatiza os impactos da presente crise ética, pois esse processo não teria levado apenas a uma condição crescente de atomização do

¹⁰⁰ O artigo foi primeiro publicado em 1994, no livro Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. Em 1996, o mesmo artigo foi publicado no livro *Handbook of Critical Theory*, editado por David M. Rasmussen, e reeditado no livro *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, em 2007.

indivíduo, mas também à perda da orientação moral. Além disso, o pensador alemão atribui à potencialização da “vida social” a posição de critério ou referencial avaliativo das patologias. Por isso, “o padrão segundo o qual as patologias sociais são avaliadas é uma concepção ética da normalidade social adaptada às condições que permitem a autorrealização humana”¹⁰¹ (Honneth, 2007, p. 51, t.n.).

Trata-se de uma aceção naturalista normativista que desafia Honneth a definir o padrão normativo de desenvolvimento e normalidade da vida social, visto que deve sinalizar padrões universais, não obstante defenda a orientação da realidade social por valores contingentes da cultura vigente (Laitinen; Särkelä, 2019a; 2019b). Por isso, as patologias são

[...] erros sociais que não podem ser adequadamente tratados como injustiças, e todos esses diagnósticos estão sujeitos à restrição metodológica de uma ética formal que especifica as condições sob as quais os membros de uma sociedade podem sentir-se seguros de encontrar possibilidades suficientes para viver uma vida boa ou plena (Laitinen; Särkelä, 2019b, p. 289, t.n.).

Posteriormente, em *The Diseases of Society: approaching a nearly impossible concept*, publicado pela primeira vez em 2014, Honneth dá continuidade ao seu diálogo com a concepção naturalista de patologias sociais, visto que seriam fenômenos situados no nível particular do próprio organismo social e irredutíveis à esfera existencial de seus membros. Em diálogo com o pensamento de Alexander Mitscherlich, Honneth propõe a adoção de um conceito de patologia mais abrangente.

Para Mitscherlich, enfatiza Honneth (2023b), a reiteração de distúrbios individuais, sem explicação fisiológica, estaria relacionada à dificuldade de ajustamento do sujeito à realidade social. O enfrentamento da ansiedade e a deficiência no processo de integração dos sujeitos aos contextos sociais seriam capazes de gerar distúrbios experienciais que afetariam o psíquico individual. Nesse sentido, a afirmação de uma patologia social estaria associada ao aumento massivo de casos de anormalidade psíquica e seria indicativo aos médicos da necessidade de buscar as causas patológicas no processo de integração social.

Em Honneth, por outro lado, o sofrimento psíquico seria um fato, praticamente, “autoevidente” em casos de patologia social. Todavia, também seria possível a ocorrência de estados de desintegração social sem a manifestação direta em distúrbios pessoais, o que impediria a adoção da percepção dos indivíduos como indicativo ideal dos processos de degeneração do ambiente intersubjetivo. Do mesmo modo, o crescimento de sintomas

¹⁰¹ “Um paradigma de normalidade social deve, portanto, consistir em condições culturalmente independentes que permitam aos membros de uma sociedade experimentar a autorrealização não distorcida” (Honneth, 2007, p. 50, t.n.).

interpretáveis tão somente pela via psicológica não autoriza concluir uma degeneração funcional do ambiente social.

[...] tal ‘doença’ da sociedade deve implicar mais do que o mero número de indivíduos com os mesmos sintomas e localizados no mesmo meio social. Para falar de patologias ou doenças da vida social, o que é necessário é uma transição para a unidade organizacional independente da sociedade, que é irreduzível à soma do comportamento de seus membros individuais. Isso também se aplica à ideia de "neurose coletiva", desde que a ideia denote algo mais do que a mera enumeração dos distúrbios psíquicos de pessoas individuais. [...] tal linguagem requer, como já vimos, um olhar sobre os distúrbios funcionais que prejudicam a sociedade como um todo, na sutil junção entre individuação e integração social. Os indivíduos não serão capazes de se conceber como membros cooperantes e associados de uma sociedade publicamente tangível caso algo der errado nesses processos. Assim, podemos falar preliminarmente de uma doença ou patologia social. (Honneth, 2023b, p. 114, t.n.).

Emergirá, ainda assim, a dúvida relativa ao critério mais seguro para a mensuração do estado patológico. Distintamente da visão puramente biológica de Freud, que propunha a degeneração da faculdade social de reprodução com base na perda da força volitiva para o trabalho e a procriação, Mitscherlich suscitou as potencialidades identitárias. Segundo essa leitura, “as sociedades tornam-se patológicas se os valores e normas responsáveis por sua integração social não derem espaço para a individuação criativa ou, inversamente, oferecerem aos indivíduos pouca segurança em lidar com um ambiente em mudança” (Honneth, 2023b, p. 120, t.n.).

O erro de Mitscherlich estaria na tentativa de identificar condições objetivas para a sobrevivência social sem ponderar as especificidades históricas. Neste ponto, Honneth assume uma concepção naturalista do crescimento e da estagnação. O filósofo alemão defende a variabilidade das convicções normativas para a conservação da sociedade humana a depender de momentos históricos e culturais, e, portanto, a impossibilidade de determinação de distúrbios funcionais sem ponderar suas condições históricas. Os pleitos por aberturas institucionais às subjetividades privadas foram, por exemplo, acentuados na transição para as sociedades modernas (Honneth, 2023b).

Ainda assim, além do caráter histórico e contingente das patologias, a filosofia honnethiana reforça a essencialidade do habitual método negativo de crítica, isto é, a identificação de práticas e compreensões sociais naturalizadas que, quando examinadas em suas particularidades, são problemáticas à sociedade e aos seus membros. O trabalho do

teórico na definição do melhor diagnóstico difere-se do pensador tradicional que formula um padrão ideal e, por vezes, utópico, para depois avaliar os déficits da realidade.

Com base na perspectiva naturalista, a sociedade é avaliada pela sua capacidade de desenvolvimento da vida social, de reformulação e de manutenção das condições de vida. Logo, tem-se um olhar dinâmico da sociedade e atento aos diversos processos em andamento ou já finalizados. As patologias passam a ser caracterizadas pelas práticas impeditivas à continuidade da vida social e de sua reprodução em nível micro e macro. A precarização das condições de vida e a perda do potencial de realização das pretensões existenciais marcam a disfunção social. Em comparação com a proposta organicista, o diagnóstico naturalista consegue transitar entre as vivências individuais, as experiências intersubjetivas, as dificuldades dos grupos e movimentos sociais até seus reflexos para a sociedade como um todo. Portanto, são avaliadas as consequências para o organismo social em sua maior abrangência.

O maior desafio aos patologistas naturalistas é acompanhar a transformação social, especialmente, com a velocidade das inovações tecnológicas. A filosofia parece, por vezes, chegar bem depois da ocorrência de fatos importantes para teorizá-los, revelando sua incapacidade em acompanhar tantas facetas da realidade social. Para bem da verdade, o diagnóstico naturalista deve ser visto como um projeto inacabado ou aberto à constante atualização, particularmente, na identificação de novos sintomas, causas e mecanismos para seu tratamento.

Em meio às diferenças metodológicas, o estudo das patologias sociais deve trazer à tona um relato acerca dos distúrbios e perturbações capazes de obstaculizar a plena concretização dos planos de vida boa por indivíduos ou suas coletividades. Nesse sentido, de modo geral, as patologias são transtornos enraizados nas estruturas, instituições ou práticas de uma sociedade em particular, enquanto produto histórico e de determinado contexto, impeditivos de padrões de vida estimados e esperados pelos indivíduos para sua plena realização. A elaboração de um diagnóstico consistente deve, retomando parcialmente a analítica de Zurn, descrever as experiências sociais e os danos observados em diferentes planos para a definição da sintomatologia. Além disso, deve perscrutar as causas sociais para o surgimento da patologia (etiologia), os fatores e mecanismos para a evolução do estado de mórbido (patogênese) e sopesar alternativas terapêuticas, seja para o tratamento pontual ou amplo, a curto e a longo prazo (prognóstico).

Por fim, deve-se lembrar que patologias sociais não se confundem com as anomalias ou casos de desenvolvimento deficiente. As patologias são “encarnações sociais de

interpretações equivocadas, pelas quais as regras de ação têm algum grau de responsabilidade” (Honneth, 2016, ps. 2880, t.n.), ou melhor, decorrentes do desenvolvimento interno de normas e da práxis intersubjetiva de modo a comprometer a reprodução da vida social. Em termos simples, são “dos processos sociais, que, se não forem interrompidos ou revertidos, levarão a uma deterioração ainda maior – tal como uma infecção do corpo” (Freyenhagen, 2015, p. 133, t.n.). Assim, ao buscar um ideal de autorrealização por meio da prática social e das normas vigentes, os indivíduos sabotam a própria realização e prejudicam a efetivação de condições sociais de vida para outros membros da mesma comunidade. Por tais razões, as patologias não são meros casos de injustiça.

Não obstante também sejam práticas normativas incompletas em suas respectivas esferas, a exemplo dos estados patológicos, as anomalias ou os desenvolvimentos deficientes não são induzidos pelo próprio sistema, mas geradas por fatores externos a determinado sistema de ação. Por exemplo, os direitos sociais e de proteção ao consumidor foram limitados ao nível individual e, por consequência, desapareceram as associações de proteção do consumidor que atuavam cooperativamente. Com a maior ênfase na liberdade individual, reduziu-se também a resistência às grandes corporações. Em termos práticos, nas ocorrências de mau desenvolvimento, fatores externos comprometem o agir cooperativo para a realização dos projetos de vida dos indivíduos, visto que tais realizações são interdependentes.

Essa diferenciação, obviamente, sofre objeções. À primeira vista, é difícil aplicá-la, principalmente, pela falta de uma utilidade clara (Freyenhagen, 2015). Talvez, para assegurar alguma lógica a essa separação, o objetivo de Honneth seja evitar que atos isolados de injustiça e criticáveis por determinadas perspectivas normativas sejam, automaticamente, qualificados como patológicos. Nesse sentido, só seriam patologias as ocorrências dependentes de condições estruturais da própria sociedade e reproduzidas continuamente em virtude de tais arranjos histórico-sociais até que se promovam medidas de reforma e transformação social. Freyenhagen (2015, p. 150) vai além e sustenta que essa distinção se torna ainda mais questionável por sua incapacidade de mapear tais ocorrências no plano da realidade. Neste aspecto, possivelmente Honneth não pretenda que sejam averiguadas minuciosamente as ocorrências de mau desenvolvimento, mas apenas que não se confundam fenômenos sociais patológicos e situações de inconveniência normativa, sob pena de dar o mesmo tratamento reformista a questões dependentes da simples limitação ou supressão de fatores externos indevidamente operantes em determinado sistema prático.

4 DISCURSOS DE CONTEÚDO DISCRIMINATÓRIO E SUA SINTOMATOLOGIA: OS DANOS DISSEMINADOS E OS OBSTÁCULOS RELACIONAIS PARA UMA VIDA COM DIGNIDADE

No dimensionamento de uma patologia social, os sintomas são os primeiros aspectos a serem investigados e descritos. Para esta empreitada, devem ser identificadas as circunstâncias experienciais provocadoras de sofrimento, de desorientação, de mal-estar, de esvaziamento do sentido existencial e de outros danos sociais aos grupos subjugados, não obstante as vivências de desrespeito passem despercebidas ou sejam ignoradas por seus membros.

Os estados de degeneração social, na visão honnethiana, podem ocorrer independentemente da exteriorização de distúrbios psicológicos, de disfunções orgânicas ou do sofrimento individual das pessoas. Por isso, conquanto as percepções dos concernidos possam trazer indícios ao investigador, elas não são, circunstancialmente, a única ou melhor expressão do processo disfuncional capaz de comprometer a individuação e a reprodução das ordens sociais relativas à integração e à cooperação intersubjetiva. Em face de tais elementos, o presente capítulo explora, por diferentes facetas vinculadas ao paradigma do reconhecimento, os elementos pertencentes à sintomatologia das práticas sociais discursivas de conteúdo discriminatório.

Na primeira seção, retomam-se os danos constatados por Jeremy Waldron e investiga-se se, realmente, o status cívico igualitário é o único bem ameaçado quando grupos sociais são submetidos a cenários infestados pela hostilidade e por discursos difamatórios. Nessa seção, Seglow tem uma especial contribuição, pois o autor assinala que a leitura waldroniana pode ser aperfeiçoada por meio de um diálogo com a teoria do reconhecimento de Honneth.

Em seguida, para melhor situar os prejuízos relacionais derivados do menosprezo discursivo, confronta-se a concepção de autonomia clássica e a proposta de autonomia descentrada de Honneth para vislumbrar potenciais lesões ao exercício das capacidades pessoais de decisão dos indivíduos quando se admitem, de modo irrestrito, falas apoiadas no preconceito. Adicionalmente, a seção subsequente apresenta os obstáculos e os danos epistêmicos gerados pela proliferação de perspectivas discriminatórias, especialmente os estereótipos e os estigmas negativos.

A última parte do capítulo serve de alerta aos teóricos sociais, pois nem toda manifestação positiva ou tentativa de “tratar com igualdade” grupos marginalizados leva ao

pleno reconhecimento. Por essa razão, resgata-se, com a análise da decisão exarada pela Corte Constitucional Brasileira no RHC 134.682, a noção de reconhecimento ideológico e seus efeitos na manutenção de condições de subordinação social e na propagação de práticas de reconhecimento errôneo.

4.1 A CONSERVAÇÃO DO STATUS CÍVICO IGUALITÁRIO É O ÚNICO BEM A SER PROTEGIDO?

A ideia de dignidade de Jeremy Waldron, como apresentada no primeiro capítulo, está limitada à noção de igual respeito ou equivalente reputação social, assegurada na esfera pública democrática, a fim de que todos os cidadãos possam conduzir livremente suas vidas e seus negócios. Nesse quadro, por constituir um ônus existencial descomedido às vítimas insultadas, e por ameaçar o equilíbrio do ambiente social a ponto de estimular atos lesivos às minorias, o discurso de ódio deveria ser vedado por leis combativas da indignidade. Não obstante essa explicação possua insuficiências, e a controvérsia possa ser reformulada pelo paradigma do reconhecimento, ela expõe uma descrição inicial da sintomatologia dos discursos de conteúdo discriminatório enquanto patologia social: a deterioração da imagem pública de grupos socialmente vulneráveis e a dissuasão da participação social dessas minorias, além dos atos concretos violadores de direitos fundamentais.

A filosofia waldroniana teria, na ilustração formulada por Seglow (2016), empurrado para fora a pequena pepita de valor que repousava no interior de cada pessoa, e a dignidade passou a denotar um status cívico igualitário socialmente reconhecido. Por isso, a difusão de mensagens odiosas ou de estereótipos sociais generalizados impediria a fruição apropriada da equipotente reputação moral pelos membros de grupos difamados, e as leis proibitivas do discurso de ódio seriam, em alternativa, o segredo ao combate desse propósito difamatório.

Apesar disso, Waldron teria exagerado ao depositar toda sua esperança nas constrações legais, visto que a afirmação positiva destes indivíduos poderia se dar a partir de outras valorações realizadas pela maioria dos concidadãos e estimuladas por leis e políticas de combate ao assédio, à violência, à distribuição injustificada de vantagens sociais e econômicas, dentre tantas outras. Seguindo a crítica, as leis proibitivas da difamação coletiva seriam apenas uma alternativa dentre tantos outros instrumentos institucionais de

encorajamento do status dignitário humano, mas insuficientes ao apropriado desenvolvimento do autorrespeito¹⁰² (Seglow, 2016).

O autorrespeito, em Seglow (2016, p. 1109, t.n.), seria a “avaliação normativa de uma pessoa sobre sua personalidade, direitos, status, caráter, situação, conquistas e assim por diante” que, em última análise, é afetada pelo tratamento recebido de outros interlocutores sociais. Além de amoldar a percepção fundamental de cada indivíduo sobre si mesmo, esse autojuízo seria crucial ao exercício da autonomia e ao desenvolvimento satisfatório das relações intersubjetivas. Seria, aliás, uma ponderação normativa universalizável e intrinsecamente moralizada, pois estaria baseada em atributos positivos aceitos e compartilhados por outras pessoas, justificando o respeito como reconhecimento na acepção formulada por Darwall. O autorrespeito possuiria, no entanto, duas dimensões elementares: da agência e do direito (Seglow, 2016).

Pelo autorrespeito como agência (*agency self-respect*), o indivíduo toma consciência de seu papel social, de sua condição de autor da própria vida, e, por derivação, o respeito devido às próprias decisões. Além de definir objetivos, ordenar prioridades e estabelecer planos para sua realização, essa faceta do autorrespeito se estabelece pelo entendimento da independência da própria personalidade, em detrimento dos desejos de outros sujeitos, e da identificação de um leque de formas de vida disponíveis, em tese, para a livre escolha (Seglow, 2016, p. 1109).

Para ser bem-sucedido, além de ponderar e eleger os fins e as interações mais significativas à própria existência, é elementar o reconhecimento de sua capacidade deliberativa por seus parceiros de interação social, ou, em sentido honnethiano, a afirmação positiva de sua competência e aptidão para elaborar julgamentos, concretizar projetos de vida e pleitear direitos. Além desta expressão pessoal, o autorrespeito como agência se manifesta na esfera comunitária, porque as “pessoas podem deliberar juntas sobre quais objetivos e fins devem endossar e perseguir em conjunto, de uma forma que sirva ao autorrespeito de cada uma delas; e, além disso, eles podem ganhar autorrespeito ao perseguir objetivos ou contribuir para relacionamentos juntos” (Seglow, 2016, p. 1109, t.n).

No autorrespeito como direito (*entitlement self-respect*), complementarmente, o indivíduo passa a entender, a partir dos direitos, liberdades e prerrogativas institucionais admitidas e percebidas por seus parceiros de interação, os fundamentos para a especial

¹⁰² A relevância moral do autorrespeito, de acordo com Seglow, está presente em inúmeros autores, com destaque para John Rawls, Axel Honneth e Robin Dillon (2022). Para ele, esse conceito exerce uma função de “lente normativa” estruturante das convicções e compreensões mais elementares de todo indivíduo.

consideração da própria pessoa. Ao entender o tratamento declinado por outras pessoas em virtude do arcabouço jurídico disponível ao seu serviço, o indivíduo passa a identificar e dimensionar sua condição de sujeito de direitos¹⁰³. Os direitos humanos têm particular influência na estruturação deste juízo, pois estabelecem um núcleo indissociável de restrições, exigências e faculdades, como, por exemplo, as liberdades de crença, de reunião e de propriedade. Influem também, nesse processo autoavaliativo, os direitos afirmados no pertencimento a diversas instituições sociais, como entidades estatais, empresas, estabelecimentos de ensino, associações e até mesmo igrejas. A esfera institucional, além de normas permissivas ao agir, é constituída de prerrogativas singularizantes daqueles considerados parte efetiva desses empreendimentos coletivos, e, por conseguinte, dignos de uma condição institucional específica (Seglow, 2016, p. 1109-1110).

Nesse quadro, a liberdade de expressão seria, sem dúvida, relevante para o fortalecimento do autorrespeito, não só de direito, mas também de agência. Na mesma medida em que é importante comunicar os propósitos de vida, o indivíduo participa de deliberações coletivas e os concidadãos devem expressar o mínimo de consideração por sua perspectiva. Ao comunicar uma mensagem, reconhece-se também a habilidade deliberativa de seu interlocutor. Há, como resultado, o mútuo fortalecimento do autorrespeito, como agência, do orador e dos receptores do discurso (Seglow, 2016, p. 1112).

O discurso de ódio, em compensação, arruína o potencial de autorrespeito em três perspectivas: (i) há um comprometimento da atividade deliberativa dos grupos minoritários, pois seus membros passam a duvidar sobre sua real chance de escolha, ao passo que seus pleitos são desprezados pelos pares sociais; (ii) ao negar qualquer valor aos pontos de vista dos grupos minoritários, os agressores odiosos levam suas vítimas a hesitar e a desconfiar de seus projetos de vida; (iii) há uma distorção da atividade deliberativa pública, pois os falantes odiosos ou discriminatórios negam qualquer espaço de contribuição das vítimas no aprofundamento do debate coletivo, isto é, segundo a mensagem odiosa “suas vítimas não têm nada que valha a pena dizer, nada que valha a pena ouvir” (Seglow, 2016, p. 1113, t.n.).

O discurso discriminatório afeta também o autorrespeito (como direito) das minorias, ao opor-se a direitos fundamentais das vítimas. Os agressores criam estereótipos marginalizantes e justificam uma condição de subcidadania para tais grupos de maneira a minar as bases de confiança cívica entre os membros de uma mesma comunidade.

¹⁰³ Na interpretação de Seglow (2016), a ênfase exclusiva no campo do direito torna essa autoavaliação particularmente vulnerável, pois os indivíduos passam a ser dependentes da deferência de outros sujeitos.

Eles dizem, por exemplo, que os estudantes de minorias étnicas são estúpidos demais para estar na universidade, que os cidadãos muçulmanos deveriam ser encarcerados como terroristas, que os imigrantes são uma ameaça ao ‘nosso modo de vida’ que deveriam ser mandados de volta para seus próprios países, ou que as pessoas com deficiências graves estão melhores mortas (Seglow, 2016, p. 1113, t.n.).

Diferentemente da reputação social, que exigiria o reestabelecimento de um tratamento igualitário a todos os outros cidadãos, a avaliação constitutiva do autorrespeito é mais exigente e é afetada, diretamente, pelos danos dos discursos de conteúdo discriminatório. A prática de atos ofensivos ao autorrespeito, não obstante sejam posteriormente repreendidos, deixa prejuízos a esse autojuízo que não poderão ser superados. Não é possível retornar e reconstruir o juízo atinente ao autorrespeito, visto que o “autorrespeito não é algo que possuímos como uma quantidade líquida onde a falta em alguns lugares pode ser compensada por outro maior autorrespeito em outro lugar” (Seglow, 2016, p. 1114, t.n.).

De resto, o discurso de ódio e preconceituoso também não corrobora ou fortalece o autorrespeito dos agressores odiosos, posto que essa autoavaliação se funda num sustentáculo moral de relação transitiva, isto significa que “as razões que uma pessoa tem para respeitar a si mesma são as mesmas razões que os outros têm para respeitá-la, e vice-versa” (Seglow, 2016, p. 1114, t.n.). No caso dos agressores, o desprezo aos interesses dos grupos minoritários não gera razões para que terceiros declinem comportamentos respeitosos aos falantes odiosos, e, conseqüentemente, eles também não podem reforçar positivamente seu autojuízo, seja quanto à sua agência ou à sua condição jurídica. Terceiros, não pertencentes aos grupos hostilizados, poderão entender as investidas como práticas abusivas de direito e prejudiciais aos interesses da coletividade (Seglow, 2016, p. 114). Em outros termos, não há o compartilhamento recíproco de uma visão de mundo, mas a tentativa de obter a atenção das instituições em direção a conformações rígidas, intransigentes e excludentes.

O pensamento de Seglow coincide com a tradição dos pensadores liberais e individualistas, e parece apenas especificar aspectos da justificação de Waldron, embora tente dialogar com elementos da teoria do reconhecimento. O comprometimento do juízo relativo ao autorrespeito, na verdade, é uma pormenorização da hipótese de dano aperfeiçoado no discurso, já sustentado pela filosofia waldroniana. Por isso, sua contribuição estaria no esclarecimento dos danos gerados intrinsecamente pelo discurso de ódio e por outras mensagens discriminatórias. Contudo, Seglow também ignora a especial vulnerabilidade dos contextos intrafamiliares, e os prejuízos específicos à autoconfiança em decorrência da gravidade dos atos de desrespeito na esfera do amor.

A explicação de Seglow traz uma interpretação difusa da dinâmica psicossocial das esferas de reconhecimento. Por meio de sua concepção de autorrespeito como agência, o autor tenta transitar entre as três esferas do reconhecimento e acaba por omitir, principalmente, a esfera da solidariedade. Em seu olhar, a noção de autoestima só faz sentido em sociedades com um horizonte de valor aberto, em constante transformação e provisoriamente compartilhado, ainda que criticamente (Seglow, 2009). Mas ele parece desconsiderar que, em comparação com outras conformações políticas, a ordem democrática é o regime político em que o quadro axiológico possui maior capacidade de expansão e transformação crítica.

Para ele, a fim de que a estima tenha uma função e possa operacionalizar algum papel, os cidadãos precisam nutrir a convicção de que vale a pena ser estimado pelos outros. Adicionalmente, a estima na sociedade contemporânea está mais apoiada no critério da realização pessoal do que em sua contribuição social; basta pensar na proeminência individualista do critério meritório (Seglow, 2009). Entretanto, isso não significa que as pessoas não alimentem um mínimo de expectativa de serem estimadas. O mérito ganha destaque graças à crença, trazida pelo sistema capitalista, de que todos podem transpor sua posição social de acordo com o maior grau de dedicação empreendida. Mesmo o individualismo, nutrido por essa crença, é dependente de um núcleo mínimo de estima social, pois as pessoas esperam se sentir valorizadas, e o mérito parece ser a forma mais notória ou rápida de consegui-lo.

Seglow sugere uma expansão da categoria do respeito em sentido institucional a fim de complementar a atuação contingencial da autoestima. Diferentemente da autoestima, seja em virtude das realizações ou das contribuições sociais, o autorrespeito é independente dos esforços do indivíduo para alcançá-lo, e, em sentido mais amplo, “nasce do desempenho rotineiro das atividades diárias de uma pessoa em instituições. (Em contraste, considere a insegurança ontológica frequentemente entregue aos indivíduos pelo mercado econômico.)” (Seglow, 2009, p. 73, t.n.).

Transpostas essas categorias para a questão discriminatória, enquanto o autorrespeito conserva uma esfera reflexiva moral de deferência compartilhada, a autoestima assume critérios avaliativos amplos, potencialmente idiossincráticos e capazes de permitir que racistas passem a estimar o próprio racismo. Em outras palavras, enquanto o autorrespeito é intrinsecamente moralizado, a autoestima é demasiadamente maleável, a ponto de admitir que os agressores passem a estimar a própria intolerância e os atos odiosos uns dos outros (Seglow, 2016).

Todavia, Seglow parece ignorar a dinamicidade intersubjetiva; afinal, a autoestima constituída a partir de crenças desumanizantes e discriminatórias, não é produto monológico de uma mente distorcida ou de um horizonte valorativo demasiadamente aberto, mas consequência da participação de indivíduos em grupos sociais, por vezes restritos ou até mesmo clandestinos, que garantem uma espécie de respeito compensatório. Ao constatar que a consciência pública rejeita expressões claras de preconceito e vedam suas manifestações extremadas, os agressores assimilam a rejeição de parte de suas convicções morais, e buscam na vida em grupo uma forma de compensar a suposta insuficiência cidadã. Esses grupos também estabelecem “contraculturas do respeito”¹⁰⁴, na tentativa de “adquirir uma consciência do valor de sua própria competência para fazer julgamentos” (Honneth, 2013a, p. 66).

O foco exclusivo no autorrespeito reduz a capacidade explicativa da força motriz da luta pelo reconhecimento nas transformações sociais, e elimina a tensão política constitutiva das autorrepresentações dos indivíduos. Além disto, ignora o papel da contracultura na esfera da estima, e a busca pela convivência em grupos e em círculos sociais a fim de reforçar positivamente suas capacidades e condições dimensionadas no processo de individuação e de socialização. Alternativamente, se grupos sociais discriminatórios ou mesmo antidemocráticos ainda estão surgindo, é possível que convicções igualitárias ainda não tenham assumido um espaço significativo no horizonte valorativo.

Conquanto não se possa ignorar a imprescindibilidade do respeito, atrelado ao valor único do ser humano, ou da especial posição jurídica ocupada por ele, viver com dignidade exige, em sentido sociológico, uma qualidade experiencial singular. Segundo a matriz teórica do reconhecimento, a vida digna impõe o atendimento concorrente de pretensões de respeito e estima social. Mesmo na antiguidade clássica, “prevalecia a convicção de que somente aquelas pessoas cujos modos de ação pudessem gozar de estima social na pólis eram capazes de levar uma vida boa” (Honneth, 2010a, p. 13, t.n.). Esse cenário, na contemporaneidade, acabou por ser intensificado, em particular, pelo acesso à esfera de intimidade do outro através dos instrumentos tecnológicos e das redes sociais.

Butler (2021) vai além e defende que o reconhecimento não pode se resumir à tutela legal do respeito, mas ao tratamento de demandas de grupos pela compreensão pública de

¹⁰⁴ A noção de “contraculturas do respeito” é utilizada por Honneth para explicar a formação de grupos minoritários que atuam reciprocamente na construção de uma consciência quanto à própria capacidade moral, negada socialmente, e depois pleiteada por meio dos movimentos sociais. Contudo, se ampliado, esse conceito também poderia auxiliar a explicar, por outra perspectiva, a formação de grupos extremistas nas democracias contemporâneas.

estruturas enraizadas de dominação, exclusão e hierarquização, inclusive aquelas implicitamente cultivadas ao longo da história sobre a personalidade e a condição humana. Em resumo, a coordenação do respeito circunstancial ou o “microgerenciamento dos modos de tratamento” não é suficiente à superação da opressão estrutural.

A estima social implica a identificação de características, capacidades e realizações favoráveis a propósitos compartilhados socialmente, e, por consequência, só pode ser usufruída por aqueles indivíduos que disponham dessas qualificações singularizadas. (Jütten, 2017). Esses atributos particularizados servem de referencial ao sujeito na definição de uma existência significativa ou valiosa, ou melhor, são os fatores delineadores da autoestima e trazem confiança quanto às próprias potencialidades. A identidade, a concepção de bem cultivada e seu significado, não são independentes do componente relacional. As pessoas buscam sentir-se seguras quanto às aptidões e habilidades titularizadas, e, a partir do cotejo entre o seu eu e os padrões sociais, fixam parâmetros de normalidade, do bom e do fim pretendido em suas vidas (Jütten, 2017).

Ao enquadrar uma concepção de bem ou identidade, as pessoas normalmente apelam para os significados sociais compartilhados de sua sociedade e se comparam a grupos de referência social relevantes, porque é difícil seguir uma vida que é incompreensível para os outros e, portanto, não pode ser reconhecida como digna de busca. (Jütten, 2017, p. 261, t.n.).

Obviamente que esta não seria a única forma de fixação da autoestima. As pessoas, por diversas vezes, acabam por atribuir diferentes pesos no escalonamento dos atributos mais significativos, até mesmo em próprio benefício. O indivíduo não confere equivalente importância a todos os seus traços, mas passa a dar mais peso àqueles que, aparentemente, sejam mais fortes ou sobressalentes. A seletividade da autoavaliação serve como mecanismo de defesa e exige, continuamente, ajustes quando o predicado escolhido deixa de garantir mais destaque ao longo de seu exercício. Essa seletividade, contudo, é limitada, pois o sujeito não pode determinar todos os seus interlocutores e cenários de interação. Além disso, a escolha dos valores é refreada por ensinamentos aprendidos nos primeiros anos de vida, ou, inexoravelmente, relacionados aos papéis e ao código normativo dos grupos sociais nos quais está inserido (Jütten, 2017, p. 262).

A capacidade de resistir aos desejos ou impulsos e a competência de autoapresentação viabilizam a seleção dos comportamentos a serem expressos publicamente e a compor o perfil de gostos, interesses e compromissos do arcabouço base do agir. Por essa seletividade, o indivíduo compõe um perfil comportamental previsível e inteligível que

permite seu envolvimento em interações sociais. Afinal, “você não pode interagir socialmente a menos que apresente aos outros um alvo elegível para interação, apresentando ruídos e movimentos que possam ser interpretados como fala e ação coerentes de um agente minimamente racional” (Velleman, 2001, p. 36, t.n.). Os adolescentes, por exemplo, tendem a se sentir envergonhados ao serem vistos pelos colegas, constantemente, na presença dos pais. Não se trata, propriamente, de vergonha dos pais, mas dos potenciais reflexos na autoapresentação ao transmitir uma imagem de dependência ao invés de autonomia e liberdade.

A atribuição de alcunhas racistas e a formulação de estereótipos sociais com base no preconceito também causam vergonha nos indivíduos, tendo em vista que essas imagens socialmente definidas esvaziam o espaço de autoapresentação das vítimas. Não significa que as vítimas sintam uma autorrepulsa, mas que sentem a vulnerabilidade genuína de serem exibidas como menos do que resultariam de sua autodefinição (Velleman, 2001, p. 45).

Na leitura de Honneth (2010b), sob a luz do paradigma do reconhecimento, a vergonha não é mera timidez advinda da exposição indevida, mas um sentimento moral que reduz o próprio sentimento de autoestima, e expõe as bases antropológicas mais arraigadas do indivíduo. Por meio da vergonha, o indivíduo experimenta uma forma de rejeição de sua ação ou de seu ideal de pessoa, que reverbera na diminuição de seu próprio valor social em descompasso com aquele que supunha ter. Pelo aspecto psicanalítico, “significa que a ação inibidora de uma violação de uma norma moral não tem um impacto negativo sobre o superego, mas sobre os ideais de ego do sujeito” (Honneth, 2010b, p. 130). Para o indivíduo, a degradação de seu ego ideal é testemunhada por parceiros de interação social, sejam eles reais ou imaginários. Quando a vergonha é simplesmente experimentada, sem a provocação de uma causa externa imediata, o sujeito sente que teria ferido uma norma moral estabelecida em especial apoio a seu ego ideal.

Por outro lado, enquanto consequência de causas externas, “a pessoa é oprimida pelo sentimento de falta de autoestima porque seu parceiro na interação viola normas morais cuja aderência tinha possibilitado a ela contá-lo como a pessoa que ela havia desejado ser em termos dos ideais de seu ego” (Honneth, 2010b, p. 130-131). Há, de modo geral, uma frustração das expectativas normativas de respeito cultivadas pelo sujeito em relação ao seu parceiro de interação social. Por isso, a vergonha passa a ser um mecanismo de inibição social e, “nessa situação afetiva, o que a pessoa experimenta em relação a si própria é a dependência constitutiva de sua pessoa pelo reconhecimento por parte dos outros” (Honneth, 2010b, p.

131). Frente a esta lesão ou tentativa de minar a autoestima, qual seria a reação possível a ser adotada pelas vítimas estereotipadas?

Uma primeira possível reação, em prejuízo à autoestima, é a deliberada incorporação do estereótipo racista à autoapresentação, ou melhor, “chegar a um acordo com o racismo, renunciando a qualquer imagem positiva de sua raça para reter algum fragmento de seu papel como uma pessoa que se apresenta” (Velleman, 2001, p. 46). Há o sacrifício de parte substantiva da imagem pública almejada, mas a vítima conservará a sensação ou a crença de estar salvaguardando sua aptidão de autoapresentação. Talvez, mesmo que possa parecer a única viável, essa escolha assemelha-se mais ao autoengano. Para Jütten (2016, p. 35), mesmo se a imagem estiver em consonância com a autocompreensão cultivada de si, o status de autoapresentador pode estar sendo comprometido quando a vítima agasalha o estereótipo em parte de sua imagem pública, pois “é um estereótipo que também se impõe às pessoas e, portanto, prejudica a autonomia e a igualdade social permanente por associação”.

A segunda alternativa é retirar esses interlocutores racistas do círculo de potenciais atores ou parceiros de interação social, pois a vítima não sofrerá mais ao ser desqualificada por um indivíduo fora da esfera de interesse de interação. Na tentativa de não ser impactada pela vulnerabilidade advinda do ato de desrespeito, a vítima atua para sobrepujar a vergonha gerada ao menosprezar a empreitada discriminatória. De todo modo, não se pode ignorar os prejuízos caso as ofensas sejam propaladas em frente a outros observadores e amigos da vítima, pois presenciariam a vítima ser expropriada de sua capacidade social de decisão (Velleman, 2001, p. 46). Em suma, o ataque à vítima permitirá o testemunho público de sua vulnerabilidade, perpetuando danos à sua autonomia e à igualitária posição social (Jütten, 2016, p. 35).

O discurso de ódio e outras formas de manifestação de preconceito não comprometem apenas o status de uma coletividade, mas impõem um significado social às características dos integrantes das minorias atacadas, e, em grau mais intensificado, criam falsas qualificações a essa coletividade. Basta lembrar de comentários comuns, por vezes dissimulados em tom jocoso, afirmando que determinados indivíduos são preguiçosos, outros são malcheirosos ou mesmo promíscuos.

As manifestações de preconceito corroem as duas condições sociais da autoapresentação. O primeiro requisito, puramente subjetivo, refere-se à capacidade do indivíduo de ser o autoapresentador, de deliberar e delinear a imagem pública construída como alvo de interação social. O discurso discriminatório, nesta hipótese, pode impor a adoção de uma imagem mais passiva ou desestimular a articulação autêntica para a

autoapresentação. A segunda condição é a intersubjetiva e, como explica Jütten (2016), é dependente dos significados socialmente disponíveis delimitadores dos termos dos quais cada um poderá se apresentar. Criam-se limitações substantivas à autoapresentação, pois o conteúdo almejado pelo indivíduo, talvez, não chegue ao seu interlocutor, e a imagem pública constituída não seja sequer admitida ou recebida pelos pares sociais.

Para Jütten (2016), a caracterização de Velleman acerca dos danos advindos dos estereótipos racistas é demasiadamente restrita, e, mesmo diante do pouco espaço à autoapresentação, as vítimas estereotipadas poderiam utilizar uma terceira vida de defesa. Para tanto, elas devem agir na tentativa de construir uma imagem pública de si mesmas, combativa e contrária à representação criada pelas pessoas a partir dos estereótipos. À vista disso, acabam por assumir um fardo adicional na realização de sua autonomia e na garantia de sua posição social igualitária, pois os significados sociais, embora não eliminem a autoapresentação, enfatizam “o aspecto mais saliente da imagem pública da pessoa, que licencia atitudes ou comportamentos em relação à pessoa a que estão associados” (Jütten, 2016, p. 36, t.n.). O desrespeito, sendo assim, não atinge a todos igualmente, e a gravidade da rotulação passa a ser subordinada aos comportamentos e atitudes que escapam ao seu conteúdo, e são agravados pelos significados ossificados na esfera intersubjetiva.

A proposta de Jütten é uma defesa demasiadamente individualista e mantenedora de sobrecargas mentais desiguais entre cidadãos que gozam, ao menos juridicamente, do mesmo status existencial. Para Anderson e Honneth (2011, p. 88-89), o indivíduo até pode cultivar, psicologicamente, uma percepção positiva acerca de si quando se depara com atitudes humilhantes e degradantes, mas seria difícil a sua manutenção. Essa percepção tem custos significativos, e, caso fosse bem-sucedido, permaneceria a controvérsia se essa sobrecarga seria realmente justa.

A tentativa das vítimas de negar e sobrepujar os estereótipos racistas só é possível se elas considerarem minimamente viável essa empreitada, e só é factível se os demais membros da sociedade, não integrantes da coletividade atacada, também assumirem o ônus pela mudança dos significados socialmente compartilhados. A luta feminina contra o estereótipo da docilidade é, de fato, dependente da mudança de comportamento das mulheres quando uma imagem pública é imposta a elas. Todavia, a consciência desta mudança também exige a participação de homens em superação da conveniente passividade. Essa quarta alternativa, na verdade, evidencia a essencialidade de novas conexões sociais para o estabelecimento de uma vida digna e autônoma. Afinal, alerta Anderson e Honneth (2011, p. 87-88):

[...] as competências relativas a agentes e que compreendem a autonomia requerem que as pessoas sejam capazes de manter certas atitudes frente a si mesmas (em particular, autoconfiança, autorrespeito e autoestima) e que essas autoconcepções afetivamente preenchidas – ou, para usar a linguagem hegeliana, “autorrelações práticas” – são, por sua vez, dependentes das atitudes adotadas por outros.

Ademais, frisa Jütten (2017), o principal fator de distribuição da estima social é a posição ocupada pelos indivíduos na divisão social do trabalho, motivo pelo qual fenômenos socioeconômicos, por exemplo o desemprego, a precariedade laboral e a baixa remuneração, são elementares na privação da estima social. Contudo, mesmo no que tange a problemas considerados de ordem “simbólica”, como a perpetuação do preconceito e a difusão de manifestações discursivas de ódio e subjugação, é imprescindível o redimensionamento de circunstâncias materiais e institucionais em prol da autonomia e de uma liberdade reflexiva.

Ter uma vida digna, nesse sentido, não se resume apenas a poder ter seus negócios ou a viver em um ambiente sem riscos de ataques, mas compreende ser detentor de autorrespeito e autoestima em seu sentido mais amplo. Nessa hipótese, a capacidade de autoapresentação deve ser conservada e desvinculada de imagens negativas atribuídas, ordinariamente, ao grupo de pertencimento.

A dignidade, por essa lógica, é resultado de um processo contínuo, dinâmico ou inacabado, pois a descoberta do igual respeito e consideração é dependente do avanço histórico-institucional a que toda sociedade está submetida, principalmente com o desvelamento de injustiças e preconceitos arraigados e nas ameaças potenciais emergentes a cada dia, por exemplo, com a interação tecnológica.

As confissões religiosas e a cultura secular, alerta Nussbaum (2021a, p. 18) por uma perspectiva sociológica, indicam a centralidade da autonomia e da subjetividade para a completude do ser humano. Para tanto, em vez de ter as próprias vidas prescritas pelos ditames externos, os indivíduos equivalem a “centros de escolhas”, e devem estar capacitados para tomar decisões substantivas e determinantes para as suas vidas. Ao mesmo tempo, esses indivíduos são “centros de profunda experiência interior” (*centers of deep inner experience*), pois possuem sentimentos, emoções e pensamentos que, além de possuírem importância para si, possam ter alguma relevância para seus interlocutores. Justamente por essa dualidade, deve-se assegurar a oportunidade de escolhas e o ambiente socialmente minimamente necessário para a sua expressão e ao seu amadurecimento. Nas palavras de Nussbaum (2021a, p. 18, t.n.):

Uma democracia saudável protege a autonomia dando às pessoas oportunidades para escolher por si mesmas em áreas-chave como religião, discurso, opinião política, ocupação, associação, sexo e casamento. Ela protege a subjetividade ao reconhecer que as pessoas precisam de espaços para que suas crenças tomem forma (liberdade religiosa e de expressão, novamente) e para que suas emoções busquem sua realização (liberdade de associação novamente, direitos de casar e fazer amizades e, crucialmente, proteção do consentimento sexual).

Para ilustrar, basta refletir sobre a condição feminina na sociedade brasileira. Ainda que o texto constitucional de 1988 declare, em seu art. 5º, inciso I, a igualdade de homens e mulheres em direitos e obrigações, e, por consequência, uma dignidade equivalente de status jurídico, persistem dificuldades significativas das mulheres na manutenção da integridade e do domínio sobre o próprio corpo. Os índices de crescimento da agressão e do assédio sexual sinalizam o menosprezo por sua capacidade de consentimento, e a contínua imposição de um padrão de subjetividade caracterizado pela submissão e pela docilidade. Os agressores ignoram a aptidão de consentir, ou, em meio a ameaças, extorquem um pseudoconsentimento que “trata as emoções e os pensamentos das mulheres como irrelevantes, como se apenas os desejos do homem dominante fossem reais e importantes” (Nussbaum, 2021a, p.18-19).

Na tutela da dignidade, o gozo de uma igual posição na sociedade é insuficiente, bem como a eliminação de uma ameaça infecciosa, a exemplo dos discursos de conteúdo discriminatório, se o ambiente social se mantém contaminado por inúmeras convicções marginalizantes. “Para querer ser seu próprio mestre, soberano na casa da própria subjetividade e de seu agir, significa que eu tenho que perguntar ‘quem é esse que eu quero ser’, ‘quem é esse que eu quero me tornar’” (Mendieta, 2014, p. 69). O pressuposto intersubjetivo não deve apenas nortear a noção de dignidade, mas das ideias correlatas, em especial, de autonomia e de agente epistêmico.

4.2 ENTRE A AUTONOMIA CLÁSSICA E O SUJEITO DESCENTRADO: O COMPROMETIMENTO DAS FACULDADES DE JULGAMENTO AUTÊNTICO EM CENÁRIOS DE DESRESPEITO

A completude do ser humano exige o tratamento, concomitante, da autonomia e da subjetividade de cada indivíduo (Nussbaum, 2021a). Todavia, quando é afirmado que a autonomia é importante para as pessoas, remanesce a dúvida quanto ao critério adotado para justificar a relevância moral de ser um agente autônomo. A autonomia, em algumas ocasiões, é condição para o bem-estar e à conquista de um estado de felicidade por todo ser humano. Por outra leitura, seria um desejo cultivado pelo ser humano relacionado à própria liberdade

(Sensen, 2023). Pode servir ainda de parâmetro de avaliação da justiça promovida por instituições sociais, pois “é considerado fundamental para qualquer visão liberal que vise evitar formas opressivas de governo enquanto promove uma política que funcione igualmente para todos os cidadãos e promova sua liberdade” (Terzi, 2023, p. 713, t.n.). Porém, explicita Sensen (2023, p. 158, t.n.), no período hodierno, “a autonomia é um objetivo que um agente tem, mas também um direito que ele pode reivindicar dos outros”. A autonomia assume dupla faceta: um objetivo em prol do endosso das próprias razões e motivos significantes; um direito a ser reclamado perante os outros na conservação de seus planos existenciais.

A ideia clássica de autonomia contrapõe-se à intervenção externa e ao estado de subordinação de um sujeito às determinações de outro. Ser autônomo, por consequência, transita entre o exercício da liberdade e da igualdade (Terzi, 2023). Embora não exista um sentido unívoco, essa ideia é frequentemente correlacionada a uma disposição pessoal de autogoverno a fim de que o indivíduo possa especificar e escalonar os valores e os objetivos mais relevantes para orientar sua vida. Objetivamente, a pessoa autônoma possui “uma vida informada e dirigida por seus próprios valores e escolhas” (Terzi, 2023, ps. 11819, t.n.).

Além de não estar sob ameaça, coerção e qualquer outra forma de controle ou sujeição a deliberações ou propósitos de terceiros, o indivíduo deve ser capaz de elaborar os próprios julgamentos de forma independente e autorreflexiva (Terzi, 2023). Para tanto, deve entender suficientemente a conjuntura na qual está inserido, e as opções de condutas potencialmente satisfatórias aos desígnios pessoalmente significativos. Essa condição não resulta, necessariamente, em previsibilidade dos comportamentos ou extremo controle sobre as alternativas de ação, pois é plenamente possível a manutenção da autenticidade e a continuidade de seus compromissos pessoais por um zelo contínuo e espontâneo. Em alguns casos, esses objetivos subjetivamente relevantes passam despercebidos, pois “podem ser bastante inarticulados e discretos, como ser capaz de passar tempo com pessoas de quem gosta e evitar pessoas de quem não gosta” (Mullin, 2023, p. 897, t.n.). As respostas emocionais podem, frequentemente, servir de indicativo ou de evidência para a identificação do objeto valorizado, constrangedor ou abominado, mesmo que defectível¹⁰⁵.

Por estar vinculada a compromissos estáveis e a valores singulares de um indivíduo, a autonomia não patrocina o agir impulsivo ou aleatório (Mullin, 2023). Aliás, não é viável a conservação e o atendimento de objetivos existencialmente relevantes quando as escolhas são

¹⁰⁵ Na leitura de Mullin (2023, p. 987, t.n.), as reações emocionais “muitas vezes são a chave do que consideramos importante, pois tememos o que nos ameaça, sentimos alegria quando estamos com pessoas que nos fazem sentir valorizados e orgulho quando pensamos que realizamos algo importante.”

irrefletidas. Por isso, na busca pela autonomia, é essencial a descoberta daquilo que realmente importa ao sujeito, a convicção em sua capacidade para promovê-los e a identificação das oportunidades para o avanço em sua concretização, inclusive, pela sua articulação em consonância com os contextos no uso de sua capacidade imaginativa. Nesse sentido, a autonomia pessoal, em seu cerne, não ocorre acidentalmente, mas de modo voluntário e consciente¹⁰⁶.

O agir autônomo, basicamente, está centrado na aprovação pessoal e consciente de uma conduta. Para essa perspectiva de cunho internalista, a aprovação pessoal de um comportamento não implica, necessariamente, um agir moral, ou o torna responsável e útil pelas razões que conduziram à adoção da conduta (Sensen, 2023). O caráter distintivo estaria demarcado pela voluntariedade e pelo suficiente entendimento relativo ao próprio agir. Entretanto, se a realização elementar da vida é adependente também do reconhecimento, como um requisito à autorrealização e à autonomia, o internalismo sugere uma acepção incompleta do que seria ser autônomo, além de ser demasiadamente genérica.

As noções clássicas de pessoa e de autonomia individual sofreram nas últimas décadas sensíveis objeções, visto que exigiam “tanto uma consciência particular de suas necessidades pessoais quanto um conhecimento específico sobre o significado atribuído às suas ações para poder organizar sua própria vida livremente e sem restrições” (Honneth, 2007, p. 201, t.n.).

Pela crítica psicológica do sujeito formulada por Nietzsche, especialmente com seus apontamentos relativos aos impulsos e às razões inconscientes do agir, revelou-se que o indivíduo não seria tão transparente para si mesmo a ponto de exercer total controle sobre sua atuação autoral (Honneth, 2007). Dado que as razões para o agir, por vezes, não são conscientemente conhecidas pelo sujeito, seria pouco razoável sustentar um conceito de autonomia baseado na autotransparência do eu e um sujeito com total controle sobre si.

Pelo ângulo linguístico, em particular com as investigações do último Wittgenstein, evidenciou-se a relação de dependência das falas do indivíduo em relação a um sistema preordenado de significados, e colocou-se em xeque a capacidade de cada pessoa na construção e no esgotamento dos significados, a ponto de sustentar sua autonomia autoral (Honneth, 2023b). Não seria viável, por essa leitura, defender que o indivíduo seria,

¹⁰⁶ A autonomia pode ser analisada a partir de dois referenciais: (i) quando ela pode ser o fundamento deliberativo para a tomada de decisão em um momento específico, por exemplo, quando o paciente pondera as informações prestadas pelo profissional de saúde em certa ocasião e expressa seu consentimento informado à realização de determinado procedimento; (ii) quando o agente define seus comportamentos sob as diretrizes de planos e projetos assumidos a longo prazo, por exemplo, como um compromisso existencial.

isoladamente, autor da própria vida e de suas escolhas, pois ainda assim seria dependente da articulação de um arcabouço de convicções, crenças e razões em um sistema de linguagem com padrões semânticos preestabelecidos. O domínio da linguagem limitaria o espaço pessoal de expressão e interpretação relativo à própria existência¹⁰⁷ (Wilhelm, 2014).

Na mesma toada, e com uma abordagem sociológica, a teoria feminista colocou em dúvida a existência de um conceito unificado de indivíduo ou elementar de mulher que fosse capaz de representar a vida plural e multifacetada à qual a mulher era submetida, devendo “encontrar uma maneira de incorporar em sua política um sujeito situado, em processo, contingente e indeterminado” (Butterworth, 2016, ps 3094, t.n.). Com uma percepção mais extremada, o pós-estruturalismo propôs uma abordagem mais radical em que os sujeitos, enquanto autores da própria vida, poderiam defini-la, experimentá-la e descartá-la com total liberdade (Butterworth, 2016). Não seria possível, portanto, em rejeição à concepção clássica de autonomia, estabelecer qualquer referencial ou diretriz à afirmação do estado de autogoverno.

Essa crise ou processo de desconstrução da noção de autodeterminação individual poderia levar, no mínimo, a duas outras importantes conclusões: (i) a constatação da anterioridade do contexto social às deliberações individuais, ou melhor, “uma atualidade que precede toda a intencionalidade” (Honneth, 2007, p. 197, t.n.); (ii) a vulnerabilidade do indivíduo aos vetores psicológicos e linguísticos que passam ordinariamente despercebidos¹⁰⁸ (Honneth, 2007).

De certa maneira, o caráter limitado da deliberação humana e sua vinculação inexorável à linguagem, às tradições e ao inconsciente colocaram em dúvida sua capacidade de emancipação e de agir de forma autônoma idealizada pelos intelectuais da modernidade. Diante da intransparência e da inexatidão da esfera de controle sujeita à escolha humana, segundo Honneth, surgiriam três potenciais abordagens teóricas: (i) abandonar a ideia de autonomia, a exemplo do pós-estruturalismo, uma vez que tais “forças anônimas” impedem o atingimento em nível mais alto ou consistente da capacidade de autodeterminação; (ii) reforçar a noção clássica de autonomia com a divisão das esferas da ideia e da realidade humana, atribuindo à autonomia uma faceta transcendente à realidade humana que é marcada, no plano empírico, por forças desconhecidas; (iii) estabelecer um projeto de reconstrução da

¹⁰⁷A crítica de Fricker, ao explicar os obstáculos experimentados diariamente por minorias em cenários de injustiça hermenêutica, torna mais clara a dificuldade de as pessoas explicarem e expressarem as vivências de desrespeito quando inexistem recursos linguísticos apropriados à definição das ofensas e dos danos sofridos.

¹⁰⁸Em suas palavras: “ambas as dimensões, tanto o inconsciente quanto a linguagem, referem-se a poderes ou forças operantes em cada ação individual sem que o sujeito jamais possa controlá-los completamente ou mesmo detectá-los” (Honneth, 2007, p. 197, t.n.).

subjetividade que adote os poderes transcendentais do inconsciente e da linguagem como condições constitutivas do sujeito, ou seja, desenvolve uma concepção de sujeito apropriada à teoria da intersubjetividade (Honneth, 2007).

Aproximando-se da segunda abordagem suscitada por Honneth, Whitebook tenta estabelecer uma proximidade entre a concepção clássica e a intersubjetiva de autonomia. Para ele, enquanto a percepção clássica é um ideal nuclear resultante da cultura europeia moderna e essencial para o desenvolvimento ético do sujeito, a ideia de sujeito descentrado, enfatizada pelas teorias relacionais, anuncia a maneira distorcida da autoformação do indivíduo e retrata os desvios antropocêntricos dessa mesma perspectiva cultural (Whitebook, 1992). O conceito de autonomia kantiana, da mesma maneira que em Freud¹⁰⁹, está visceralmente vinculado à noção de maturidade e às “aspirações emancipatórias da modernidade e das revoluções burguesas democráticas” (Whitebook, 1992, p. 98, t.n.).

Na explicação kantiana, a imaturidade seria uma forma de incapacidade em que o indivíduo segue as diretrizes de uma autoridade externa visto que não consegue pensar por si mesma. Por esse motivo, enquanto crítica à tradição dogmática e paternalista, a autonomia kantiana reflete as ideias de autodeterminação e autolegislação, pois “um indivíduo é autônomo na medida em que está sujeito a leis de sua própria criação, em vez de determinado pelas leis heterônomas da natureza” (Whitebook, 1992, p. 99, t.n.).

A interpretação freudiana, por sua vez, efetiva empiricamente o pensamento kantiano e defende, dentro do desenvolvimento normal, a maturidade como um processo de separação do indivíduo em relação a seus pais. O indivíduo se sujeita a um processo de renúncia dos objetos infantis, dos pensamentos e ações contaminados pelas representações, conscientes ou inconscientes, de seus pais e passa a estruturar o ego distanciado das prescrições do Id e do Super-Ego (Whitebook, 1992)¹¹⁰. Assim, em face da aparente oposição entre a autonomia e o sujeito descentrado, seria possível sustentar uma relação de complementariedade entre os conceitos em que o “o descentramento do eu - quando entendido em termos de domínio da onipotência - é em si um momento essencial no processo de se tornar autônomo” (Whitebook, 1992, p. 116, t.n.).

Honneth opõe-se ao proposto por Whitebook, e, orientado pela terceira abordagem alternativa imaginada, defende uma reconstrução da autonomia a partir da teoria da

¹⁰⁹O pensamento freudiano, não obstante pudesse justificar os anseios iluministas, buscava apreender as forças ocultas no desenvolvimento mental e estabelecer cientificamente uma leitura menos ingênua do mundo.

¹¹⁰“De fato, parafraseando Freud, podemos dizer que a máxima ‘Onde estava o superego, haverá ego de se tornar’ poderia ser tomada como uma declaração programática para a mudança de agir ‘de acordo com’ a lei para o agir ‘por respeito para’ a lei no sentido kantiano” (Whitebook, 1992, p. 100, t;n;).

intersubjetiva, tendo em conta “as forças descentralizadoras da linguagem e do inconsciente não como barreiras à individualização do sujeito, mas como condições constitutivas deste” (Honneth, 2023b, p. 197, t.n.). Por essa releitura, a constituição intersubjetiva do eu é atrelada às limitações inerentes, à espontaneidade inconsciente e aos significados preordenados linguisticamente.

Pelo enfoque intersubjetivo de autonomia, haveria a aceitação da fragmentação ou do descentramento do indivíduo, de sua aptidão para conhecer e agir, da tensão entre o inconsciente e o consciente na personalidade individual, bem como de sua capacidade de compreender as próprias percepções emocionais. O sujeito seria um ser determinado contextualmente, num processo perene de mudança e de transformação, ou melhor, submetido a um contínuo processo de transformar-se e do vir a ser. (Butterworth, 2016).

O descentramento intersubjetivo explica a conexão de vivências pessoais e emocionais de um sujeito à experiência socialmente compartilhada, além de potenciais distorções na visão constituída pelo sujeito sobre essas experiências emocionais (Mckenzie, 2015). O indivíduo não teria uma consciência integralizada, centrada ou plena de suas emoções e de suas vivências sociais a ponto de explicar, claramente, suas percepções ou constatar as distorções ou imperfeições do outro generalizado¹¹¹.

Um indivíduo descentrado é aquele cujo autoconhecimento não está perfeitamente alinhado com suas circunstâncias reais. Por esta definição, todos os indivíduos são descentrados até certo ponto e isso é simplesmente uma parte da condição humana. Nosso conhecimento de nós mesmos nunca é perfeito ou abrangente (Mckenzie, 2015, p. 73-74, t.n.).

A representação das experiências pessoais não seria meramente imprecisa, mas permeada por impulsos e interesses que não dispõem de um canal comunicativo suficiente entre a esfera do consciente e do inconsciente. Os estados emocionais dos indivíduos não seriam a experiência em si, mas apenas uma percepção de suas vivências. Ainda assim, as emoções não seriam uma experiência subjetiva apartada da interlocução social ou uma experiência irrefletida, porque a compreensão destes estados também seria dependente das interações sociais. Em suma, a “emoção não é apenas um aspecto da interação. A experiência da emoção é processada dentro do eu social e então projetada de volta para o mundo” (Mckenzie, 2015, p. 75, t.n.).

¹¹¹O descentramento é explorado ordinariamente pela teoria psicanalítica, em particular, ao explicar a tensão entre o eu consciente e o inconsciente. Todavia, essa diferenciação, ensina McKenzie (2015), não deve ser reduzida à mera dicotomia do centrado e descentrado, mas sinaliza que a autocompreensão do sujeito, não obstante sempre seja em alguma medida imprecisa quanto as suas percepções, poderá ser eficiente em maior ou menor grau.

Ainda assim, o descentramento do sujeito e de sua autonomia também não resulta na perda do eu, mas expõe a necessidade de a pessoa ser percebida dentro de uma conjuntura proporcionada em sentido linguístico e cultural. Há um distanciamento com relação ao ideal de comunicação pura habermasiana e uma crítica às concepções que tentam defender um sujeito puramente racional. Honneth assimila, aparentemente, uma concepção metafísica e iliberal de pessoa, porque uma teoria social crítica não pode ignorar as experiências de desrespeito em prol da suposta neutralidade relativa ao bem-estar das pessoas¹¹² (Held, 2008).

A autotransparência, cultivada na ideia clássica de autonomia, é substituída por uma noção de crescente e de interminável autorrevelação do sujeito com base na autêntica articulação de seus impulsos, necessidades e, até mesmo, desejos inconscientes (Wilhelm, 2014). Exige-se, nessa medida, “habilidades específicas em relação aos nossos impulsos, à organização de nossa própria vida e às exigências morais de nosso ambiente social” (Honneth, 2023b, p. 204, t.n.). Para tanto, é essencial a ampliação das possibilidades de articulação das necessidades por meio da linguagem ou, nas palavras do pensador alemão, a “linguistificação progressiva do inconsciente”, pois

[...] apenas uma pessoa que conseguiu traduzir completamente as partes até então inconscientes de suas necessidades na linguagem poderia ser considerada autônoma em sentido estrito. Com o reconhecimento de um reservatório de impulsos criativos que permanecem estruturalmente externos ao controle da consciência, esses ideais de autonomia perderam seu fundamento teórico. Seu lugar deve ser ocupado pela noção de que somos capazes de articular destemidamente impulsos para agir, que tenaz e silenciosamente asseguram a expressão na conduta diária da vida. A revelação criativa, mas infinita, do inconsciente ao longo dos traços linguísticos apontados por nossas reações afetivas é a meta perseguida pelo ideal de uma autonomia descentrada em relação à nossa relação com nossa natureza interior: uma pessoa que é autônoma nesse sentido é não apenas livre de motivos psíquicos que inconscientemente o prendem a reações comportamentais rígidas e compulsivas, mas também está em posição de descobrir novos impulsos ainda não revelados para agir em si mesmo e tomar decisões reflexivas sobre o assunto (Honneth, 2023b, p. 205, t.n.).

A articulação das necessidades e impulsos internos, retomando a psicanálise do desenvolvimento de Winnicott, depende de um ambiente seguro e da garantia de cuidado, a exemplo da fase em que o bebê permaneceria bem sozinho, embora estivesse em períodos cada vez maiores sem os cuidados da mãe. Essa primeira condição, inquestionavelmente, seria desfrutada desigualmente entre ofensores e ofendidos em conjunturas de falas

¹¹²Enquanto a ética do discurso habermasiana atribui uma legitimidade às enunciações trazidas pela linguagem comum, Honneth está preocupado com as reivindicações normativas atreladas à vivência de desrespeito que passam despercebidas ou são irreconhecíveis ao discurso público na mesma proporção que não podem ser explicitadas pela linguagem comum.

discriminatórias. Os ofendidos, por um viés epistemológico, recebem menores graus de confiabilidade em trocas comunicativas, e são prejudicados pela ausência de significados aptos a retratar as particularidades de suas vivências. Ato contínuo, o plano semântico da linguagem é moldado em conformidade com a cultura dos grupos hegemônicos e esse fato torna mais complexa a articulação clara das necessidades de outras coletividades. Essas dificuldades ambientais são agravadas pela disseminação de estereótipos e estigmas, pois os ofendidos precisam se esforçar, ainda mais para selecionar o que pode ser uma real aspiração inconsciente e o que é imputado, estruturalmente, pelos pares sociais. Adicionalmente, na filosofia honnethiana, dois componentes da concepção clássica de autonomia precisam ser substituídos: a exigência de consistência biográfica unificada e o direito à realização dos interesses.

Os impulsos, reivindicações e motivos não precisam ser antecipadamente ordenados e plenamente conhecidos pelo indivíduo para garantir consistência e solidez no seu curso de vida, e, em momento posterior, ser qualificado como autônomo. É justificável e provável a descoberta de novas necessidades, impulsos e pleitos, até mesmo divergentes, desde que o sujeito também assuma uma coerência a partir do julgamento refletido da melhor agir, ou melhor, do exercício da “capacidade de apresentar as várias fases da vida como elos em uma cadeia de valorações fortes” (Honneth, 2023b, p. 205-206, t.n.). A falta de contato e interação com o diferente e com outras formas de ver o mundo pode empobrecer esse caminho de descoberta para os ofensores, enquanto os ofendidos passam a viver uma dúvida contínua atinente às suas necessidades quando estão sob ataque odioso e em um ambiente inseguro.

Nessa toada, ser autônomo exige também uma constante reflexão do agir em consonância com o contexto, e, não obstante se torne sensível às carências dos outros na luta pela própria vida, estará “sempre acompanhado de sentimentos de culpa, decorrentes de uma incapacidade de cumprir todas as diversas exigências sociais e morais” (Wilhelm, 2014, p. 297, t.n.). Não se trata, porém, de uma autorização para a realização, a qualquer custo, dos próprios interesses. Deve existir uma preponderância da sensibilidade moral aos contextos em detrimento da fixa orientação por princípios. Não será moralmente autônoma a pessoa que atuar com base, tão somente, em diretrizes abstratas universais, pois o atingimento dessa condição só será factível “se souber como aplicar esses princípios com responsabilidade e com simpatia afetiva e sensibilidade para com as circunstâncias concretas de casos individuais” (Honneth, 2007, p. 205-206, t.n.).

Em termos práticos, o exercício intersubjetivo da autonomia operacionaliza-se por meio de quatro capacidades ou habilidades. Primeiro, pela capacidade deliberativa, o

indivíduo deve autodisciplinar suas condutas, ponderar razões, estabelecer planos de ação e depurar suas decisões. Com base na capacidade volitiva, o indivíduo dá o impulso originário às suas ações, e atua para conservar seus compromissos diante de desafios factuais e adequar suas reações diante das possibilidades ao decidido. O indivíduo deve ainda, pelas capacidades hermenêuticas, compreender a si mesmo, estabelecer o significado de seus sentimentos e daqueles manifestados por seus interlocutores, ou seja, articular as habilidades de autointerpretação e coordenar continuamente seus sentimentos. Para, por fim, “examinar se seus desejos, crenças, memórias, emoções e até mesmo capacidades requerem correção, seja por causa de preconceitos, influências ou negligência epistêmica” (Anderson, 2023, ps. 5893, t.n.).

Tornar-se autônomo não é, abreviadamente, um mero estado de imunidade às vontades alheias ou uma condição jurídica estática, mas um processo permanente de exercício suficiente e autêntico de diferentes aptidões humanas, pois ter uma flecha não é o bastante para o arqueiro acertar a mosca, conforme enfatiza Anderson (2023). Seu exercício pode variar em graus, a depender dos contextos, das partes e do momento da vida, razão pela qual “a reivindicação de merecer reconhecimento como autônomo deve estar situada em uma pragmática complexa de dar e pedir razões” (Anderson, 2023, ps. 5893, t.n.).

Logo, a autonomia sempre será afetada pela ordem estrutural das relações dialógicas, pois diversos fatores tendem a influir nos critérios de deliberação, nas valorações e na segurança do agente relativamente às próprias decisões. A discriminação, seus reflexos sociais e o sofrimento gerado são, sem dúvida, determinantes na diminuição do grau de autonomia. O respeito epistemológico, inclusive, é exigência para a autonomia e a conservação de um status de dignidade em seu aspecto mais amplo.

4.3 INDIGNIDADE EPISTÊMICA E A QUARTA ESFERA DE RECONHECIMENTO

Ao longo do processo de socialização, o indivíduo não apenas assume um estado de vulnerabilidade intersubjetiva, tendo em vista que a própria compreensão de si se baseia nos julgamentos e nas trocas de razões com pares sociais, mas descobre também sua incessante dependência dos demais participantes da mesma sociedade. O indivíduo, inicialmente, tem interações afetivas com os membros do núcleo familiar, e, paulatinamente, o círculo participativo se expande com a atuação de amigos, parceiros profissionais, autoridades e instituições públicas e privadas (Giladi, 2023).

Há, durante a socialização, a descoberta de si, de sua personalidade, da cultura compartilhada, da ordem normativa vigente e de sua insuficiência individual para a integral realização de seus planos de vida. O desenvolvimento e ampliação da própria independência, nesse contexto, envolve a revisão contínua dos compromissos e julgamentos assumidos por si mesmo em comparação com os deveres e juízos defendidos pelos parceiros sociais. Desprezar os parceiros sociais não é sinal de independência, pois o desdém, a indiferença e até mesmo a hostilidade são fatores incidentes na conformação epistêmica de todo sujeito (Giladi, 2023).

Seja por uma conversa ordinária ou por um discurso político estruturado, o indivíduo socializado pode, em nível epistêmico, constatar o efeito constitutivo da interação dialógica com seus interlocutores (Giladi, 2023). Estar aberto e sujeito à reiterada avaliação dos outros, além de permanecer atento ao resultado do exame realizado por seus pares sociais, não é uma expressão patológica ou obsessiva pela validação positiva do outro. Na verdade, “procuramos ativamente os julgamentos dos outros porque, por defeito, confiamos neles como presenças melhoradoras” (Giladi, 2023, p. 140, t.n.).

Os ouvintes e os oradores influem e são persuadidos mutuamente pelo poder social, isto é, pela capacidade que cada agente, abrangendo indivíduos, grupos e até mesmo instituições, empreende para influir no modo como as coisas se concretizam no mundo social, embora esse poder seja dependente de uma realidade funcional, com significados e expectativas compartilhadas, e exija a coordenação prática de outros sujeitos deste mesmo contexto¹¹³. Mesmo assim, não se trata de uma capacidade operada tão somente por sujeitos sociais, mas atuante também de maneira puramente estrutural e independentemente de qualquer agência¹¹⁴ (Fricker, 2023).

No caso das trocas discursivas, age um tipo específico de poder social que requer, além da coordenação prática, o compartilhamento de concepções de identidade social para operacionalização de uma coordenação imaginativa. Esse atributo singular é denominado

¹¹³Faticamente, a professora exerce um poder ao avaliar seus alunos, mas essa capacidade é dependente da atuação coordenada de vários agentes na conjuntura do ambiente escolar. Portanto, o poder está disseminado pelo mundo social, como uma ‘rede’, e efetiva uma função de controle de acordo com a posição ocupada por cada agente (Fricker, 2023).

¹¹⁴Fricker (2023) denomina o poder exercido, em particular, por atores sociais como “poder agencial”, mas ressalta a operacionalização estrutural de um tipo específico de poder social, por exemplo, quando grupos sociais sofrem restrições ou são privados, informalmente, do exercício de direitos, como o voto e a participação nas decisões do processo democrático. A autora lembra que “o trabalho de Foucault apresenta exemplos históricos de poder operando no modo puramente estrutural. Quando descreve o tipo de poder em operação em mudanças históricas de hábitos discursivos e imaginativos institucionalizados – como quando uma prática de categorizar certos criminosos como ‘delinquentes’ emerge como parte de um discurso médico-legal profissionalizado [...]. Esses tipos de mudanças surgem como resultado de um sistema de relações de poder operando holisticamente, e não são explicados adequadamente em termos de posse ou não posse de poder por parte de determinados agentes (pessoas ou instituições)” (Fricker, 2023, p. 29).

poder identitário e atua na produção de ações ou na imposição de restrições, favorecendo ou prejudicando interesses específicos, com base em percepções imaginárias coletivas acerca de certo indivíduo ou de seu grupo social (Fricker, 2023). Por exemplo, em sociedades machistas ou sexistas, é possível atribuir maior credibilidade a teses e a fatos defendidos por homens, por serem considerados racionais no imaginário coletivo, e menor influência deliberativa às mulheres, por serem vistas como demasiadamente emotivas e intuitivas. Surge, por consequente, uma assimetria com fundamento nos estereótipos negativos lastreados no preconceito, limita-se a comunidade dos agentes produtores do conhecimento, gera, potencialmente, a perda do conhecimento e constitui uma circunstância de injustiça epistêmica (Fricker, 2023)¹¹⁵.

A injustiça epistêmica seria um rótulo comum balizador de uma classe diferenciada de erros e comportamentos desacertados em que um sujeito é menosprezado ou prejudicado, inconscientemente, no que tange a seu status de sujeito epistêmico, ou melhor, como um indivíduo capaz de contribuir na produção da verdade (Fricker, 2017). O caráter inconsciente ou a “ausência de manipulação deliberada e consciente” das crenças do orador é exigência *sine qua non* para a caracterização dos erros de credibilidade ou significação constitutivos, respectivamente, da injustiça testemunhal e da injustiça hermenêutica (Fricker, 2017). Quando a deturpação das crenças alheias se dá deliberadamente, o ofensor não estabelece um julgamento equivocando da condição epistêmica de seu interlocutor. Aliás, ele percebe que o orador possui razões ou contribuições para o esclarecimento da verdade, mas objetiva induzir outros indivíduos a desacreditarem ou menosprezarem aquele orador. Assim, a manipulação deliberada pode, inclusive, servir eficazmente à produção autêntica de erros de injustiça testemunhal, embora não se confunda com esta em virtude da voluntariedade. Em termos simples, os erros da injustiça testemunhal podem ou não advir de atos voluntários, mas a investigação da injustiça epistêmica está concentrada naqueles de ordem inconsciente.

Trata-se de uma abordagem, simultaneamente, moral e epistêmica, pois traduz “o tipo de injustiça que ocorre quando o direito de alguém saber é violado” (Coady, 2010, p. 104-105, t.n.). Normativamente, é ferramenta prática à crítica das experiências de injustiça vividas, diariamente, por grupos minoritários¹¹⁶, sendo capaz de desvelar “interseções-chave entre o conhecimento e o poder” (Fricker, 2017). A extensão deste postulado do

¹¹⁵Nas palavras de Fricker (2023, p. 37): “o preconceito tende a inflar ou esvaziar de forma velada a credibilidade concedida à falante, e às vezes isso será suficiente para cruzar o limar de crença ou aceitação, de modo que o preconceito do ouvinte o faça perder um item do conhecimento”.

¹¹⁶Afinal, “focar nessas experiências é trazer à vista todas as microagressões e injustiças que instanciam e indicam macroformações de poder mais estruturais” (Fricker, 2017, p. 57, t.n.).

reconhecimento, complementarmente, para a seara da epistemologia, além de desvelar as injustiças na construção do conhecimento e do dimensionamento dos entendimentos sociais, impulsiona interações cooperativas na instituição de um *ethos* especial de igualdade.

Esse *ethos* permeia as interações cotidianas das pessoas que buscam uns nos outros bens epistêmicos, como razões, evidências, informações e interpretações sociais, e define o espírito no qual indagamos, debatemos e discutimos juntos, ou simplesmente conversamos juntos, compartilhando observações triviais do dia a dia. O *ethos* cooperativo do reconhecimento epistêmico mútuo é um recurso criativo para muitos tipos diferentes de empreendimento epistêmico, desde a investigação factual comprometida, passando pela ludicidade e criatividade epistêmicas, até o florescimento mais íntimo de uma pessoa como uma questão de afirmação epistêmica pessoal (Fricker, 2018, p. 4, t.n.).

Ser epistemologicamente reconhecido surge da necessidade de não ser subestimado, inapropriadamente, quanto à sua capacidade de contribuir na produção do conhecimento e da verdade e de compartilhar significações inteligíveis a todo espaço social.

No entanto, muito antes das injustiças de cariz discriminatório, a desigualdade epistêmica surge no compartilhamento cotidiano dos bens epistêmicos, como razões, evidências, informações e interpretações sociais. Não obstante a garantia de acesso à educação e à instrução de qualidade, à tecnologia e à informação tenha sido, há muito tempo e continuamente, abordada pelo discurso político e reivindicada pelos movimentos sociais, a injustiça social decorrente da distribuição desigual ou da obstrução do acesso equânime a bens epistêmicos¹¹⁷ compromete, diretamente, a manutenção pelos indivíduos de sua qualidade de sujeito e doador de conhecimento. Esse primeiro fenômeno, por si só, constitui a injustiça epistêmica distributiva e está vinculado a outras práticas discriminatórias deletérias à produção do conhecimento e à particularização da verdade (Fricker, 2012).

O acesso insuficiente aos bens epistêmicos, semelhantemente às carências materiais, pode comprometer a autoconfiança dos indivíduos e desestimular sua participação pública na criação de soluções, na investigação de questões e na construção do conhecimento. As carências distributivas não apenas desencorajam os cidadãos, mas também impedem a aproximação dos indivíduos aos espaços do conhecimento que podem representar uma guinada a sua vida ou uma alternativa para ampliar os horizontes existenciais¹¹⁸.

¹¹⁷Lembra Coady (2010) que os bens podem ser intrínseca ou instrumentalmente valiosos na esfera epistêmica. A partir do Goldman, o conhecimento seria um típico bem inerentemente epistêmico. A educação, em contrapartida, seria central, porém não integralmente epistêmica. Ao mesmo tempo que promove interesses epistêmicos, em particular, a aquisição de crenças verdadeiras e a evasão de crenças falsas, a educação propicia a sociabilidade.

¹¹⁸Para uma primeira esfera do reconhecimento epistêmico, Paul Giladi adota outra interpretação. Para o autor, o abuso físico e a consequente perda de confiança em si não apenas afetam as relações práticas intersubjetivas em sentido material, mas no senso individual quanto ao exercício da própria agência e equipara-se, assim, a um “abuso discursivo”.

Situação totalmente distinta é aquela em que o ouvinte realiza uma operação mental, apoiada em um preconceito, estereótipo negativo ou estigma, e atribui às falas de um orador muito menos credibilidade¹¹⁹. Há, nessa hipótese, a denominada injustiça testemunhal, pois o falante passa a ser desacreditado, e não é levado tão a sério se não fosse um integrante do grupo marginalizado ou discriminado. Em tal caso, as consequências podem ser variadas: por um lado, a credibilidade pode ser apenas marginalmente deflacionada, permitindo sua fala ser considerada em alguma medida, em outras ocorrências a drástica perda da credibilidade leva o ouvinte a um status mínimo de aceitação e sua fala é inteiramente desconsiderada. Em algumas circunstâncias, uma pequena perda de credibilidade já é capaz de resultar na total exclusão do testemunho de certa pessoa (Fricker, 2012).

As abordagens policiais aleatórias são exemplos típicos dessa falha mental inconsciente. O preconceito racial pode, muitas vezes, reverberar e levar à revista de um jovem negro que, não obstante alegue ser proprietário de algum bem, é continuamente questionado sobre a veracidade do fato, e, até mesmo, submetido a averiguações complementares. Em compensação, a mesma intervenção “desconfiada” dificilmente ocorreria com um jovem branco e com aparência de classe média-alta. O déficit de credibilidade fundado no preconceito pode ser, ao menos inconscientemente, uma das principais justificativas para o fato de negros sofrerem mais abordagens policiais que pessoas brancas.

Quando a palavra de alguém é menosprezada, o orador vive a concreta sensação de que não possui um status epistêmico completo e tem, com clareza, a percepção de que sua posição discursiva é bem inferior à usufruída por outros agentes epistêmicos (Fricker, 2018). Em termos práticos, os membros de grupos vulneráveis e discriminados são tratados como se não fossem dignos de confiança social e não pertencessem à comunidade produtora do conhecimento. A vítima perde, conseqüentemente, seu potencial de influência na definição da verdade, e torna-se, ao seu olhar e ao de seus interlocutores, um indivíduo de menor valor.

Em diálogo com o paradigma do reconhecimento, a injustiça testemunhal, quando ininterrupta e intensificada em condições de opressão, pode resultar na perda do autorrespeito pelo agente epistêmico marginalizado. A pessoa entende que não desfruta, socialmente, do mesmo status de um pleno parceiro de direito para a interação (Fricker, 2018). O déficit de

¹¹⁹David Coady (2017) discorda que a credibilidade e o poder hermenêutico possam ser tratados por Fricker por uma perspectiva não-distributiva. Ainda que Fricker não defenda um igualitarismo epistemológico, pois alguns grupos certamente devem gozar de menor credibilidade em comparação com os outros, por exemplo, movimentos neonazistas, a credibilidade e o poder hermenêutico são bens sociais muito mais escassos que tantos outros e submetidos a constatare disputa. Em vez de negar o viés distributivo, a melhor medida seria refletir quais princípios governariam a distribuição justa desses bens.

credibilidade nega ao ofendido sua competência e a realização de seu desejo mais sincero de conhecer a verdade por meio da apresentação e da formulação de juízos úteis. Há o menosprezo da responsabilidade do indivíduo e anula-se, além da deferência a suas capacidades cognitivas, a sua aptidão de ser moralmente responsável pelas consequências derivadas do próprio comportamento (Honneth, 2023a).

A negação do status de sujeito de pleno direito, estabelecido na segunda esfera de reconhecimento, equivale ao déficit de credibilidade ao qual se submete o indivíduo em razão do preconceito rastreador. O excesso de credibilidade, no pensamento de Fricker, seria apto a prejudicar uma falante, no máximo, em apenas dois sentidos: (i) no incremento de sua ignorância epistêmica, por alimentar sua crença em suas aptidões superestimadas e incompatíveis com a realidade; ou (ii) em seu afastamento gradual de hábitos dotados de virtudes epistêmicas com a assimilação de visões dogmáticas, acríticas, superficiais e precipitadas.

Seria provável, ainda, questionar-se: diante do déficit de credibilidade, o sujeito não pode se contrapor a essa injustiça? A capacidade de resistência à progressiva marginalização e à exclusão da esfera social de produção da verdade vai depender do apoio estrutural concedido pela sociedade para confiar em sua capacidade moral de julgamento. Se a comunidade fornecer outros instrumentos de solidariedade, adotar mecanismos de estímulo à reflexão crítica ou mesmo de reforço da abertura do espaço epistêmico, as vítimas subjugadas poderão reagir à introjeção da ofensa epistêmica; caso contrário, podem tornar-se ainda “mais suscetíveis à erosão interna da moral epistêmica” (Fricker, 2018, p. 3, t.n.)

Giladi (2023) discorda de Frick e segue as reflexões de Patrícia Hill Collins¹²⁰ e Emmalon Davis. Para ele, a reprodução dos ciclos de opressão não está restrita aos contextos de indiferença, descrença ou negação de grau compatíveis de credibilidade, mas também na instrumentalização de estereótipos positivos vinculados a processos de hipervalorização, por derivação do poder identitário, da capacidade testemunhal de um orador. À primeira vista, os estereótipos de raça e gênero, de cunho positivo, poderiam expressar abstratamente um ganho normativo aos grupos oprimidos, e serem reputados como formas benevolentes de preconceito em cooperação com coletividades hegemônicas. Com a aplicação desses perfis superestimados, por exemplo, afirmar-se-iam as capacidades excepcionais dos orientais nas áreas das ciências exatas ou as habilidades esportivas inigualáveis dos afrodescendentes.

¹²⁰ Patrícia Hill Collins e Sirma Bilge (2021) estudam os mecanismos de opressão considerando, em conjunto, diferentes variáveis de marginalização e de vulnerabilidade. A temática pode ser melhor explorada pela perspectiva da interseccionalidade. Sugere-se, para tanto, conferir também o texto “Bem mais que ideias: a interseccionalidade como teoria social crítica”, de Collins (2022).

Porém tais imagens não apenas descrevem efetivamente alguns membros de grupos sub-representados, mas prescrevem comportamentos esperados de todos os indivíduos pertencentes a tais coletividades de maneira a mitigar a individualidade e desencorajar a busca por caminhos distintos do estereótipo afirmado. O estereótipo pode até não ser intrinsecamente depreciativo, mas o caráter prescritivo pode levar a danos igualmente graves. Não seguir a carreira esperada ou não ter o mesmo desempenho singular, em comparação com membros do mesmo grupo, levará o indivíduo a viver o avanço da ansiedade e da sensação de fracasso. Cria-se, além disso, um senso de fungibilidade, pois a vítima pode ser facilmente substituída por outro participante da mesma identidade social.

O excesso de credibilidade prejudicial à identidade gera um dano de representação compulsória, e a subjetividade epistêmica do orador passa a ser limitada, externamente, pela perspectiva estereotipada de seus interlocutores em situação dominante. A fala exarada fora da esfera de “domínio” atribuída à identidade sub-representada será desconsiderada, e sua participação no espaço de construção do conhecimento é parcial e destinada a esclarecimentos pontuais. Pelo dano de representação compulsória, “as capacidades epistêmicas de alguém estão exclusivamente confinadas ao que o dominante percebe como essencialmente não-derivável” e, por consequência, “a aceitação por parte de um falante marginalizado numa comunidade epistêmica ou a inclusão numa troca de testemunhos está condicionada à adoção pelo orador de uma [...] voz de distinção”. (Davis, 2016, p. 490, t.n.).

De modo secundário, o excesso de credibilidade submete membros dos grupos marginalizados a avaliações constrangedoras derivadas da confiança inflacionada, por exemplo, quando uma estudante negra é eleita como falante ideal a explicar e debater as experiências e as consequências experimentadas pelos afrodescendentes em determinado cenário social, como da pesquisa, do ensino ou mesmo nas relações laborais. De início, é caracterizada a “exploração epistêmica”, pois institui-se um fardo, simbólico e material, exagerado sobre a estudante e, em tese, ela deve suportar a sobrecarga provinda do “dever” moral-epistêmico de conscientizar e educar os parceiros sociais não pertencentes ao seu grupo étnico (Giladi, 2023).

Se não bastasse o dever geral de conscientizar todos à sua volta, o conteúdo de sua fala poderia ser explorado por duas vias: caso compatível com os interesses e a cosmovisão de seu interlocutor, seu conteúdo seria apropriado e legitimado pela fala hegemônica; se conflitante, o discurso identitário poderia vir a ser desconsiderado no espaço lógico das razões, constituindo a injustiça contributiva (Giladi, 2023).

Por outro lado, poder-se-ia afirmar: a estudante pode simplesmente declinar essa função de orador e desvencilhar-se da sobrecarga discursiva. Esse agir poderia gerar duas consequências: (i) ser confrontada com “uma resposta racista furtiva”, pois a jovem causou uma decepção geral, nos brancos sedentes por aprender, e na comunidade negra por perder a oportunidade de transmitir sua experiência tão particular; e (ii) ser acusada de reforçar a tensão racial e não ser cortês, epistemicamente, com os brancos humildes e abertos ao aprendizado com a comunidade negra¹²¹. Assim, o senso de aprovação é, aos poucos, modificado a ponto de os indivíduos e dos grupos oprimidos passarem a pensar que são culpados pelas manifestações de hostilidade epistêmica e pelo tratamento degradante (Giladi, 2023).

Um outro cenário é aquele produzido pelas limitações e pela desigualdade de oportunidades hermenêuticas emanado pelo arcabouço semântico partilhado socialmente. Os indivíduos marginalizados não possuem o material interpretativo indispensável para comunicar, de modo inteligível, suas experiências. Resta inviabilizada a compreensão do ouvinte diante da falta de recursos hermenêuticos para o orador apresentar, objetivamente, sua vivência. Essa falha epistêmica decorre de uma causa estrutural: a marginalização hermenêutica de fundo (Fricker, 2017).

O principal dano, nessa circunstância, é o fato de a vítima ser privada de acessar o espaço autointerpretativo de sua capacidade de agência e de racionalidade. Logo, constitui “uma variedade específica de alienação, porque uma característica indispensável da agência racional é a capacidade de alguém fazer sentido das próprias experiências” (Giladi, 2017, p. 17, t.n.). Por consequência, os grupos marginalizados no plano hermenêutico são mantidos sob o controle ideológico, pois resta obstaculizada as vias de acesso ao “ao capital epistêmico relevante”, particularmente, na conservação da confiança entre os interlocutores e na utilização do “vocabulário progressista e não-brancocêntrico” (Giladi, 2023).

Enquanto o déficit de credibilidade pressiona os indivíduos oprimidos a abandonarem seu espaço de troca de razões, as lacunas hermenêuticas impedem a construção de alguma significação às experiências derivadas da distribuição desigual dos bens epistêmicos ou do uso inapropriado ou distorcido desses mesmos recursos pelos sujeitos privilegiados epistemicamente.

¹²¹Por uma leitura mais ampla, é um ato intrínseco de violência, pois “o ato de exploração envolve a ignorância intencional ou não intencional do ouvinte e a falta de relevância empática à subjetividade específica do falante e o custo simbólico e material de seu trabalho epistêmico aqui” (Giladi, 2023, p. 147, t.n.).

Há, alerta Giladi (2017), a formação de um estado particular de angústia no ato de injustiça epistêmica, pois aflora um ambiente cognitivo assimétrico no qual os grupos e indivíduos minoritários não são considerados pares conversacionais, e, simultaneamente, consolida-se o poder normativo da concepção ideológica hegemônica. A perda de qualquer forma ou potencial de pertencimento social é também uma maneira de privar o sujeito de uma gama de possibilidades elementares de ser ele mesmo, e há, por conseguinte, um empobrecimento da própria vida, combinado com a sensação de vulnerabilidade e disponibilidade em face de outros indivíduos, e de despojamento de qualquer autoridade normativa. A injustiça testemunhal, similarmente à tortura e ao estupro, consolida o controle externo e forçado sobre a própria integridade e suas capacidades de escolha; em outras palavras, constitui o abuso discursivo apto a gerar um colapso da autoconfiança¹²². Em circunstâncias contínuas e duradouras, com a progressiva deterioração da confiança básica de que se pode coordenar autonomamente as próprias reivindicações e participar no jogo de dar e pedir razões, a vítima pode sintetizar esse processo de descrédito e culpar-se por não ser considerada digna o suficiente para ter credibilidade

Além dos domínios da produção do conhecimento, a injustiça epistêmica reverbera pelos domínios do ambiente social. A garantia de um cenário de justiça epistêmica é condição necessária para o exercício da liberdade política. Para tanto, Fricker tenta especificar um conjunto de virtudes fundamentais para o agir epistêmico justo, reitera carências reflexivas e a indispensabilidade de seu aprendizado. Em uma primeira leitura, os erros epistêmicos, aparentemente, seriam falhas individuais. Todavia, ao exigir o aprendizado de tais virtudes, Fricker traz novamente ao debate a responsabilidade da sociedade e do sistema de ensino.

As habilidades de desvendar mensagens, entender sinais e atribuir credibilidade às declarações são, em grande medida, aprendidas e estimuladas durante a fase estudantil. Posteriormente, em posse de tais capacidades, os indivíduos passam a generalizá-las, e, espontaneamente, definem o grau de mérito de seus interlocutores, a veracidade das informações, a confiabilidade e sua consistência cognitiva. Em outros termos, durante o processo de ensino, o indivíduo internaliza diretrizes indispensáveis à formulação de julgamentos futuros sobre a coerência epistêmica das informações que lhe são apresentadas (Honneth, 2023a). Em face disso, a injustiça epistêmica seria impulsionada pelo modelo de

¹²²Segundo Giladi (2017, p. 10, t.n.), “a natureza assimétrica do ambiente cognitivo significa que aqueles a quem não é concedida credibilidade testemunhal ficam ainda mais impotentes ao verem as suas reivindicações de conhecimento, que desafiam várias atitudes sociais, sumariamente rejeitadas.”.

ensino e aprendizado vigente em determinada sociedade, em particular, por negligenciar o desenvolvimento das habilidades e a sensibilidade de um agente epistêmico virtuoso.

Nada obstante, os indivíduos possuem uma aptidão essencialmente humana: a capacidade de autoavaliação reflexiva. Logo, as pessoas devem atuar, continuamente, na correção e no aperfeiçoamento das próprias convicções e percepções, na tentativa de evitar falhas no âmbito do conhecimento. Todos os sujeitos sociais são, em certo grau, responsáveis pelo estado cultural vigente, e “uma falha em perceber que grandes setores da população são incapazes de articular suas preocupações específicas por causa de como a cultura linguística reflete apenas os próprios interesses revela uma negligência culposa; pois nossa natureza nos equipa com a capacidade de perceber, questionar e examinar tais fatos” (Honneth, 2023a, p. 22, t.n.). A falha ética, segundo a teoria da injustiça epistêmica, estaria na omissão de manejar esse dom de autocrítica.

As capacidades requeridas por Fricker seriam, pela perspectiva de Honneth (2023a), apenas momentos progressivos de ingresso de indivíduos à esfera prática do reconhecimento moral. É durante o processo de socialização, a depender da sociedade e do momento histórico, que se desenvolve a aptidão para reconhecer quais pessoas são dignas do reconhecimento, merecedoras de respeito e de alguma estima. Há, durante a socialização, a introjeção de visões que em seguida serão utilizadas pelo indivíduo para distinguir, sem qualquer reflexão, os membros interacionais.

Por isso, “negar a alguém a capacidade de ser um sujeito legalmente responsável não significa apenas questionar sua capacidade de autodeterminação moral, mas também considerá-lo incapaz de fazer relatos verídicos de estados de coisas” (Honneth, 2023a, p. 24, t.n.). O desrespeito epistêmico, na leitura honnethiana, seria mero desdobramento¹²³ do desrespeito moral e da desconsideração de seu status normativo para assumir a responsabilidade por suas ações, bem como para declinar um testemunho digno de confiança. Esse padrão de ofensa epistemológica não seria uma particularidade da esfera jurídica, mas em toda interação de desrespeito moral, mesmo em outras esferas de reconhecimento. No contexto interacional de amizade, do amor ou de outros vínculos afetivos orientados à satisfação das necessidades elementares de uma pessoa, a negação da igual consideração

¹²³[a] ‘sensibilidade testemunhal’ é apenas um componente secundário do reconhecimento moral porque um participante do discurso primeiro precisa receber um status normativo antes que sua credibilidade possa ser posta à prova [...] o reconhecimento moral também seria anterior ao reconhecimento epistêmico, porque o primeiro estipula que tipo de credibilidade cognitiva os indivíduos devem avaliar em um determinado tipo de relacionamento. (Honneth, 2023a, p. 24, t.n.).

moral resulta na incidência de um estado de incredulidade ou, no mínimo, de dúvida relativa sobre as declarações, desejos e necessidades do outro (Honneth, 2023a).

Diante da proximidade existente entre os danos epistêmicos e os sofridos na esfera político-moral, Honneth acaba por ignorar as particularidades e o caráter independente da injustiça epistêmica¹²⁴. No entanto, essas práticas de injustiça não afetam tão somente o autorrespeito das vítimas, ou perpetuam o estado de ignorância dos grupos hegemônicos e dos marginalizados, mas priva também a sociedade de avançar na definição ou no refinamento de seus conhecimentos e das convergências qualificadas como verdades. Há uma redução do arcabouço semântico disponível aos processos deliberativos, um refreamento das perspectivas de análise e de crítica, bem como a eliminação antecipada e arbitrária de opções epistemológicas capazes de explicar fatos e controvérsias que afetam toda a sociedade¹²⁵.

De acordo com Petherbridge (2023), o problema epistêmico não pode ser tratado apenas pela óptica tripartite do reconhecimento, pois a integridade epistêmica de uma comunidade engloba, além da contribuição epistêmica, a prática e a democratização dos processos de formação do conhecimento e das instituições. A falta de reconhecimento, e, conseqüentemente, a rejeição antecipada de novos testemunhos, vivências e explicações inviabilizam o avanço moral das sociedades em seu aspecto mais amplo, visto que “uma sociedade resultante da exclusão de outras formas de conhecimento não é apenas menos justa, mas também mais empobrecida” (Petherbridge, 2023, p. 41, t.n.).

A reflexão quanto à justiça epistêmica deve agregar uma quarta esfera do reconhecimento epistêmico, caracterizada pela incorporação da diversidade de experiências e pela contínua contestação do conhecimento dentro do quadro hermenêutico socialmente compartilhado. As esferas de reconhecimento passariam a contar com um parâmetro de individuação que considera os mecanismos de inclusão ou de exclusão aptos a reduzir ou maximizar a participação do indivíduo como membro de uma comunidade epistêmica e com impacto, conseqüentemente, no desenvolvimento da autointegridade quanto à sua agência epistêmica. Esquemáticamente, a esfera do reconhecimento epistêmico seria posterior ao nível do amor e anterior à condição de sujeito de direitos, conforme representado na tabela abaixo:

¹²⁴ “A noção de injustiça contributiva centra-se mais no papel da “ignorância intencional” em termos da exclusão de certas vozes e formas de conhecimento, bem como na necessidade de contestar a que formas de conhecimento é concedida autoridade” (Petherbridge, 2023, p. 40, t.n.).

¹²⁵ Tematizam-se, em diálogo com a teoria política e moral, a conexão entre as injustiças sociais e a arquitetura epistemológica vigente em determinada sociedade, ou melhor, “[...] sobre a formação do conhecimento e quais formas de conhecimento são incluídas ou excluídas em termos da constituição de recursos hermenêuticos partilhados que fornecem significado, compreensão e meios simbólicos para dar sentido à experiência social” (Petherbridge, 2023, p. 38, t.n.).

Tabela n. 1 – Uma quarta ordem do reconhecimento – Reconhecimento Epistêmico

Formas de Reconhecimento	Amor	Conhecimento	Direitos	Conquistas
Relação prática consigo mesmo	Autoconfiança	Autointegridade	Autorrespeito	Autoestima
Formas de desrespeito	Abuso, tortura, estupro	Exclusão epistêmica	Negação de direitos e exclusão	Insulto e difamação
Componente ameaçado da personalidade	Integridade Física	Valor Epistêmico	Integridade social	Honra e dignidade

Fonte: Petherbridge, 2023, p. 57, t.n.

Por esse prisma, o respeito cognitivo não se confundiria com qualquer outra esfera de autorrealização, e possuiria minúcias que lhe são próprias. A tentativa de dar sentido e expressar visões particularizadas de mundo, por vezes frustradas em cenários de injustiça epistêmica, não se confundiria com as capacidades reconhecidas de forma universal pela esfera do reconhecimento jurídico. Afinal, “os enquadramentos epistêmicos primeiro moldam o que é cognoscível. [...] sem primeiro alterar ou romper esses enquadramentos epistêmicos, é difícil ver como as outras formas de reconhecimento podem ser totalmente expandidas em termos de maior inclusão e princípios de individualização” (Petherbridge, 2023, p. 57, t.n.)¹²⁶.

O desrespeito cognitivo decorre de barreiras e limitações estruturais no plano simbólico e linguístico de certa sociedade que impedem a veiculação de vivências daquele indivíduo ou a compreensão da cosmovisão alternativa que não pode ser partilhada e assimilada por seus interlocutores. Afinal, ter condições para contribuir epistemicamente e atuar como agente do conhecimento antecede o reconhecimento de direitos e a possibilidade de expansão do igual respeito.

4.4 ENTRE O PROSELITISMO, A DISCRIMINAÇÃO RELIGIOSA (RHC 134.682) E O RECONHECIMENTO IDEOLÓGICO: O IGUAL STATUS É REALMENTE O MAIS IMPORTANTE?

Em abril de 2008, o Ministério Público da Bahia denunciou um sacerdote católico em virtude da publicação do livro intitulado “*Sim, Sim!. Não, Não! Reflexões de cura e*

¹²⁶ “[...] dadas as maneiras pelas quais as estruturas de conhecimento e as formas de significado determinam como os sistemas de direito e de valor são constituídos e reconstituídos, parece que precisamos de mudanças, contestações e, em alguns casos, rupturas de sistemas de conhecimento para promover alterações em outras esferas, como do reconhecimento de direitos e das conquistas” (Petherbridge, 2023, p. 57, t.n.).

libertação”¹²⁷. Para o órgão ministerial, o sacerdote teria veiculado uma mensagem de incitação à discriminação ou ao preconceito religioso contra os membros do espiritismo através de seu livro, e, por consequência, enquadrar-se-ia na vedação ao racismo trazida pelo art. 20, parágrafos 2º e 3º da Lei n. 7.716/1989¹²⁸.

Em 2016, pelo manejo de recurso ordinário em habeas corpus (RHC), e com o intuito de trancar a ação em andamento, chegou ao Supremo Tribunal Federal a controvérsia sobre o enquadramento ou não da conduta do sacerdote ao preceito incriminador insculpido na Lei n. 7.716/1989. A Corte Constitucional, naquela oportunidade, foi provocada a posicionar-se quanto a se reflexões e manifestações confessionais que desqualifiquem outras religiões ou demonstrem certa hostilidade seriam passíveis de caracterização do crime de racismo.

No julgamento, de início, foi retomado o entendimento da Corte, trazido no caso *Ellwanger*, quanto ao caráter pseudocientífico do termo raça. Consoante destacou o Ministro-Relator, ainda que os indivíduos gozem de características tão díspares, por exemplo, pigmentação da pele, formato dos olhos, estatura e outros elementos físicos, inexistente justificativa idônea para a classificação dos seres humanos em distintas espécies. A tentativa de diferenciação dos indivíduos em raças, em verdade, seria um “processo de conteúdo

¹²⁷Por inúmeras vezes, ao longo da obra, a doutrina espírita é relacionada à figura do mal, do demônio e às doenças. Em alguns trechos, a hostilidade fica particularmente evidente, conforme a seguir: “O demônio, dizem muitos, ‘não é nada criativo’. Ele continua usando o mesmo disfarce. Ele, que no passado se escondia por trás dos ídolos, hoje se esconde nos rituais e nas práticas do espiritismo, da umbanda, do candomblé e de outras formas de espiritismo” (Abil, 2015, p. 21). [...] “O espiritismo é como uma epidemia e como tal deve ser combatido: é um foco de morte. O espiritismo precisa ser desterrado da nossa vida. Não é possível ser católico e guardar resquícios de mentalidade e culturas espíritas. É preciso limpar tudo!” (Abil, 2015, p. 12).

Se não bastasse o juízo negativo atribuído à doutrina espírita, o autor sugere a eliminação de símbolos e a adoção de um comportamento mais radical, como se constata nas seguintes afirmações: “Acabe com tudo: tire as imagens de Iemanjá (que na verdade são um disfarce: uma imitação de Nossa Senhora). Acabe com tudo! Mesmo que seja uma estátua preciosa, mesmo que seja objeto de ouro, não conserve nada. Isso é maldição para você; maldição para sua casa e para sua família. Isso é maldição que o impede de caminhar: você patina sem conseguir sair do lugar” (Abil, 2015, p. 10). [...] “A melhor maneira de conseguir salvar seus irmãos, parentes, conhecidos – que estão no espiritismo, nos terreiros de macumba, do candomblé, da umbanda, nas filosofias orientais, na Seicho-no-ie, nos vários tipos de esoterismo – é você acabar radicalmente com o espiritismo em sua própria vida” (Abil, 2015, p. 42).

Em contraposição às investidas confessionais, os membros do espiritismo são enquadrados na condição de vítimas, ao se afirmar: “Não estamos condenando os espíritas nem seus entes queridos, que foram vítimas do espiritismo. Pelo contrário, estamos afirmando que Deus quer salvá-los. [...] Infelizmente muitos são enganados pelos disfarces do demônio, mas é preciso afirmar que o espiritismo é do maligno” (Abil, 2015, p. 45)

¹²⁸O texto legal utilizado para fundamentar a denúncia possui a seguinte redação: “Art. 20. Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. Pena: reclusão de um a três anos e multa.

§ 1º Fabricar, comercializar, distribuir ou veicular símbolos, emblemas, ornamentos, distintivos ou propaganda que utilizem a cruz suástica ou gamada, para fins de divulgação do nazismo.

Pena: reclusão de dois a cinco anos e multa.

§ 2º Se qualquer dos crimes previstos neste artigo for cometido por intermédio dos meios de comunicação social, de publicação em redes sociais, da rede mundial de computadores ou de publicação de qualquer natureza:

Pena: reclusão de dois a cinco anos e multa (BRASIL, 1989).

meramente político-social” já superado, especialmente após o mapeamento do genoma humano. Todavia, tendo em vista a continuidade de atos discriminatórios embasados na equivocada dessemelhança racial, o legislador brasileiro optou por manter a norma incriminadora do racismo, e, em caráter complementar, incluir o espectro confessional ou religioso dentro dos critérios a sua tipificação. Por integrarem os alicerces da ordem constitucional, a liberdade religiosa e de expressão deveriam receber uma interpretação capaz de conciliar seu exercício com outros direitos fundamentais.

Para a Corte Constitucional, na tentativa de persuadir e conquistar novos fiéis, os prosélitos¹²⁹ contrastam e rebaixam as inúmeras doutrinas de fé concorrentes. Além disso, na salvaguarda do caráter universalista ambicionado por algumas religiões, os adeptos afirmam que seus ensinamentos são os únicos verdadeiros e adequados ao caminho da salvação, reforçando a necessidade de rejeição de outras convicções de mundo. Nas palavras do Relator, no processo de conversão, o indivíduo “não raras vezes o faz sob argumentos de hierarquização entre religiões, almejando demonstrar a superioridade de suas próprias crenças, de modo que, corriqueiramente, as religiões pretendem assumir contornos de doutrinas de primeira ordem” (Brasil, 2016, p 16). Em proximidade com a atuação evangelizadora, o proselitismo também pretende propagar a mensagem de salvação e a partilha de valores específicos, diferenciando-se por seu pleito de exclusividade sobre o domínio da verdade. Embora as comparações entre religiões sejam desagradáveis, na perspectiva da Corte, seria uma derivação da liberdade religiosa, e, em princípio, não abrangidas pelo mandado constitucional de criminalização de condutas preconceituosas. Saliou o relator que “discursos que evidenciem diferenças ou até mesmo juízos de superioridade não consubstanciam, automaticamente, preconceito ou discriminação, sob pena de, como já dito, esvaziamento do núcleo essencial das manifestações religiosas, compreendidas em sua inteireza” (Brasil, 2016, p. 10). Diante desta conclusão, mesmo que genérica, persistiria a dúvida relativa ao momento caracterizador do crime de racismo religioso.

À procura de uma diretriz que garantisse estabilidade e previsibilidade decisória, o Relator fez recurso a um esquema de análise, composto por três etapas e proposto por Norberto Bobbio, para a compreensão do fenômeno do preconceito com “periculosidade social”¹³⁰. A primeira etapa seria marcada pela mera formulação de um juízo cognitivo, pois o

¹²⁹O proselitismo tem sua origem na palavra grega *proselytos*, que significa convertido e equivale ao termo latino *advena*, que foi utilizado para denominar os estrangeiros que foram doutrinados à lei judaica (Ristuccia, 2019).

¹³⁰Para Bobbio (2011, p. 103), os preconceitos são convicções ou doutrinas assumidas de forma passiva e acrítica por uma tradição ou até mesmo uma autoridade reconhecida imperativamente. O indivíduo não busca confirmar sua veracidade ou simplesmente permanece inerte, por respeito ou medo, rechaçando qualquer

agente passaria a identificar as diferenças entre indivíduos ou grupos, sem estabelecer qualquer valoração. Portanto, não seria afirmado que algo é bom ou mau, mas apenas uma individualização dos atributos de cada objeto de reflexão. Em síntese, “num juízo deste gênero, não há nada de reprovável: os homens são de fato diferentes entre si. Da constatação de que os homens são desiguais, ainda não decorre um juízo discriminante” (Bobbio, 2011, p. 108).

Em uma segunda fase, dependente do julgamento factual prévio, o agente formula um juízo valorativo orientado ao escalonamento ou à hierarquização de indivíduos, grupos, crenças e outros objetos confrontados. Não há apenas uma anunciação de aspectos fáticos, mas realiza-se uma categorização a luz de um valor que é relativo, em termos históricos e por condições subjetivas. Afinal, “[...] uma coisa é dizer que dois indivíduos ou grupos são diferentes, tratando-se de uma mera constatação de fato que pode ser sustentada por dados objetivos, outra coisa é dizer que o primeiro é superior ao segundo” (Bobbio, 2011, p. 108). Esse critério valorativo é inserido acriticamente em uma tradição de um grupo ou assimilado por uma autoridade respeitada por ele, tornando-se inclusive elemento habitual. O discurso proselitista transita entre esses dois juízos, pois compara os dogmas e explicações de diferentes crenças, e acaba, no intento de convencer, por afirmar a veracidade e a confiabilidade da própria confissão de fé em detrimento de outras religiões.

A terceira fase é propositiva, e faz uso dos juízos anteriores para aventar ou mesmo recomendar a exploração, subjugação ou eliminação daquele indivíduo ou grupo inferiorizado. A discriminação, neste ponto, tenta legitimar medidas e comportamentos atentatórios contra o outro, inicialmente com a redução de direitos e, progressivamente, pela negação de sua dignidade. Esclarece Bobbio (2011, p. 109) que “da relação superior-inferior podem derivar tanto a concepção de que o superior tem o dever de ajudar o inferior a alcançar um nível mais alto de bem-estar e civilização, quanto à concepção de que o superior tem o direito de suprimir o inferior”. Os vínculos de filiação podem servir para elucidação desse terceiro momento, pois é comum entender que os pais são hierarquicamente superiores aos filhos, e que a estes devem respeito e obediência. Essa conclusão não justifica a adoção de práticas abusivas em prejuízo físico e moral dos filhos, mas torna razoável um comportamento de auxílio e apoio por parte dos pais. Só há propriamente uma discriminação negativa quando se

tentativa de contraposição racional. O preconceito individual, por exemplo, as superstições e crenças populares, é simplesmente inofensivo. A preocupação deve estar orientada para o preconceito coletivo, pois estimulam conflitos entre grupos sociais, geram rivalidades e podem resultar em atos de violência.

tenta legitimizar o agravamento da condição do grupo já considerado inferior¹³¹. Justamente por isso, ao se ponderar que o sacerdote propunha, em seu livro, a libertação dos fiéis do espiritismo, a Corte Constitucional entendeu que não haveria sido configurado o crime de racismo religioso.

À primeira vista, a intelecção firmada pelo Supremo Tribunal Federal assegura igual respeito e consideração aos membros de todas as religiões. Além de um ambiente saudável para a equitativa conquista de novos fiéis, essa interpretação resguarda um mesmo status jurídico de dignidade a qualquer cidadão. O proselitismo, por norma, só configuraria o crime de racismo religioso nas circunstâncias de externalização de propósitos de dominação, exclusão ou extermínio. Haveria, em tese, as mesmas condições normativas para a autorrealização ética dos indivíduos, independentemente de sua confissão de fé. Contudo, essa promessa valorativa está dissociada da realidade social e oculta obstáculos sociais ao reconhecimento positivo na seara confessional.

O limite analítico adotado pela Corte universaliza uma espécie prática de conversão que não é comum a todas as doutrinas religiosas, e que, de certo modo, pressupõe o uso majoritário da antipatia e da inferiorização pelas religiões ou crenças abrangentes na tentativa de conseguir novos adeptos. Em contrapartida, as doutrinas ecumênicas contemporâneas atribuem um caráter negativo ao proselitismo, igualando-o a uma intervenção antiética violadora do núcleo de crenças das pessoas justamente por suas investidas persuasivas e pela instituição de um ambiente potencialmente concorrencial com outras cosmovisões (Haughey, 1998, p. 257). A linha divisória, equânime pelo direito, legitima ofensas praticadas contra religiões que se negam a criar um ambiente de disputa, rivalidade e inimizade pelo objetivo instrumental em tornar-se a visão hegemônica. Há, como resultado, a distribuição assimétrica do ônus da convivência social, e o reconhecimento, levado a sério, não deve se findar em meras declarações, devendo englobar um conjunto de medidas aptas a habilitar um novo cenário (Honneth, 2014).

Ademais, essa diretriz normativa desconsidera a confluência de fatores históricos de vulnerabilidade social nos atos de perseguição e intolerância religiosa. A hostilidade não se dá apenas pela tentativa de conversão de novos indivíduos ou pela ampliação da comunidade atrelada a certa cosmovisão, mas coincide com o reforço de outros vetores de discriminação

¹³¹“[...] historicamente mais destrutiva foi a ‘solução final’ concebida pelos nazistas para resolver o problema judaico no mundo: o extermínio sistemático de todos os judeus existentes em todos os países em que o nazismo estendera seu domínio. Para chegar a essa conclusão, os doutrinadores do nazismo tiveram de passar por estas três diversas fases: a) os judeus são diferentes dos arianos; b) os arianos são uma raça superior; c) as raças superiores devem dominar as inferiores, e até mesmo eliminá-las quando isto for necessário para a própria conservação” (Bobbio, 2011, p. 110).

negativa, em especial, de ordem étnico-racial e de gênero. Conforme levantamento publicado pelo Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, com base nas denúncias realizadas, no ano de 2018, pelo canal Disque 100 e que tiveram a identificação da religião das vítimas, constata-se que as confissões de origem africana, tal como a umbanda e o candomblé, sofrem mais que o dobro de atos discriminatórios, em termos percentuais, comparativamente a doutrinas de matriz cristã (incluindo nesse cálculo as doutrinas evangélicas)¹³². Em termos objetivos, devotos de tradições afrodescendentes sofrem mais preconceito que a doutrina judaico-cristã, e esse fato pode corroborar a vulnerabilidade de coletividades negras, ou mesmo servir ao oportunismo para ofensas pela cor, dissimuladas pela suposta prática do proselitismo. A promessa normativa de livre e igual exercício da religião é tolhida por entraves sociais, e substituída por experiências simplesmente retóricas, em consonância com a noção de reconhecimento como ideologia.

Em certas circunstâncias, admite Honneth, os atos de reconhecimento estão revestidos de traços meramente simbólicos, assumindo uma função compensatória ou de manutenção de imagens e de papéis que adaptam os indivíduos aos interesses do sistema social. A ideia de reconhecimento como ideologia expõe os riscos de instrumentalização dos processos de autorrealização para a reprodução de formas de sujeição social em prejuízo ao empoderamento. A função ideológica, por sua perspectiva filosófica, resulta em “uma relação-a-si individual que se ajusta à forma de dominação existente” (Honneth, 2014, s.p.). Ilustrativamente, é a imagem da “boa” mãe, nutrida ao longo dos séculos e representada pela mulher submissa, totalmente dedicada ao lar e submetida a tarefas domésticas sem admitir sua relevância ou qualquer contraprestação. Essa autoimagem deficiente, conquanto aparente ser racional em certa época, não confere um valor positivo à mulher, mas apenas uma disposição encorajadora a assumir tarefas e obrigações úteis à relação de dominação vigente. Ainda assim, ressalva Honneth que nem toda individuação deficitária emanada do horizonte axiológico social caracterizará o reconhecimento ideológico, pois seria imprescindível a coincidência de alguns requisitos.

De início, essa espécie de reconhecimento deficitário deve espelhar positivamente um valor titularizado por um indivíduo ou por sua coletividade, facilitando uma autocompreensão afirmativa de si mesmo. Sem essa expressão positiva, esse mecanismo ideológico é incapaz de motivar seus destinatários a sujeição voluntária. Portanto, a

¹³²No ano de 2018, o Canal 100 recebeu o total de 506 denúncias por intolerância religiosa, mas apenas 245 delas tiveram a indicação da religião das vítimas. De todo modo, do total de 245 denúncias identificadas, 152 eram por atos ofensivos a doutrinas africanas (candomblé, umbanda, quimbanda, entre outras), enquanto as religiões cristãs registraram aproximadamente 70 denúncias.

enunciação deste valor estimula a aceitação de certos papéis, sem resistência, e contribui à integração desses sujeitos ou coletividades (Honneth, 2014). Por tal razão, não seria possível a inclusão de formas evidentes de discriminação à categoria do reconhecimento ideológico.

Nessa medida, estão fora do espectro das enunciações de valor que estamos determinando todas as classificações que possuem um caráter notoriamente discriminatório; aqueles sistemas de convicção em que um valor é precisamente negado a grupos de pessoas específicos - como no racismo, na misoginia ou na xenofobia -, não podem de forma alguma assumir o papel de ideologias do reconhecimento, pois eles, em regra geral, conduzem ao aviltamento da autoimagem dos concernidos (Honneth, 2014, s.p.).

Declarações incontestáveis de preconceito e de discriminação, certamente, não servem ao reconhecimento ideológico. Todavia, não se pode olvidar que formas dissimuladas, mascaradas ou indiretas de segregação, marginalização ou subjugação de minorias historicamente vulneráveis podem atender a esse primeiro requisito. O discurso sexista, exemplificativamente, poderia ser dissimulado por um paternalismo social ou por regras supostamente neutras¹³³. O entendimento proferido no julgamento do RHC 134.682, em um contexto ideal, poderia exercer de forma eficaz sua função afirmativa. Todavia, as particularidades sociais brasileiras representam um meio fecundo para o agravamento do racismo religioso e étnico-racial, revelando-se estéril à efetivação dos compromissos de equitativo exercício da liberdade de crença.

Um segundo requisito impõe que as convicções articuladas sejam plausíveis ou, no mínimo, passíveis de serem reciprocamente aceitas. Trata-se de uma condição performativa, pois “todas as enunciações positivas de valor capazes de fortalecer a autoimagem de uma pessoa ou de um grupo de pessoas têm de ser francamente realistas” (Honneth, 2014, s.p.). O caráter crível ou autoevidente depende de aspectos factuais, uma vez que a falta de correlação fragiliza a concepção difundida. Por exemplo, um bom profissional é aquele que tem uma razoável aptidão física. Esse fato será dependente da natureza da atividade e das funções precípuas a serem efetivadas por esse profissional.

Além do “componente da realidade”, exige-se a observância do critério da “progressão do reino de razões valorativas” e significa que a enunciação não pode veicular valores que já foram abandonados ou sem potencial de acolhimento. Nas palavras de Honneth

¹³³No ano de 2002, no julgamento definitivo da ADI 1.946-5, o STF foi provocado a decidir se o teto para os benefícios previdenciários, estabelecido pela Emenda Constitucional nº 20, seria incidente sobre o salário-maternidade, de forma que eventual valor excedente ao teto deveria ser pago pelo empregador. Embora a regra aparentasse ser neutra, a Corte entendeu que poderia ocasionar um efeito reverso, desestimulando a contratação de mulheres caso os empregadores tivessem que pagar a diferença nominal entre a remuneração do cargo e o limite constitucional durante todo o período de maternidade.

(2014, s.p.), “só podem utilizar as enunciações de valor que estão, em certa medida, no topo do vocábulo valorativo do presente”. Valores ultrapassados ou antiquados podem levar à resistência dos destinatários da relação de sujeição. A exigência de habilidades domésticas para a valorização da mulher, a título de exemplo, caiu em descrédito, e seria facilmente repelida no meio social.

Complementarmente, as enunciações ideológicas não podem descrever uma condição que foi “normalizada”. No reconhecimento normalizante, inobstante os referenciais axiológicos já tenham caído em desuso, preserva-se uma imagem limitante da autonomia de certos indivíduos¹³⁴. Melhor dizendo, “um determinado modelo de reconhecimento atua de maneira ‘normalizante’ se uma atribuição de identidade limitadora, valorativamente ultrapassada, é conservada sem justificação” (Honneth, 2014, s.p.). A forma ideológica, por outro lado, está apoiada em valores vigentes e assimiladores da racionalidade da realidade presente, mas capazes de gerar ou conservar uma relação de subjugação.

A interpretação consolidada para o racismo confessional, no julgamento do RHC 134.682, atende aos três componentes do requisito da credulidade, pois dialoga com a noção de disputa entre religiões, dominantes ao longo da história até o presente momento, e com o ideal de liberdade negativa imperante na democracia contemporânea. Ademais, revela-se racionalmente crível a caracterização do racismo somente após a proposta de extermínio ou de exploração da minoria hostilizada, visto que reflete valores hodiernos, de liberdade e igualdade, sem se confundir com qualquer atributo injustificadamente normalizado.

Por fim, a função ideológica ainda reclamaria o componente do contraste, uma vez que essas declarações de reconhecimento não devem apenas trazer um valor positivo verossímil, mas também um atributo singularizador. Essa condição é imprescindível na medida que “os indivíduos só possuem a possibilidade de se identificar com as determinações que lhes são válidas, se, à sua luz, eles puderem se sentir distinguidos” (Honneth, 2014, s.p.). Seja pelo cotejo com o passado ou com a realidade que o rodeia, o valor expressado anuncia a “distinção peculiar” do indivíduo ou do grupo à que se destina¹³⁵. No caso, o limite específico à caracterização do racismo religioso parece conceder uma especial posição às confissões de fé em comparação com outras crenças e, ao mesmo tempo, permitir que cada religião utilize

¹³⁴Em processos destinados à apuração de crimes de violência contra a mulher, revelava-se relativamente possível o recurso à tese da legítima defesa da honra. Em síntese, para justificar sua conduta, os agressores sustentavam que seu comportamento violento e passional seria resultante das escolhas tomadas pelas vítimas que resultavam em desonra ao agressor, por exemplo, diante de comportamentos de infidelidade.

¹³⁵Honneth (2014), curiosamente, destaca que a mera expansão de um “círculo social” para aqueles grupos segregados pode ser ineficiente ao surgimento deste sentimento de singularização e, por consequência, da inclinação voluntária à sujeição.

as práticas mais convenientes, mesmo que hostis ou inferiorizantes, para se realçar e conquistar novos fiéis. Atribui-se uma nova significação ao destinatário do reconhecimento e, pela articulação do horizonte valorativo historicamente construído, cria-se uma “relação a si adaptada e funcionalista”¹³⁶. A confirmação do caráter ideológico do reconhecimento assimilado pela decisão do RHC n.º 134.682 poderia provocar, ao menos, uma dúvida: a solução seria o necessário abandono do entendimento afirmado pela Corte?

A resposta a essa pergunta não é tão simples e deve conjugar outros elementos. Há uma dificuldade natural de identificar-se o caráter ideológico de expressões de reconhecimento e, por vezes, essa consciência só emerge de um olhar retrospectivo após o distanciamento histórico daquele quadro de razões e valores¹³⁷. A revolta e a luta por reconhecimento dos próprios afetados contra a marginalização e a exclusão podem servir de referencial à descoberta do caráter ideológico até então ignorado.

No geral, no entanto, essa dificuldade de valoração perde peso com a distância temporal que nos separa dos casos em questão; pois quanto maior se torna a distância histórica tanto mais facilmente dispomos de critérios aceitos universalmente que nos permitem diferenciar, de maneira retrospectiva, formas ideológica e moralmente exigidas de reconhecimento (Honneth, 2014, s.p.).

A despeito disso, não se pode desconsiderar o avanço proporcionado no “horizonte valorativo de percepção” mesmo com o reconhecimento como ideologia. O primeiro componente, da valoração positiva, já sinaliza carências, antes ignoradas, a serem tematizadas no âmbito político-social. O cerne da qualificação como ideológica, em nenhuma medida, é sugestionar o abandono do entendimento exarado pela Corte e a criminalização de todo ou qualquer despreço prolanado entre religiões opositoras, sob o risco de acentuar as desigualdades confessionais e retroceder os espaços da liberdade. O entendimento jurisprudencial, neste ponto, revela o perfil inacabado (ou mesmo insuficiente) do reconhecimento e, por estar circunscrito à delimitação de proibições legais, é incapaz de gerar condutas ou práticas sociais que coordenem esses novos valores pretendidos.

Segundo Waldron (2003), a vida do cidadão exige um agir responsável que dê a adequada atenção aos interesses, desejos e opiniões de todos os integrantes de certa sociedade.

¹³⁶Por meio desses três componentes, evidencia-se que o reconhecimento ideológico não está apoiado em convicções puramente irracionais, mas é instigado por “razões valorativas que possuam poder de convencimento suficiente em meio às condições dadas, a fim de motivar racionalmente seus destinatários a aplicar essas razões a si mesmos” (Honneth, 2014, s.p.).

¹³⁷Afinal, “a determinação do teor ideológico de formas de reconhecimento parece assim tanto mais difícil quanto mais forte nós nos colocamos no interior das pressuposições socioculturais que dominavam àquele momento do passado” (Honneth, 2014, s.p.).

O pleito por direitos não deve implicar na reivindicação da inegociabilidade das identidades e das heranças culturais. Deve existir um esforço para acomodar-se ao contexto cultural de modo a impedir a necessária exclusão de outras identidades ou associações étnicas. Transpondo essa perspectiva para a questão em análise, há uma diferença em tratar o proselitismo hostil como um costume confessional ou como uma norma prática de certa comunidade. Neste último caso, ele passa a exercer um papel indispensável à vida comunitária e a servir de padrão lógico aos conviventes, visto que teria sido incorporado à estrutura de razões vigentes no seio social. Em uma conjuntura estruturalmente discriminatória, relacionar uma cosmovisão ao mau social não é a mesma coisa que qualificá-la como errada ou falsa, ainda mais quando se trabalha com convicções de fé. A limitação da hostilidade confessional, dentro do quadro de desigualdade de religiões, poderia não prejudicar substancialmente o projeto de disseminação e de conversão de doutrinas hegemônicas de fé, mas sua admissão ampla resultaria em prejuízos existenciais aos integrantes de confissões minoritárias, com efeitos que extrapolariam o ambiente religioso.

Além disso, a criação de medidas institucionais é apenas a primeira fonte de realização do reconhecimento generalizado e sua implementação depende também de outras alterações na ordem jurídica, na arquitetura das representações políticas e na redistribuição de tantas outras condições materiais, por exemplo, na formação educacional descentralizada e para a vida política¹³⁸. A ausência de condições materiais, quando já se garante uma racionalidade pela ampliação do quadro de valores, demonstra um segundo nível deficitário do reconhecimento, que pode ser apenas uma questão de tempo para sua implementação ou, efetivamente, apenas parte da intensificação do poder de regulação. Em suma, o reconhecimento não ideológico, portanto, exigiria um conjunto de intervenções das instituições públicas e também da sociedade civil para a formação de um ambiente de resistência contra o uso abusivo e discriminatório de práticas proselitistas para, somente depois, sustentar a abertura jurídica à livre disputa confessional.

¹³⁸Destaca Honneth (2014, s.p.): “Em geral, tais ideologias tornam-se tanto mais exitosas quanto mais fortemente elas se voltam para expectativas valorativas que apontam na direção do progresso da cultura do reconhecimento recíproco. Mas o déficit pelo qual essas ideologias são identificáveis tende a figurar como a incapacidade estrutural de assegurar os pré-requisitos materiais a partir dos quais as novas peculiaridades valorativas podem ser efetivamente realizadas pelos concernidos: entre o prometer valorativo e a realização material abre-se um abismo, que, nessa medida, é característico, porque a provisão dos pré-requisitos institucionais não seria mais conciliável com a ordem dominante da sociedade.”

5 MENSAGENS DISCRIMINATÓRIAS E A COISIFICAÇÃO DE VÍTIMAS HOSTILIZADAS: QUANDO É MAIS FÁCIL VIOLAR PESSOAS DESPIDAS DE HUMANIDADE

A retomada do pensamento de Waldron e as primeiras ponderações formuladas com o apoio do paradigma do reconhecimento proporcionam uma visão geral a respeito do fenômeno das manifestações discursivas de conteúdo discriminatório enquanto patologia social. Os danos e os obstáculos relacionais indicam parte da sintomatologia e preconizam, de antemão, a necessidade de um tratamento mais amplo e não adstrito à aprovação de leis incriminadoras.

A mensagem injuriosa faz, habitualmente, referência a estereótipos e qualificações pejorativas. Seus oradores não economizam nos recursos comunicativos ao correlacionar suas vítimas a alegorias ou a figuras desumanizadas. Os ciganos, por exemplo, foram descritos no contexto europeu a partir do século XV como porcos, lobos, macacos, seres monstruosos e vermes, além de serem acusados de trazer doenças e “infestar” a ordem social civilizada (Smith, 2020, p. 104). Por se tratar de um artifício comum na tentativa de acobertar e disseminar o conteúdo preconceituoso, o presente capítulo tem por objeto explicar os motivos potenciais e as finalidades articuladas pelos ofensores ao menosprezar a humanidade de suas vítimas, reduzindo-as a meros objetos passíveis de violação.

Para esse objetivo, de início, apresenta-se a concepção normativa de coisificação de Martha Nussbaum, com a delimitação de categorias tipificadoras da objetivação individual e de parâmetros para a sua valoração negativa. Em seguida, investiga-se o fenômeno da objetivação como prática social distorcida à luz do conceito de reificação de Lukács, e a reatualização formulada por Axel Honneth a partir da ideia de reconhecimento elementar ou precedente. Nessa oportunidade, retomam-se potenciais críticas à proposta honnethiana, em particular as condições antecedentes ao reconhecimento e os riscos de convergência com um humanismo cego. A última seção, por fim, é dedicada à clarificação desses conceitos, com a análise da decisão cautelar proferida pelo Supremo Tribunal Federal na ADPF n.º 779, em que foi afirmada a inconstitucionalidade da tese da legítima defesa da honra em crimes violentos praticados contra a mulher.

5.1 TRATANDO SERES HUMANOS COMO COISAS: PRIMEIRAS PONDERAÇÕES PARA UMA AVALIAÇÃO NORMATIVA

A ideia de “objetivação”, ressalta Nussbaum (1995), é relativamente comum às teorias feministas, e aplicada na valoração de atitudes ou de intenções depreciativas. De forma mais comum, serve à crítica de anúncios, representações e produções envolvendo mulheres; por exemplo, em filmes elaborados pela indústria pornográfica. Em outras ocasiões, expressa uma visão cética em relação ao comportamento e às intenções das pessoas. Em uma terceira conjuntura, assinala a censura à fala, à forma de agir ou à perspectiva preconceituosa assumida em discussões. Sob o prisma de gênero, explica a ameaça e as lesões vivenciadas pelas mulheres ao serem tratadas pelos homens como mera coisa para satisfação de seus interesses, em particular aqueles de cunho sexual. Refere-se, de maneira ampla, a comportamentos aviltantes em que se dispensa ao ser humano um tratamento usualmente incidente sobre um objeto. Portanto, “tornou-se agora um termo de avaliação normativa na linguagem comum [...] designando uma forma de falar e agir que o locutor considera censurável, geralmente, embora nem sempre, no âmbito do gênero e da sexualidade” (Nussbaum, 2021a, p. 25, t. n.).

Essa abordagem comunicativa se direciona, obviamente, contra outra pessoa, e serve para intimidar, insultar, rebaixar e menosprezar o indivíduo pelo emprego de termos com significados socialmente penetrantes ou marcantes (Manne, 2016a). Sua prática pressupõe a “compreensão humana, para não mencionar um status humano incipiente a ser degradado” (Manne, 2016a, p. 8, t.n.), visto que é elementar uma consciência mínima de sua natureza moral para surtir os efeitos visados pelo agressor. Além da equiparação a objetos, a comparação a animais não humanos, como ratos, macacos e cadelas, auxilia no intento da humilhação, uma vez que a sociedade compartilha, mesmo que equivocadamente, uma noção de superioridade das pessoas em detrimento de outros animais. O ataque à condição humana é o cerne dissimulado neste agir.

Objetivar [ou coisificar] é tratar como uma coisa. Mas tratar uma mesa ou uma caneta como uma coisa não seria chamado de “objetivação”, já que mesas e canetas são apenas coisas. Objetivação significa converter em coisa, tratar como coisa o que realmente não é uma coisa, mas um ser humano. A objetificação envolve, portanto, uma recusa em ver a humanidade que existe ou, ainda mais frequentemente, a negação ativa dessa humanidade plena. (Nussbaum, 2021a, p. 26, t.p).

Por ser uma prática sujeita à maior desaprovação social quando explicitamente concretizada, seus propagadores optam por atitudes desumanizadoras indiretas, ou seja, frequentemente não fazem uma equivalência aberta de grupos de pessoas a animais ou a monstros, mas os descrevem de tal maneira a provocar a correlação com essas imagens na

mente de seus receptores (Smith, 2020). O ato de um torcedor, por exemplo, atirar uma banana, durante uma partida de futebol, em direção a um jogador negro, traz a todos presentes, sem explicitar, uma correlação pejorativa da vítima com o macaco. A retirada da condição humana pode ocorrer de forma sutil, porém igualmente eficaz.

Paralelamente, a objetificação pode converter a pessoa em mero instrumento a serviço dos interesses de outro indivíduo, e tal uso também prejudica sua humanidade (Papadaki, 2010, p. 16). A vítima é despersonalizada e, por não gozar da plena qualificação como ser humano na visão do agressor, parece ser autorizada sua utilização para qualquer fim. Na óptica dos oradores, se a pessoa objetivada é um simples instrumento ou coisa, violá-la não possuiria qualquer relevância moral (Papadaki, 2010). Em termos sociais, a objetificação resulta na desumanização de coletividades que, historicamente, se encontram em situação de vulnerabilidade. Pior do que isso, ao negar sua humanidade, são impostas limitações que isolam indivíduos e desmantelam suas capacidades de autodeterminação e de livre expressão.

De acordo com Nussbaum (2021a), oito tratamentos dispendidos costumeiramente para objetos servem de critérios à identificação do agir coisificante. Embora esses critérios possam se correferir e convergir em muitas ocasiões, são conceitualmente independentes. Portanto, é viável a combinação desses tratamentos em uma mesma circunstância e, fortuitamente, a preponderância de uns sobre outros. Ainda assim, a cumulação é prescindível à plenitude do ato de objetivação, sendo admitida a existência de outras noções referenciais igualmente coisificantes. De todo modo, os principais critérios seriam: a instrumentalidade, a negação da autonomia, a inércia, a fungibilidade, a violabilidade, a propriedade, a negação da subjetividade e o silenciamento. Para a compreensão de cada um deles a partir de seus conceitos, deve-se, de início, imaginar situações aplicáveis a objetos ou a coisas em sentido estrito, como canetas, mesas e obras de arte, para depois imaginar equivalente execução em face de outros seres humanos.

Pela instrumentalidade, o indivíduo coisificado é convertido em meio ou ferramenta para a realização de um fim ou propósito estimado pelo agente (Nussbaum, 2015). Uma caneta, por exemplo, é utilizada para escrever uma carta ou mesmo para prender os longos cabelos ante a falta de uma presilha. Nas relações entre pessoas, a esposa é usada para o atendimento dos desejos sexuais do marido, independentemente de sua disposição física ou de seu conforto.

Distanciando-se de uma conjuntura específica, a instrumentalização parece ser o comportamento mais recorrente na rotina dos indivíduos, e a raiz constante das controvérsias imbricadas à crítica da coisificação. Para Nussbaum (1995, p. 265), por meio da

instrumentalização, os indivíduos passam a ser preparados para outras formas de arbitrariedades que, paulatinamente, corrompem sua autonomia e sua subjetividade¹³⁹.

A instrumentalidade, segundo Lacroix e Pratto (2015, p. 187), exige dois componentes constitutivos: (i) os outros se tornam uma ferramenta; (ii) e, enquanto ferramenta, o indivíduo auxilia o agente a cumprir certa meta ou objetivo. Em relação ao segundo requisito, para as pesquisas de psicologia social, não obstante a ideia de utilidade possa receber um sentido positivo e equivaler a algo que gera bons resultados, algumas vezes a percepção útil atribuída a um agente não se demonstra igualmente aprazível àquele que é usado. Nessas ocasiões, os estereótipos podem ser proveitosos na garantia de práticas específicas, porque prescrevem o modo pelos quais certos indivíduos e grupos são reputados socialmente valiosos; por exemplo, da “boa” mulher dedicada às atividades domésticas e familiares.

Mesmo assim, a criação de rótulos sociais não é uniforme. A representação midiática norte-americana objetifica as mulheres a partir de parâmetros distintos, e as imagens projetadas induzem também a estereótipos raciais. Os diversos veículos, como filmes, anúncios, programas de televisão, videocliques, revistas, entre outros, retratam as mulheres, proeminentemente, como um objeto sexual, ao dar maior ênfase aos seus corpos ou apenas a parte deles¹⁴⁰. No caso de mulheres afro-americanas, a mídia não tende a veiculá-las como um mero objeto de atração, mas a compará-las a animais. As asiático-americanas também recebem uma caracterização particular, pois sua sexualidade é correlacionada à ideia do exótico e ao comportamento subserviente (Fredrickson; Roberts, 1997, p. 176).

No âmbito relacional, quando o agente faz apenas o uso da pessoa para concretizar seus objetivos, há um maior engajamento no processo de instrumentalização, e, simultaneamente, de negligência quanto à personalidade do outro. Por outro lado, caso exista uma confluência entre os objetivos dos sujeitos, a negligência comportamental e a conversão coisificante não ocorrerão, uma vez que os indivíduos poderão ser considerados reciprocamente aliados. Semelhantemente, não haverá objetivação quando as pessoas se

¹³⁹ Nas palavras da pensadora, “[...] um certo tipo de uso instrumental das pessoas, negando a autonomia que lhes é própria como pessoas, também deixa o ser humano tão despojado de humanidade, aos olhos do objetivador, que ele ou ela parece pronto para outros abusos também - pela recusa da imaginação envolvida na negação da subjetividade, pela negação da individualidade envolvida na fungibilidade, e mesmo pela violação e abuso corporal e espiritual, se isso parecer ser o que melhor se adapta à vontade e aos propósitos do objetivador. A lição parece ser que há algo especialmente problemático em instrumentalizar seres humanos, algo que envolve negar o que é fundamental para eles como seres humanos, ou seja, o status de seres termina em si mesmos”. (Nussbaum, 1995, p. 265, t.n.).

¹⁴⁰ Os homens, por outro lado, são representados com maior destaque no rosto e na cabeça.

preocupam com as disposições psíquicas e subjetivas de seus parceiros mais próximos, não obstante seja possível a adoção de interações instrumentais (Lacroix; Pratto, 2015, p. 187-188). Em termos simples, nem toda instrumentalização resulta na coisificação do outro.

Os estereótipos, vale lembrar, nem sempre redundam na instrumentalidade, pois podem construir uma imagem pública de inutilidade e de desinteresse dos agentes a sua volta.

[...] alguns estereótipos implicam que outros são inúteis e talvez não totalmente humanos (por exemplo, pessoas com deficiência mental), mas isso não os torna objetos, a menos que também sirvam a uma função (por exemplo, um objeto de ridículo). Somente quando os Agentes veem os Outros tanto como úteis (por exemplo, divertidos) quanto como não-sujeitos (por exemplo, não autônomos) eles estão se objetivando (Lacroix; Pratto, 2015, p. 190, t.n.).

A falta de atributos funcionais pode, realmente, obstaculizar a instrumentalização imediata do indivíduo, mas não evitaria sua desumanização para posterior justificação do seu extermínio ou exclusão. O indivíduo estereotipado como inútil tem maior propensão a ser violado. O assassinato de milhares de pessoas com deficiência no período nazista serve para elucidar a objetivação baseada na violabilidade destes grupos que, naquele momento, eram qualificados como menos humanos, ainda que não fossem imediatamente instrumentalizados.

Encontra-se aqui um primeiro caminho alternativo a ser trilhado pela mente do agente que sustenta a desumanização de minorias: se forem consideradas úteis, as minorias poderão ser dominadas e convertidas em ferramentas ou instrumentos a serviço de objetivos específicos dos grupos hegemônicos; se forem afirmadas como inúteis, poderão ser violadas e descartadas. Todavia, mesmo quando inúteis, haverá a coisificação quando atenderem aos objetivos do agente, como ao, por exemplo, contribuírem para a ampliação de seu domínio (Lacroix; Pratto, 2015).

Na conduta marcada pela violabilidade, desconsideram-se os limites para a manutenção da integridade do objeto e permitem-se atos para sua depreciação, depredação e destruição (Nussbaum, 2015). Na rotina ordinária das pessoas, nem todos os objetos são submetidos a situações de descuido, degradação ou aniquilamento. Em regra, o agente avalia se é proprietário da coisa, se ela possui alguma utilidade, se pode ser substituída por outra equivalente ou se carrega algum traço que lhe assegure qualquer valor superior. Ninguém destrói aleatoriamente sua única caneta, mas poderá quebrá-la na hipótese de possuir outras e considerá-la inservível. Nas interações humanas, a violência e o abuso sexual doméstico representam práticas claras da violabilidade ao tratar o outro, particularmente mulheres,

crianças e idosos, como objetos moralmente inferiores e suscetíveis aos maus-tratos, às ameaças e ao isolamento.

A violabilidade é praticada, muitas vezes, pelo consolo da possibilidade de “troca” dos objetos envolvidos na interação. A coisa é intercambiável por outras do mesmo tipo ou por equivalentes. Logo, os objetos podem, em regra, ser substituídos¹⁴¹, e submetem-se ao estado de fungibilidade. Um carro pode ser substituído por um mais novo, da mesma forma que a caneta pode ser negociada com amigos da escola em troca de outros materiais. Em certas ocasiões, atribui-se uma feição infungível a coisas que não são, ocasionalmente, asseguradas aos seres humanos¹⁴². Basta imaginar o apreço e o cuidado garantidos a obras de arte por um grande empresário, mas renegados aos seus funcionários ou à sua esposa de longa data. Especificamente nas relações laborais, “os trabalhadores são tratados como completamente fungíveis, tanto por outros trabalhadores fisicamente aptos quanto, às vezes, por máquinas. Não são, porém, tratados como inertes: seu valor para o produtor capitalista consiste justamente em sua atividade” (Nussbaum, 1995, p. 163 t.n.). A discriminação de pessoas mais velhas, comumente chamada de etarismo, insere-se nessa prática de objetivação. Com a idade, e um excedente de recursos humanos disponíveis no mercado de trabalho, a demissão e a substituição de pessoas mais velhas passa a ser a alternativa mais fácil no âmbito empresarial.

Nos relacionamentos íntimos, a fungibilidade pode ser um importante indicativo da objetivação. Quando os indivíduos buscam estabelecer uma interação embasada na noção de amor, eles buscam pessoas com características específicas, limitando suas alternativas e sinalizando uma infungibilidade do parceiro escolhido. Em outras situações, quando a interação está estribada no desejo, mormente sexual, há maior propensão à troca de companheiros e à manutenção de um contato fungível. A fungibilidade caracterizadora da coisificação, nessas interações sociais, seria dependente de dois componentes: (i) se um propósito particular pode ser atendido a partir da substituição do parceiro, por exemplo, sexual, suporte emocional ou financeiro; (ii) se os sentimentos e a autonomia deste substituto podem ser banalizados e ignorados, por exemplo, pelo ocultamento das reais intenções com mentiras (Lacroix; Pratto, 2015, p. 192-193). Há, de certa maneira, uma estreita relação entre

¹⁴¹Como categoria social, a fungibilidade se dá quando qualquer indivíduo pode atender uma certa demanda social, por exemplo, a contratação de um candidato, entre tantos outros com a mesma qualificação, para uma particular função. Em termos psicológicos, a fungibilidade ocorre quando o agente vê os grupos externos à própria coletividade como homogêneos e, portanto, indistintos (Lacroix; Pratto, 2015).

¹⁴² O estereótipo mesquinho, emotivo e vaidoso atribuído às mulheres, ilustrativamente, reforça a imagem de que as parceiras femininas podem ser substituídas.

a fungibilidade e a instrumentalidade, reforçando a conclusão de eventuais coincidências em sua adoção prática.

No processo de coisificação, o objeto pode ainda ser conduzido pelo agente em razão da suposta ausência de autonomia, ou por sua incapacidade de autodeterminação (Nussbaum, 2015). As coisas inanimadas, obviamente, são dirigidas ou guiadas pela carência de qualquer aptidão de autodeterminar-se, como, por exemplo, cadeiras, mesas e canetas. Curiosamente, alguns objetos são respeitados como se tivessem tal capacidade; por exemplo, robôs e assistentes domésticos com inteligência artificial. Aplicado ao contexto intersubjetivo, esse conceito é preponderante nas práticas de colonização e aculturação. Para se negar direitos, como o de acesso à educação e ao voto, discursos contestam qualquer habilidade à autodeterminação de determinadas minorias étnicas e categorias etárias (Lacroix; Pratto, 2015).

A negação da autonomia não se confunde com a inércia. Para esta última, o tratamento dispendido reflete a crença de que o objeto não tem qualquer aptidão para intervir no mundo (Nussbaum, 2015). “A falta de agência, ou seja, a inércia, é atribuída a pessoas com baixo poder, aquelas percebidas com a imagem de ‘colônia’, vítimas de violência, deficientes físicos e outros” (Lacroix; Pratto, 2015, p. 197, t.n.). O estereótipo do pobre, do imigrante ou mesmo do nordestino, representado também em piadas, imputa um comportamento de desinteressado, preguiçoso e sem inteligência, a fim de fixar uma diferença antecipada de mérito. A inércia não coloca em questão a faculdade de escolha, mas propriamente funções executivas ou resolutivas.

O tratamento de objetos é marcado também pela desconsideração de experiências e de sentimentos, assim denominado de negação da subjetividade. Essa visão estabelece uma percepção de que o objeto é incapaz de vivenciar experiências significativas ou marcantes no curso de sua existência, e, nesse viés, seria pertencente à esfera do não-humano (Nussbaum, 2015). O abandono de animais não-humanos pode ilustrar esse agir em total descompasso com as expectativas de subjetividade ou de vivências relevantes.

A humanidade, para a psicologia social, pode ser identificada por duas dimensões: (i) a titularidade de propriedades tipicamente humanas, como o aprendizado de aspectos de civilidade, a sensibilidade moral, a maturidade, a racionalidade e o requinte; (ii) o gozo de atributos da natureza humana compreendendo traços inatos e universais de afetividade e emotividade, abertura cognitiva, capacidade de planejar, definir objetivos e articular planos, além da delimitação da própria individualidade. Pela negação da primeira dimensão, estabelece-se uma “desumanização animalesca” e equipara-se as pessoas a animais não

humanos que seriam vistos como fungíveis, violáveis e inertes. A negação da segunda dimensão induz a percepção redutora das pessoas a coisas sem vivências subjetivas e sem interesses morais. Portanto, ocorre a facilitação de seu uso instrumental, de sua violação e de seu trato fungível (Lacroix; Pratto, 2015, p. 198). Em suma, “os processos cognitivos podem contribuir para a negação da experiência subjetiva do outro. As pessoas tendem a acreditar que suas percepções são a realidade, com a consequência de que as pessoas cujas percepções diferem parecem irrealistas e tendenciosas” (Lacroix; Pratto, 2015, p. 199).

A coisificação se estabelece ainda por uma relação de propriedade entre o agente e o ser objetivado, pois se reduz o objeto às faculdades de usar, gozar e dispor consoante melhor entender seu proprietário (Nussbaum, 2015). Dessa forma, o agente titulariza o legítimo domínio sobre a coisa a ponto de poder negociá-la. O proprietário de um imóvel, por exemplo, pode utilizá-lo para sua moradia, alugá-lo para auferir outras rendas, ou mesmo doá-lo a quem escolher. O pedido da mão de uma jovem a seu pai para o futuro casamento e sua troca de grupos familiares sinaliza o domínio exercido sobre a vida das mulheres. Essa percepção de propriedade se expande ao longo de sua existência, com a apropriação dos frutos de seu trabalho, de suas habilidades e até mesmo de seus recursos naturais (Lacroix; Pratto, 2015, p. 195). O trabalho doméstico, além de desvalorizado, não é remunerado, não obstante a mulher tenha sacrificado sua vida profissional. Lembra Nussbaum que a má remuneração das pessoas por suas atividades e a redução das opções de obtenção de renda apoiam e reforçam essa consciência de propriedade sobre o outro¹⁴³.

O silenciamento, por fim, efetiva-se pela retirada do espaço de expressão do objeto ou pela imputação da incapacidade para a fala (Nussbaum, 2015). Um objeto pode ser, a qualquer momento, desligado ou ter seu volume retirado. Quando alguém está cansado de ouvir o rádio, por exemplo, pode simplesmente silenciá-lo, desligando-o. Nas relações sociais, as minorias têm suas reivindicações simplesmente desconsideradas, ridicularizadas ou qualificadas como exageradas e sem comprovação. De forma mais sutil, o silenciamento pode ocorrer, até mesmo, em esferas institucionais de compartilhamento, em tese, de equivalente poder entre os indivíduos.

Em estudo comparativo realizado por Jacobi e Schweers, baseado nas manifestações e sustentações orais ocorridas nos anos de 1990, 2002 e 2005 na Suprema Corte Norte-Americana, foi constatada a influência do gênero, da ideologia e da antiguidade na

¹⁴³ Retomando a pesquisa de Friedman, ressalta Lacroix e Pratto (2015, p. 195, t.n.): “Experimentos demonstram uma razão psicológica pela qual as pessoas podem legitimar a colonização: a propriedade é atribuída à pessoa que foi necessária para extrair o recurso, não à primeira pessoa a perseguir-lo ou possuí-lo”.

interrupção de falas dos ministros. As ministras são mais interrompidas em suas exposições orais em comparação com os homens. Quanto ao aspecto ideológico, os conservadores são mais inclinados a interromper os liberais do que o contrário. Além disso, os ministros mais antigos têm uma probabilidade pouco maior de descontinuar as falas dos mais novos. Esses fatores podem ser combinados. Assim, ministros conservadores com menor tempo de carreira tendem a interromper ministras liberais que sejam mais novas no tribunal. O mesmo ocorre durante os interrogatórios. Quando as ministras são interrompidas, em regra, suas questões permanecem sem esclarecimento. Mesmo sendo um comportamento contrarregimental, há uma maior probabilidade de um defensor interromper uma ministra do que a outro homem. Assim, tendo em vista que mulheres, liberais e juízas com menor tempo de atividade são significativamente mais interrompidas que outros membros da Corte, é potencialmente provável polarizações e decisões mais conservadoras, e com a redução do espaço de influência das mulheres (Jacobi; Schweers, 2017, p. 1485). As constantes e desnecessárias interrupções de mulheres pelos homens são denominadas de *maninterrupting* e não se confundem com o *mansplaining*, caracterizado pela explicação de questões óbvias às mulheres quando os homens acreditam na incapacidade feminina para entender temas simples. Tais práticas de silenciamento evidenciam a necessidade de reflexão não apenas sobre o discurso explícito de ódio, mas também a respeito de formas perspicazes de externalização de conteúdos ou convicções latentes que reforçam a discriminação.

Embora a escravidão¹⁴⁴ seja o exemplo mais evidente da prática de objetivação dos seres humanos para Nussbaum, esse comportamento está, na contemporaneidade, disseminado nas relações profissionais, familiares e políticas. Os discursos de ódio e as manifestações sutis de conteúdo discriminatório recorrem a essas categorias coisificantes em prol da desumanização das minorias sociais, e na tentativa de reanimar convicções inamistosas que passam despercebidas nas práticas sociais, dado que as “ideologias

¹⁴⁴Historicamente, a escravidão é o paradigma de maior realce da objetivação do ser humano. O escravo tinha suas forças e capacidades produtivas exploradas por seu proprietário que, além de desconsiderar sua autonomia, o empregava no cumprimento de fins opostos ao autointeresse. A amizade circunstancial entre o escravo e seu senhor poderia eliminar eventual tratamento instrumental, mas não resultava no rompimento do vínculo de propriedade. É verdade que o escravo não era considerado inerte, pois era destinado à efetivação de diversas atividades. Todavia, a fungibilidade tornou-se quase uma condição ínsita a esses indivíduos, pois “uma pessoa é reduzida a um conjunto de partes do corpo realizando uma determinada tarefa e, sob esse entendimento, pode ser substituída por outro corpo semelhante, ou por uma máquina” (Nussbaum, 1995, p. 164, t.n.). A violabilidade talvez pudesse ser uma prática controversa, por exemplo, diante da existência de leis que proibiam o estupro e o abuso corporal. Entretanto, não se pode desconsiderar o descaso dos navios negreiros e o fato de serem privados do atendimento de necessidades básicas, submetidos a violência moral e física sem suscitar controvérsias morais. A subjetividade não era sempre negada, era possível imaginá-los “como seres mentalmente adequados ao seu destino; pode-se também pensar com uma empatia limitada sobre seu prazer ou dor”. (Nussbaum, 1995, p. 194, t.n.).

desumanizadoras podem permanecer adormecidas por anos, décadas ou mesmo séculos, apenas para ganhar vida e se tornar virulentas quando o clima político se torna hospitaleiro para elas” (Smith, 2020, p. 105, t.n.).

Para ilustrar outra ocorrência de convicção discriminatória latente, deve-se refletir acerca das disparidades no tratamento de gestantes no Brasil. Conforme levantamento realizado por pesquisadores da Escola de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz, as mulheres negras estão sujeitas a uma menor assistência no parto, e são as maiores vítimas de violência obstétrica. Segundo Leal *et al.* (2017), em comparação com as brancas, há um maior risco de mulheres negras terem uma pior atenção pré-natal, inclusive recebendo menos orientações sobre o trabalho de parto e as complicações potenciais na gravidez. Mulheres negras recebem, ainda, menos procedimentos anestésicos para o alívio de suas dores durante o parto, e esse fato piora quando possuem menor escolaridade. Isso se dá, em grande medida, pela internalização de percepções discriminatórias que sustentam a maior resistência à dor por mulheres negras e pardas em comparação às brancas.

Martha Nussbaum (2021a), seguindo o pensamento de Kate Manne, resgata um segundo exemplo: a ameaça e as contradições das convicções fundadas no sexismo e na misoginia. O sexismo é um conjunto de crenças hierarquizantes que afirmam a superioridade dos homens, em campos específicos, em comparativo com as mulheres; por exemplo, na esfera acadêmica, em negócios, nos esportes e no exercício do poder. Ao mesmo tempo, essas crenças reforçam a incapacidade dos homens para atuar em determinadas funções que foram socialmente atribuídas às mulheres, sob a justificativa da maior compatibilidade das atividades com suas aptidões naturais, como os serviços domésticos e as funções de cariz emocional e de cuidado.

A misoginia, por outro lado, caracteriza-se por práticas de imposição e reafirmação de posições com base no gênero. A lógica subjacente aos discursos misóginos, ensina Manne (2016b), é caracterizada pelo ódio e hostilidade endereçados às mulheres, seja porque elas desafiam a ordem de poder disponível e sob a autoridade masculina, seja porque elas se negam a assumir uma posição social de submissão, servidão e veneração aos homens. Justamente por isso, a representação das mulheres, em discursos misóginos ora faz referência ao caráter ganancioso e autoritário, ora faz remissão à postura fria, negligente ou egoísta.

Papéis sociais específicos dão à subordinação das mulheres o seu conteúdo e caráter. Esses papéis normalmente exigem que as mulheres apoiem os homens em posições sociais dominantes – dando-lhes amor e carinho, cuidado e lealdade, associado a sexo e filhos. Dentro de uma ordem

patriarcal, as mulheres nascem em uma indústria de serviços não oficiais (Manne, 2016b, p. 8, t.n.)

Embora sejam formas distintas de discurso, podem ser combinadas para o propósito comum de menosprezo e exclusão das mulheres. A misoginia sustenta normas de um mundo projetado para os homens, e as teses sexistas¹⁴⁵ servem à justificação de tais normas, supondo diferenças naturais quanto aos talentos, interesses, tendências e apetites. “O sexismo é livresco; a misoginia é combativa. O sexismo é complacente; a misoginia é ansiosa. O sexismo tem uma teoria; a misoginia empunha um porrete” (Manne, 2016b, p. 8, t.n.).

Ainda que a maioria dos homens negue qualquer contribuição a discursos e práticas discriminatórias contra as mulheres, ainda são misóginos passivos na mesma medida em que continuam a lucrar com uma ordem social e legal que marginaliza as mulheres com a redução de espaços para o exercício de sua autonomia e subjetividade; ou seja, na mesma proporção em que sua omissão reforça a desigualdade de poder e privilégio que conserva outras formas de abuso (Nussbaum, 2021a, p. 25). Ante tais elementos, permaneceria a dúvida se a objetivação poderia ser, em algum grau, moralmente tolerável.

Para Nussbaum (1995), a depender do contexto e das circunstâncias, a coisificação pode mostrar-se repugnante, inofensiva ou mesmo fascinante. Embora essa maleabilidade possa parecer perigosa ou mesmo paradoxal, a correta avaliação moral do ato objetificante é resultante de sua compatibilidade com preceitos de igualdade, respeito e consentimento. O tratamento instrumental recíproco de parceiros no ato sexual, por exemplo, pode gerar críticas, pois o impulso de satisfação sexual resultaria na priorização dos próprios estados corporais e na utilização do outro enquanto objeto de prazer, negando sua autonomia e sua subjetividade e reforçando paradigmas de dominação. Contudo, “a falta de respeito que muitas demonstrações de amor evidenciam não é [...] uma característica da sexualidade em si; ela é criada por estruturas assimétricas de poder” (Nussbaum, 1995, p. 269). A identificação dos companheiros com suas partes sexuais, ensina Nussbaum (1995), não precisa ser desumanizante caso coexista com a mútua deferência por sua individualidade. Em termos simples, é plenamente possível que a instrumentalização sexual, nessa hipótese, seja acompanhada de uma especial preocupação com o bem-estar, o conforto e a satisfação do outro, inclusive em respeito aos seus limites físicos e morais.

¹⁴⁵Contudo, alerta Nussbaum (2021a), a ideologia sexista é frágil e suas afirmações podem ser facilmente refutadas por meio de evidências. Não sem motivo, até as obras de John Stuart Mill já destacam a inconsistência de tais posições prejudiciais às mulheres.

Em termos normativos, o caráter positivo ou negativo da objetivação, segundo Nussbaum, está na conservação do respeito aos interesses dos indivíduos que sofrem o agir potencialmente coisificante. A reciprocidade e a convergência de desígnios constituiriam o limite impeditivo à mera instrumentalização e à objetificação das pessoas. As preocupações, portanto, devem estar direcionadas à definição de experiências tendentes a restringir ou negar a capacidade de autonomia e de agência das pessoas. Não obstante aparente ser um bom parâmetro para a análise de medidas antidiscriminatórias, a diretriz de Nussbaum é sobremaneira imprecisa ao negligenciar a influência dessas práticas em nível psicológico, como no fenômeno da auto-objetivação.

Na auto-objetivação, “os indivíduos podem ser persuadidos a internalizar a perspectiva de um observador sobre si mesmo” (Fredrickson; Roberts, 1997, p. 179, t.n.). O sujeito dimensiona a autocompreensão do eu a partir de expectativas conservadas habitualmente pelo ambiente externo, e isso serve de estratégia para determinar, ou ao menos provocar, o tratamento que será dado por outras pessoas. As mulheres, por exemplo, acabam por introjetar expectativas sobre seus corpos que são “objetos” de atração e admiração no ambiente social. A atratividade feminina torna-se moeda de troca para o êxito social e econômico de acordo com o padrão cultural dominante, isto é, masculino branco, e “mulheres de cor, mulheres pobres e lésbicas enfrentam as opressões negativas adicionais do racismo, do classismo e da homofobia” (Fredrickson; Roberts, 1997, p. 178, t.n.).

A objetificação pode gerar ainda consequências psicológicas e experienciais relevantes ao indivíduo, como, por exemplo, a vergonha e a ansiedade. A vergonha resulta do comparativo com o ideal cultural e a constatação de que se está aquém deste parâmetro, sentindo-se um eu deficiente. A ansiedade, por sua vez, surge da incerteza quanto à forma pela qual a pessoa será avaliada socialmente e dos riscos a serem enfrentados, seja por sua aparência ou por sua segurança. O uso de decotes e outras peças em consonância com a moda feminina impõe o constante monitoramento corporal para evitar a exibição de peças íntimas ou a exposição exagerada da pele, o que gera comentários e vergonha. Além disso, a prática do estupro é comumente correlacionada à atratividade das mulheres¹⁴⁶, e, por consequência, amplia a ansiedade decorrente da ameaça sobre o próprio corpo. A objetificação, portanto, impacta as suas vítimas com experiências negativas, e contribui para distúrbios psicológicos. No cenário americano, a coisificação sexual pode ser relacionada ao predomínio de

¹⁴⁶ A partir de estudos empíricos, destacam Fredrickson e Robert (1997) que: “[...] alguns homens que estupram interpretam mulheres fisicamente atraentes como pessoalmente ameaçadoras e, portanto, merecedoras de retaliação [...] vítimas de estupro mais atraentes são mais culpadas por seu próprio estupro do que vítimas menos atraentes”.

transtornos como a depressão unipolar, a disfunção sexual e os distúrbios alimentares em mulheres (Fredrickson; Roberts, 1997). A coisificação e seus efeitos devem, portanto, ser repensados também em níveis culturais, considerando a situação de minorias vulneráveis.

Papadaki (2010) entende que a concepção de objetivação de Nussbaum é demasiadamente ampla sob outro ângulo. Diariamente, as pessoas adotam comportamentos caracterizadores da coisificação e, em especial, de instrumentalização. Para comprovar essa afirmação, basta imaginar todas as interações sociais estabelecidas diariamente com os parceiros pessoais, com os filhos, com os educadores nas instituições de ensino, com os atendentes nos comércios e em tantas outras ocasiões. Seria irracional considerar o tratamento instrumental em geral, que ocorre a todo tempo, como uma conduta coisificante. Para que esse conceito seja útil e significativo, deve-se ponderar tão somente suas ocorrências moralmente problemáticas e que afetam negativamente a humanidade das pessoas.

Em alguns casos, o indivíduo coisificado não sofre nenhum prejuízo, embora sua humanidade tenha sido ignorada ou não totalmente reconhecida. Haveria, conforme denominado por Papadaki (2010), uma objetivação não redutiva. Ela é completamente distinta da objetivação redutora, em que a humanidade e as capacidades racionais dos indivíduos são comprometidas. É possível uma objetivação não redutiva, por exemplo, nas ocasiões em que mulheres desconsideram a humanidade dos homens, mas esse comportamento não possuiria influência suficiente a ponto de prejudicá-los.

A objetivação pode ocorrer, ainda, de forma intencional ou não intencional. Será intencional quando o agente da objetivação pretende e consegue prejudicar a humanidade do indivíduo objetivado. Será não intencional quando, embora não pretenda, acabe por causar um dano ao indivíduo objetivado. Seria não intencional, por exemplo, o comportamento de um amigo paternalista que inviabiliza a concretização de determinadas escolhas de seu amigo ou amiga sob o argumento de protegê-lo de eventual risco à vida. A objetificação não intencional ocorreria também em “casos de ignorância” do agente. É a hipótese do homem que, durante sua criação, constrói a percepção de que as mulheres são frágeis, emotivas e irracionais, e posteriormente vem a tratar sua parceira de modo correspondente. Assim, em certa ocasião, quando exigida uma escolha racional, esse indivíduo poderia vir a desconsiderar as afirmações de sua esposa, deliberando em sentido oposto, ou melhor, negar qualquer espaço participativo ou de afirmação da subjetividade de sua parceira.

A distinção de Papadaki é relevante por dois aspectos: (i) demonstra que nem toda conduta aparentemente objetificante é capaz de gerar prejuízos à parte contrária, em particular em conjunturas assimétricas de poder; (ii) as hipóteses de objetivações geradas por ignorância

ou aquelas não intencionais precisam ser combatidas por formas apropriadas, não bastando o mesmo tratamento das ocorrências intencionais.

Precisamos fazer muito mais do que simplesmente culpar os homens por seus comportamentos objetificadores e esperar que eles mudem. Se os homens ignoram seus comportamentos objetificantes, parece que o que precisamos fazer urgentemente é educá-los e explicar-lhes que certas opiniões que eles têm sobre as mulheres (por exemplo, que as mulheres são emocionais demais para pensar racionalmente, ou que é permitido abusar de mulheres) são, na verdade, profundamente problemáticos. Igualmente importante é educar as mulheres, uma vez que algumas delas são educadas para acreditar que certos tipos de atitudes objetificantes em relação a elas, por parte dos homens (inclusive as violentas e abusivas), são realmente normais. A objetificação não intencional é mais comum do que geralmente se pensa e é crucial ser capaz de detectá-la (Papadaki, 2010, p. 35, t.n.).

A crítica de Papadaki sinaliza, no mínimo, a necessidade de adentrar na análise de uma questão ainda mais sensível: a objetivação como uma prática social naturalizada, reproduzida acriticamente e sem um conteúdo intencional imediato. Haveria, por esse prisma, uma possibilidade de explicar a discriminação internalizada, por exemplo, quando profissionais da saúde ministram menos anestésicos no parto vaginal para mulheres pretas e pardas, ou quando esses mesmos profissionais reafirmam a convicção de que mulheres negras são mais resistentes à dor.

Dentro desse novo quadro, o conceito honnethiano de reificação pode trazer um esclarecimento peculiar. Para Honneth (2013a, p. 70), no estudo da reificação, há uma diferença substantiva entre a conduta de mera instrumentalização de outro indivíduo e o comportamento que ignora efetivamente sua humanidade. No primeiro sentido, adota-se uma percepção puramente individualista e egocêntrica, que não exige sequer a desconsideração das características humanas para sua concretização. Pelo contrário, nessa conduta o agente faz uso das características humanas do outro sujeito para realizar os próprios fins desejados. Essa leitura mais geral se aproxima da ideia de coisificação de Nussbaum, isto é, um problema estritamente moral. Na reificação, o agente ignora as características que tornam o outro indivíduo pertencente ao gênero humano, e, por isso, “tratar alguém como uma ‘coisa’ significa justamente tomá-la(o) como ‘algo’, despido de quaisquer características ou habilidades humanas” (Honneth, 2008, p. 70). A escravidão seria, diferentemente do que

propõe Nussbaum¹⁴⁷, um caso estrito de reificação, e não de mera instrumentalização, visto que não se trata somente de uma violação, em algum grau, a certa norma moral, mas de uma transgressão contra condições elementares do mundo que servem de base ao próprio discurso moral.

Não obstante a reificação seja um conceito impreciso¹⁴⁸, e tenha sido associado pelos teóricos, ao longo da história da filosofia, a diferentes experiências dissimuladoras das relações sociais, as discussões em torno desse conceito relevam a “preocupação de que um mundo social inumano (reificação objetiva) pareça fixo em vez de constantemente recriado e, portanto, inalterável em vez de mutável (reificação subjetiva)” (Gunderson, 2021, p. 130, t.n.), visto que os atores sociais esquecem a relevância do curso histórico na estruturação das condições e das experiências vivenciadas no presente momento. Assim, antes de adentrar a explicação formulada a partir do paradigma do reconhecimento, revela-se proveitoso o resgate desse conceito em Georg Lukács, até mesmo para situar as posteriores reatualizações propostas por Axel Honneth.

5.2 A CONCEPÇÃO ONTOLOGIZANTE DE REIFICAÇÃO NO PENSAMENTO DE GEORG LUKÁCS

Os estudos de Marx, lembra Georg Lukács, já sustentavam que as relações e interações vitais desenvolvidas na sociedade capitalista estão, estruturalmente, relacionadas à problemática da mercadoria. A reificação compreende, nessa toada, o “fato de uma relação entre pessoas toma o caráter de uma coisa”¹⁴⁹ (Lukács, 2018, p. 194). A ampliação da lógica instrumental das trocas de mercadorias não é apenas uma variação quantitativa decorrente da intensificação das práticas mercantis no capitalismo, mas uma transformação propriamente qualitativa que penetra as manifestações sociais e as remodela para constituir uma nova natureza social ou dirigir a consciência à assimilação de uma “segunda natureza”. Assim, “o

¹⁴⁷A equiparação geral da reificação e da objetificação representaria em Honneth um erro, pois seria incapaz de distinguir o uso patológico ou não da instrumentalização pela razão (SCHAFER, 2018).

¹⁴⁸Segundo Gunderson (2021), ao menos quatro modos experienciais explicam o mascaramento da realidade social como fixa e imutável. No primeiro deles, chamado de doxa, as práticas e significados da realidade social são dimensionadas no futuro, pelo senso comum, como naturais e autoevidências do mundo. No segundo modo experiencial, chamado de identificação, as interpretações acerca do mundo são puramente formais, ou melhor, generalizações descontextualizadas e, por diversas vezes, quantificadas. No enquadramento (*Enframing*), os eventos sociais são percebidos em uma relação puramente técnica ou com correlações de meios e fins. Por fim, pela experiência do desapego ou do destacamento, o mundo social é naturalizado por um distanciamento emocional e desinteresse em relação a si mesmo, aos outros e ao mundo.

¹⁴⁹Para Honneth (2018a, p. 31), essa definição preliminar apenas descreve, de forma aberta, um processo cognitivo em que algo sem propriedades materiais é tratado como se as tivesse. Poderia ser, por exemplo, um processo cognitivo relativo a um ser humano. Todavia, é impreciso, neste início, saber quais são as razões que levam a esse agir, podendo ser mero erro cognitivo, uma lesão moral ou mesmo uma práxis social distorcida.

homem é confrontado com sua própria atividade, com seu próprio trabalho como algo objetivo, independente dele e que o domina por leis próprias, que lhes são estranhas” (Lukács, 2018, p. 199).

O mundo e as relações, pelo ângulo objetivo, parecem seguir as leis de troca mercantil, e o indivíduo, à medida que toma ciência destas leis, passa a utilizá-las em prol de seus objetivos, mesmo sem qualquer poder de transformação ou influência (Lukács, 2018). Em outros termos, a autonomia e a independência assimiladas pelo sistema de produção e de trocas econômicas assumem para os indivíduos o caráter de lei natural aplicável às relações sociais. Nas palavras de Honneth (2018a, p. 32), os sujeitos “não podem mais deixar de perceber os elementos de uma dada situação unicamente do ponto de vista do benefício que poderiam obter em prol de seu próprio cálculo utilitário egocêntrico”.

Pelo prisma subjetivo, as interações humanas também se tornam mercadoria e, assente em leis sociais, passam a “executar seus movimentos de maneira tão independente dos homens como qualquer bem destinado à satisfação de necessidades que se tornou artigo de consumo” (Lukács, 2018, p. 199-200). O trabalho, abstrato e inicialmente mensurado pelo tempo socialmente aplicado, é produto e condição do sistema capitalista que atua, inexoravelmente, na objetivação das coisas, da sociedade e dos indivíduos relativamente à própria natureza e em sua interação com os outros sujeitos.

A mudança forçada de perspectiva leva com isso a diferentes direções, que para Lukács constituem precisamente muitas formas de reificação: na troca de mercadorias os sujeitos se veem reciprocamente forçados a (a) perceber os objetos existentes somente na qualidade de “coisas” potencialmente valorizáveis; (b) ver seu parceiro de interação somente enquanto “objeto” de uma transação rentável; e, finalmente, (c) considerar suas próprias faculdades apenas como “recursos” objetivos para o cálculo das oportunidades de valorização (Honneth, 2018a, p. 32).

Lukács tenta sustentar, à primeira vista, que a participação na dinâmica econômica capitalista e a consequente alienação dos sujeitos no sistema produtivo conduz à transformação do trabalho, próprio e alheio, em mercadorias a serem trocadas no mercado. Da mesma forma que o trabalho é fragmentado, a vida é “pulverizada dessa maneira em atos isolados de troca de mercadorias, para surgir o trabalhador ‘livre’; ao mesmo tempo, o seu destino deve tornar-se o destino típico de toda sociedade” (Lukács, 2018, p. 208). Essa fragmentação não implica apenas a destruição da subjetividade individual do trabalhador, mas sim na sua atomização. Há, desse modo, um processo de isolamento entre os indivíduos e de alienação dos trabalhadores em relação às suas comunidades originárias, reforçando uma

percepção de relações sociais limitadas à troca de mercadorias e não entre diferentes indivíduos (Arato, 1972).

Essa mudança de comportamento, objeta Honneth (2018a), não dá o devido tratamento às particularidades que diferenciam o mundo objetivo, a sociedade e a autocompreensão pelo indivíduo. A atitude reificante, em sua apresentação inicial, está limitada à aferição de sua utilidade econômica a partir de grandezas calculáveis. Por isso, essa representação conceitual seria insuficiente para a justificação do processo de objetivação em outras esferas de ação, e talvez seja o motivo do esclarecimento, por Lukács, da transformação da consciência dos indivíduos.

A racionalização e a mecanização do processo produtivo, acompanhados da divisão do trabalho, levam à fragmentação do sujeito, pois ele não é condutor do processo, mas “é incorporado como parte mecanizada num sistema mecânico que já encontra pronto e funcionando de modo totalmente independente dele, e a cujas leis ele deve se submeter” (Lukács, 2018, p. 203-204). Essas transformações retiram, progressivamente, qualquer protagonismo ou participação ativa do trabalhador, atribuindo-lhe apenas uma função contemplativa, ou melhor, “de um observador neutro que não se deixa afetar psíquica ou existencialmente pelos eventos” (Honneth, 2018a, p. 35). A calculabilidade e a previsibilidade passam a ser as diretrizes estruturantes da burocracia estatal e da ordem legal. De modo assemelhado ao desenvolvimento econômico, “surge uma sistematização racional de todas as regulamentações jurídicas da vida, sistematização que representa, pelo menos em tendência, um sistema fechado e que pode se relacionar com todos os casos possíveis e imagináveis” (Lukács, 2018, p. 216), reforçando o caráter contemplativo do sujeito. Assim, reitera Lukács (2018, p. 219), “a burocracia implica uma adaptação do modo de vida e do trabalho e paralelamente também da consciência aos pressupostos socioeconômicos gerais da economia capitalista, tal como constatamos no caso do operário na empresa particular”. Implicitamente, Lukács acolhe a análise weberiana de que a racionalidade da economia capitalista não seria viável sem a coordenação racional do direito, da política e da vida cotidiana. A burocracia seria um destino inevitável do indivíduo ocidental e pré-condição da organização capitalista (Arato, 1972).

Há uma decomposição, objetivamente, das funções sociais, pela racionalização do direito e do Estado, e, subjetivamente, a reificação da consciência quanto ao trabalho e às próprias necessidades e capacidades¹⁵⁰. Além da estrutura econômica unificada, o capitalismo

¹⁵⁰Alerta Honneth (2018a, p. 35-36): “Com a palavra ‘contemplação’ se quer sublinhar aqui menos uma postura de introspecção teórica ou de concentração que uma atitude de observação indulgente e passiva; e ‘indiferença’

produziu uma consciência unitária, ao menos formalmente, para a sociedade (Lukács, 2018, p. 221). Com isso, a relação estabelecida com as instituições sociais passa a ser determinante para a compreensão da reificação da consciência, pois explica a vulnerabilidade ao correlacionar e caracterizar a essência das próprias relações sociais com sua aparência imediata (Jütten, 2010). O hábito de tornar tudo em um objeto submetido ao cálculo recíproco dos potenciais ganhos dá força a um padrão de socialização e de apreensão do mundo e das próprias capacidades com indiferença. Nas palavras de Arato (1972, p. 37, t.n.), a “reificação da consciência é a reprodução intelectual passiva e contemplativa do imediatismo da reificação”. A reificação, em suma, se move para um nível global das relações sociais, com um trabalhador sem qualquer capacidade de transformação social e uma vida cotidiana reproduzida pelos ditames da administração burocrática. Há, em todos os lugares, apenas passividade e isolamento em face de um mundo que só pode ser compreendido por seus fragmentos, e, conseqüentemente, “um mundo que parece fundamentalmente imutável” (Arato, 1972, p. 37, t.n.).

Na interpretação de Feenberg (2011), a patologia social investigada por Lukács não era a falta de reconhecimento dos indivíduos, mas a opressão e as distorções sofridas pelas vidas humanas em decorrência do primado de estruturas racionais, isto é, a “relação tecnicamente manipuladora com o mundo”. Essa problemática tem reflexos específicos na renovação da teoria democrática, pois a reflexão não deve se concentrar apenas em aspectos formais dos direitos, mas se dedicar a questões substantivas e impactantes para os seres humanos, por exemplo, no que concerne à sua dependência de estruturas econômicas, administrativas e tecnológicas opressivas.

Portanto, o conceito de reificação de Lukács teria um uso mais amplo e sugeriria uma transformação geral da sociedade pelo surgimento de uma nova racionalidade social. Os distintos segmentos de interação social (econômico, burocrático e jurídico) parecem especializados, mas, compartilhando uma mesma racionalidade caracterizada por trocas igualitárias, pela classificação, pela aplicação de regras e adoção de medidas de otimização dessas esferas. Ao mesmo tempo, esses campos diferenciados passaram a empregar as tecnologias recíprocas para aperfeiçoar seus processos. Sendo esse ponto em comum, a tecnologia pode servir ao redimensionamento dessas relações com uma racionalidade que materialize “valores de afirmação da vida, incorporando-os à sua estrutura” e fornecendo um suporte à reconstrução do mundo social de maneira mais pacífica e harmoniosa (Feenberg,

deve significar que o agente não é mais afetado emocionalmente pelos eventos, mas, mesmo ao observar, passa ao largo destes sem envolvimento íntimo”.

2011). Para fins de uma política antidiscriminatória, essa leitura sugere uma avaliação das práticas institucionais e sua reformulação a partir de critérios que promovam efetivamente relações humanas não coisificadas, por exemplo, com o apoio da tecnologia.

Sob outro enfoque, para Honneth (2018a, p. 29), Lukács adota um conceito de reificação desprendido de referências éticas ou vocábulos morais, expressando um conteúdo normativo apenas indireto. O emprego do conceito de “reificação”, na sua literalidade, visou “caracterizar um comportamento social que fosse considerado falso devido à anomalia [*Verfehlung*] de fatos ontológicos”, ou melhor, “a anomalia de uma práxis humana ou de um tipo de atitude que constitui a racionalidade de nossa forma de vida”. Ao compreender a reificação enquanto conduta social deficiente ou distorcida, Lukács elimina a possibilidade de ser mera falha cognitiva ou uma lesão moral¹⁵¹. O caráter normativo indireto¹⁵² decorre da defesa de uma práxis humana verdadeira ou genuína, de cunho idealista, “em que o ser humano adota uma relação participativa diante de si mesmo e de seu mundo circundante” (Honneth, 2018a, p. 40).

Essa ideia de reificação desvela e qualifica comportamentos humanos incompatíveis (e ofensivos) aos princípios morais e éticos, por desconsiderar o caráter humano de outros sujeitos ao se relacionar com eles. Nestas circunstâncias, o indivíduo sobre o qual incide um comportamento reificante é reduzido a uma coisa ou mercadoria (Honneth, 2018a, p. 27). Não é um conceito meramente econômico, por exemplo, aplicável à relação instrumental e de dominação das relações de trabalho, mas reiterado em variados contextos, tal como a encenação de sentimentos e desejos nas interações intersubjetivas para a ampliação de vantagens sociais ou mesmo das investigações científicas focadas em descobertas relativas ao humano, desprezando antecipadamente suas experiências e vivências prévias. A ideia de reificação de Lukács denota “tanto um processo quanto um resultado” (Honneth, 2018a, p. 80). Ao mesmo tempo que retrata o processo pelo qual a atitude genuína e autêntica foi substituída por um hábito falso e distorcido, expõe as percepções resultantes desse fenômeno.

5.3 A IDEIA DE REIFICAÇÃO REFORMULADA POR AXEL HONNETH E O ESQUECIMENTO DO RECONHECIMENTO ELEMENTAR

¹⁵¹Enquanto comportamento deformado e habitual, em expansão na sociedade capitalista, que se torna uma segunda natureza humana, a reificação não seria uma falha cognitiva. Ao mesmo tempo, não se reduz à noção de mera lesão moral, pois indica um fato social e não um ato de indignação moral. Além disto, faltaria a intenção de assim agir (Honneth, 2018a, p. 38).

¹⁵²A normatividade contida no pensamento de Lukács, neste ponto, diferencia-se do conceito de coisificação de Martha Nussbaum que define uma medida à rejeição moral das práticas de instrumentalização e coisificação.

Na tentativa de atualizar a ideia de reificação de Lukács, Honneth (2008, p. 69) buscou uma terceira via interpretativa da herança conceitual marxista entre a análise sociológica pura, que utiliza os conceitos para esclarecer o materialismo inerente aos processos de desenvolvimento da sociedade, e a crítica ética ao capitalismo, que revela situações de dominação, injustiça e exploração. Em sua compreensão, a teoria marxista estava orientada a delinear as condições de vida na sociedade capitalista e as origens da degradação racional do ser humano, permitindo a formulação de diagnósticos acerca dos “desenvolvimentos equívocos ou patologias no modo de pensar e agir dos sujeitos socializados”.

Para ele, o pensamento de Lukács oferece duas perspectivas acerca da práxis social genuína. Em sua versão mais comum e rotulada de oficial, sua explicação estabeleceria uma crítica aos comportamentos reificantes que, confrontados com uma práxis ideal aplicável a toda sociedade, se converteu a uma “segunda natureza”. Em outros termos, a reificação seria uma segunda ordem natural dirigente das relações constituídas em substituição à prática social ideal. Uma segunda tese, de cunho alternativo, pode ser apreendida da condição assumida pelo indivíduo como mero “observador” perante o conjunto de comportamentos tidos por reificantes. Essa leitura alternativa estaria baseada numa concepção de práxis genuína dependente da ativa participação do indivíduo e de seu envolvimento existencial capaz de transpor o ponto de vista de que o mundo possa ser apreendido de forma neutra e, conseqüentemente, em oposição ao domínio do esquema sujeito-objeto (Honneth, 2018a, p. 43-46)¹⁵³.

A reificação seria, portanto, “um hábito interpretativo falso em referência a uma práxis ‘correta’, que sempre está presente de forma rudimentar” (Honneth, 2018a, p. 49). Não haveria propriamente uma plena eliminação da práxis genuína, mas apenas um atuar negligente. A preocupação, logo, não está no confronto do comportamento social reificado com a realidade social distorcida, mas na própria relação intersubjetiva ou de um sujeito em face de outro indivíduo (Hamel, 2020). Enquanto a versão oficial está focada na relação do indivíduo com o mundo objetivo da natureza, a versão alternativa tematiza a interação do sujeito com o mundo social intersubjetivo (Schafer, 2018).

Essa segunda opção interpretativa permitiria identificar semelhanças entre a ideia de práxis genuína de Lukács e o conceito de ‘cuidado’ de Heidegger, visto que ambos exigem

¹⁵³ Nesse sentido, afirma o pensador alemão “[...] quanto mais o pensamento dominante ainda se apoiar na oposição tradicional entre sujeito e objeto, com mais força será prejudicada nossa práxis social, porque a cognição e o sentimento, a teoria e a práxis, a ciência e a arte cada vez mais serão separadas” (HONNETH, 2018a, p. 55).

um comportamento engajado e interessado no tocante ao mundo circundante (Honneth, 2018a, p. 51). A retomada da análise fenomenológica existencial de Heidegger expõe que o mundo é revelado habitualmente como um ‘campo de significado prático’, e, por consequência, nunca experimentado cognitivamente de forma imparcial, distanciada e contemplativa (Jütten, 2010). A perspectiva autêntica do agente participante, ao contrário da neutralidade do observador, assevera que:

[...] os seres humanos participam normalmente da vida social na medida em que se colocam na perspectiva de sua respectiva contraparte, cujos desejos, atitudes e pensamentos eles aprendem a reconhecer enquanto razão de sua própria ação; se, ao contrário, essa assunção de perspectiva não é realizada e se adota com isso uma atitude meramente contemplativa diante do outro, então se rompe o elo racional da interação humana porque esta não seria mais medida pelo entendimento mútuo baseado em razões (Honneth, 2018a, p. 51).

A participação ativa e engajada impõe o acolhimento de outras perspectivas e o empenho existencial que não se reduz à compreensão suficiente das motivações expostas racionalmente¹⁵⁴. Esse agir autêntico é o oposto do comportamento reificante, definido pela perda experiencial qualitativa resultante de uma conduta habitual apática e desinteressada no mundo circundante. Para Honneth, as noções de ‘cuidado’ de Heidegger e a ‘práxis engajada’ de Lukács permitem inferir uma categoria de reconhecimento antecedente ou elementar. Assim, remetendo ao pensamento hegeliano, afirma que “na autorrelação humana e na relação humana com o mundo, uma postura zelosa, que visa o reconhecimento, precedente tanto ontogenética quanto categorialmente todas as outras atitudes” (Honneth, 2018a, p. 54).

O reconhecimento antecedente é “condição não epistêmica para nossa capacidade de nos orientar pelas razões de outros” (Honneth, 2018a, p. 202), sendo um pré-requisito espontâneo e não racional para a imputação a outros seres humanos da condição de parceiros sociais. Antes da ocorrência de qualquer interação substantiva e normativa com outros indivíduos, os interlocutores devem perceber que não estão lidando com coisas, mas com outras pessoas (Zurn, 2015, p. 43). Essa capacidade de assunção do ponto de vista do outro não é apenas útil para prever reações, mas elementar no desenvolvimento de habilidades cognitivas, como a linguagem, a comunicação e a identificação dos parceiros sociais com vida emocional, impulsos e intenções independentes. Nesse sentido, essa forma de reconhecimento precede a cognição e é pré-condição crucial às outras formas de reconhecimento (Zurn, 2015).

¹⁵⁴Por isso, reitera Honneth (2018a, p. 52-53): “[...] o ‘cuidado’ ou o ‘engajamento’ são expressões que descrevem certamente um ato de assunção de perspectiva, mas no qual se acrescenta ainda um elemento de vínculo afetivo, até mesmo de disposição positiva, que não é considerado na concepção do entendimento baseado nas razões para a ação”.

Para fortalecer sua tese, Honneth recorre à crítica de Dewey ao ‘modelo do espectador’ do conhecimento. Para Dewey, interagir com o mundo, ainda que de forma inicial, não é um enfrentamento neutro, mas sempre uma experiência sensível e com a atribuição de um valor específico. Independentemente daquilo a que se direciona a interação, sejam outras pessoas ou coisas, “sempre os dados de uma situação são utilizados à luz de uma experiência qualitativamente determinada que não permite distinguir os elementos emocionais, cognitivos ou volitivos” (Honneth, 2018a, p. 56). Ou seja, a interação não se dá de forma neutra e egoísta, mas com a atribuição de um valor específico que motiva o sujeito a conservar esse agir atento à realidade a sua volta e embrenhado nas situações em concreto. Por isso, “uma atitude de reconhecimento expressa, portanto, um apreço pelo significado qualitativo que as outras pessoas e coisas possuem para a efetuação de nossa existência” (Honneth, 2018a, p. 57).

A relação enfática e engajada com o mundo seria uma condição necessária para uma práxis humana. Pelo prisma da psicologia do desenvolvimento, ao interagir com a pessoa de referência nos primeiros meses de vida, o bebê percebe distintos significados e vive uma fase de experimentação, colocando em teste a perspectiva de seus parceiros de interação. A partir do momento em que o bebê consegue assumir a perspectiva do outro, ele consegue captar a “representação objetiva dos objetos”. Por volta dos nove meses, a criança passa a compreender que o parceiro social de referência, por exemplo, seus pais, possui intenções próprias e com atitudes voltadas para o mundo, assumindo uma expressão significativa tão relevante quanto os próprios comportamentos (Honneth, 2018a, p. 63). Em suma, “a criança precisa primeiro ter se identificado emocionalmente com sua pessoa de referência antes de poder avaliar a atitude desta como uma instância corretiva”¹⁵⁵(Honneth, 2018a, p. 64). Para o pensador alemão, os estudos comparativos com crianças autistas confirmariam essa conclusão, pois as dificuldades de identificação emocional dessas crianças redundavam em barreiras para a compreensão do conteúdo expressivo de movimentos e gestos comunicativos ao longo da interação, prejudicando suas habilidades cognitivas quanto ao mundo circundante.

Ainda que essa explicação possa ser criticada por um excesso de psicologização, o reconhecimento antecedente ou elementar não expressa uma forma substantiva de afirmação do outro, mas meramente formal que pode ser enquadrada como uma condição transcendental para a autoconsciência (Schafer, 2018). Em termos simples, antes de qualquer ato de cognição sobre algo, “qualquer senso reflexivo de si deve, em última análise, pressupor relacionamentos anteriores de reconhecimento com parceiros empáticos” (Schafer, 2018, p.

¹⁵⁵Essa correlação, para Honneth (2018a), demonstra o “primado ontogenético do reconhecimento sobre o conhecimento”.

424, t.n.). Portanto, diferentemente das outras esferas de afirmação positiva, o reconhecimento elementar não exige normas orientadas à consideração positiva ou a uma disposição positiva em relação ao outro, mas é uma pré-condição a qualquer emoção¹⁵⁶.

Vinculada à objetivação dos pensamentos, a reificação seria um comportamento distanciado desse agir engajado ou de experiências qualitativas sustentadas pelo reconhecimento precedente (Honneth, 2018a). Haveria na reificação um processo de separação dos componentes subjetivos e objetivos da experiência para o atingimento de um conhecimento objetivo (Jütten, 2010). A compreensão objetivadora também depende do reconhecimento prévio, e, por consequência, é incapaz de neutralizar por completo essa atitude prática não epistêmica. Em termos simples, o comportamento objetivador não se constitui como um processo antagônico ou excludente do reconhecimento, uma vez que o pressupõe. Afinal, o reconhecimento é condição prévia a qualquer saber acerca do mundo e das pessoas¹⁵⁷.

O caráter reificante e patologizante advém do desinteresse e da perda de consciência em relação a esta atitude de engajamento anterior. A percepção que reduz indivíduos a meros objetivos insensíveis prospera “na medida em que na efetuação de nosso conhecimento perdemos o vestígio de que este se deve à nossa adoção de uma postura de reconhecimento” (Honneth, 2018a, p. 87). Com a reificação e a “amnésia” que afeta o pressuposto não epistêmico do engajamento, denominado reconhecimento prévio, apreende-se apenas parte das manifestações humanas ante a falta do “sentimento de vínculo que seria exigido para que também fôssemos afetados por aqueles que percebemos” (Honneth, 2018a, p. 87).

Esse esquecimento não equivale a “desaprendizagem”, pois não seria uma simples retirada da consciência ou desaparecimento de uma categoria inutilizada, mas uma situação de contínua desatenção que conduz o reconhecimento prévio ao “pano de fundo da consciência” até o momento que deixa de ser perceptível. Ela se assemelharia a uma prática de desatenção que leva à equivocada compreensão do ato de conhecimento desatrelado do pressuposto do reconhecimento (Honneth, 2018a). Para tornar mais clara a sua ocorrência, Honneth apresenta um exemplo de disputa de tênis.

Em certa circunstância, um jogador de tênis, com o aumento ou intensificação de sua ambição pela vitória, desconsidera que seu oponente é seu amigo. Neste caso, o indivíduo se

¹⁵⁶Logo, “sem uma tal forma de reconhecimento prévio, as crianças não estariam em condições de assumir as perspectivas de suas outras pessoas de referência, e os adultos não poderiam compreender proferimentos linguísticos de seus parceiros de interação” (Honneth, 2018a, p. 79).

¹⁵⁷Reafirma Honneth (2018a, p. 83): “apreensão objetivadora dos estados de coisas e pessoas é um produto possível do reconhecimento prévio, mas não o seu mais puro contrário”.

preocupa, progressivamente, com determinados fins, e acaba por negligenciar em relação a outros motivos e fins que, inicialmente, estavam atrelados à sua ação. O jogador poderia, nesse caso, praticar atos desproporcionais em detrimento de seu amigo para lograr a honrada vitória. Há uma autonomização de um fim em detrimento de seu contexto originário que pode ser explicado a partir de dois padrões reificantes: (i) o fim constituído pelo mundo observado e apreendido ganha uma relevância própria equitativamente ao abandono de outros motivos iniciais; (ii) os esquemas de pensamento, desenvolvidos internamente pelo agente, levam à diminuição da atenção aos motivos originariamente envolvidos, à seleção de aspectos da interação social e, diante de sua irreconciliabilidade cognitiva a prejulgamentos, perfaz atitudes de “recusa” ou de “defesa” (Honneth, 2018a, p. 89-90). Pelo processo de reificação, “ou estamos lidando com uma unilateralização ou enrijecimento da postura de reconhecimento em virtude da autonomização de certo fim, ou com a recusa posterior do reconhecimento devido à aceitação de um preconceito ou estereótipo” (Honneth, 2018a, p. 90)¹⁵⁸.

A desatenção ao reconhecimento antecedente, no presente experimento de pensamento, permitiu ao jogador vivenciar aquela interação como uma coisa sem vida e passível de ser usada em prol do ambicionado propósito. Enquanto patologia, a retificação apresenta exatamente um desenvolvimento orgânico deficiente da interação com o outro, e transposta para a controvérsia discriminatória, expõe uma explicação para comportamentos fundados no preconceito, intencionais ou não. Para ficar mais claro, explica o agir desengajado de profissionais da saúde ao negar procedimentos anestésicos a gestantes negras durante o parto com base na crença objetivadora de que tais mulheres são mais resistentes à dor. Talvez, se o reconhecimento antecedente fosse adequadamente operacionalizado e pudessem assumir a perspectiva do outro, esses profissionais poderiam, no mínimo, se questionar: por qual razão arriscar sujeitar uma gestante a dor se o único fator distintivo, em seu comparativo mental, foi a cor de sua pele?

¹⁵⁸Para Honneth (2018a, p. 93-94), existiria certa imprecisão se fosse possível afirmar, no sentido que propõe, a reificação do mundo que circunda o indivíduo e de objetos não humanos. Como alternativa, Honneth recorre à explicação de catexia libidinal de Adorno. Por essa formulação, a identificação do mundo, de forma independente, também decorria da representação conservada a partir da interação e da perspectiva de pessoas de referência ao longo do desenvolvimento do indivíduo. O respeito a objetos seria derivado de sua correlação com atitudes de outras pessoas. “[...] o reconhecimento da individualidade de outras pessoas nos obriga a perceber os objetos na singularidade de todos aqueles aspectos que tais pessoas lhes atribuíram segundo seu próprio ponto de vista” (Honneth, 2018a, p. 94). A reificação, por essa via, resultaria da recusa ou da desatenção a esse fato de reconhecimento prévio, isto é, ao deixar de respeitar os objetos pelo sentido significativo que pessoas de referência os conceberam.

Mas as questões não se encerram na objetivação de parceiros sociais. Se os processos reificantes, por exemplo, de discriminação e marginalização de grupos sociais desumanizados são manifestações do esquecimento do reconhecimento prévio, e, por consequência, de um agir descomprometido com o mundo circundante e incapaz de adotar uma posição de assunção do outro, como seria possível explicar condutas em que membros das próprias minorias sociais também se veem inferiores, desumanizados ou sem utilidade? Isto é, como explicar o comportamento de autorreificação?

Para responder essa questão é preciso, antes de tudo, conjecturar o modo apropriado ou genuíno pelo qual os indivíduos podem interagir e conhecer a própria interioridade, ou seja, o modelo pelo qual podem se relacionar com seus desejos e sentimentos de forma conclusiva e, conseqüentemente, expressar uma forma de reconhecimento. Em termos simples, a maneira habitual pela qual os indivíduos se voltam para si mesmos na tentativa de entender e determinar suas manifestações emocionais e mentais.

A partir de um modelo denominado de “expressionismo”, Honneth defende que os indivíduos precisam, para o desenvolvimento sadio de sua interioridade, identificar e afirmar positivamente seus desejos e vontades de modo a impulsionar seus projetos existenciais. Isso significa que devem “poder afirmar de antemão que suas próprias vivências psíquicas são dignas de valor e que é importante desenvolvê-las e articulá-las” (Honneth, 2018a, p. 109). Mesmo os desejos, as intenções e os estados mentais que pareçam imprecisos e obscuros ao indivíduo devem ser explorados, desenvolvidos e articulados com base no horizonte de sentimentos que lhe é familiar por meio da socialização, estabelecendo um processo de descoberta sobre si mesmo. Assim, “com o propósito de saber o que significa, afinal, ter desejos, sentimentos e intenções, precisamos previamente vivenciá-los como uma parte de nossa vida digna de valor e que vale a pena tornar compreensível para nós mesmos e para nossos parceiros de interação” (Honneth, 2018a, p. 113). Trata-se de uma atividade exploratória para a revelação e a articulação qualitativa dos sentimentos e intenções (Jütten, 2010).

Esse modelo rejeita formas deficitárias de acesso à própria interioridade e potencialmente inclinadas à autorreificação. Nega-se, assim, a abordagem “detetivesca” em que o indivíduo se relaciona com os próprios sentimentos com base no mesmo expediente utilizado para conhecer as coisas do mundo, como se fosse possível a apreensão das emoções e desejos de forma equivalente à proporcionada pelos sentidos em relação a objetos exteriores. Em outros termos, recusa-se a perspectiva que torna essa experiência um mero olhar pessoal de descoberta da realidade íntima ou das intenções correspondentes que estariam fixas e

disponíveis à própria observação¹⁵⁹. Por exemplo, a jovem afrodescendente da periferia que nega qualquer possibilidade de melhoria social ou de seguimento de determinadas carreiras profissionais por causa da incapacidade, em sua perspectiva inflexível e distorcida daquilo que é considerado um tanto óbvio, para qualquer atividade intelectual ou mais arriscada.

Rejeita-se também que os desejos e intenções são determinados e passam a existir nos indivíduos em consonância com os parceiros de interação e na medida em que são expressos, conforme defenderia a abordagem construtivista. Os sentimentos e estados mentais não podem equivaler a um conteúdo atribuído imediatamente para, em seguida, serem manifestados, como se fossem dependentes da consciência para serem concebidos ou socialmente determinados. Para exemplificar, “é suficiente a referência às pessoas que vivem na ilusão de que os sentimentos e desejos que lhes são atribuídos por um terceiro em função de considerações utilitárias poderiam realmente ser os seus próprios” (Honneth, 2018a, p. 111)¹⁶⁰. Pode ser exemplificado pela mulher violentada no ambiente doméstico que não vê qualquer possibilidade de vida fora do relacionamento e considera, a cada nova violação, que talvez tenha dado motivo ou pensa que essa seria a última vez, optando assim por um comportamento de isolamento e total submissão.

A autorreificação, em vista disso, provém de um processo de descaso ou esquecimento do eu e da própria interioridade seguindo padrões fixados, substancialmente, por terceiros ou produzindo-os de maneira instrumental. É o caso de “pessoas que se fecham em um círculo de auto-observação ou despendem toda sua energia na fabricação de motivos e necessidades estrategicamente apropriados” (Honneth, 2018a, p. 112). Nessas circunstâncias, os indivíduos esquecem a importância de entender, articular e apoderar-se dos desejos, sentimentos e estados mentais que lhes são, realmente, próprios para torná-los inteligíveis para si e também perceptíveis para os outros. Em um processo sadio de autorrelação, os desejos e sentimentos seriam experimentados; enquanto em uma ordem de autorreificação, eles passam a ser “passivamente observados ou ativamente produzidos” (Honneth, 2018a, p. 113).

Ao fazer recurso ao reconhecimento antecedente, a teoria de Honneth condiciona, aparentemente, a superação do agir reificante ao empenho compassivo do sujeito na reflexão

¹⁵⁹Nas palavras de Honneth (2018a, p. 105): “assim como não podemos entender o acesso dos homens ao mundo das coisas como um mero ato de conhecimento, também a relação do sujeito consigo mesmo não pode ser compreendida enquanto apreensão cognitiva dos estados mentais”.

¹⁶⁰No detectivismo, a relação com os sentimentos e desejos assume uma perspectiva “cognitiva modelada” pela compreensão dos objetos externos da experiência. O constitutivismo, por outro lado, reflete uma leitura voluntarista como se os sentimentos fossem criados na medida em que o indivíduo se articula com eles (Jütten, 2010)

sobre os pontos de vista dos parceiros sociais ou das próprias emoções. A simplificação de sua proposta poderia indicar, provisoriamente, uma inclinação individualista e dependente da empatia. Assim, para melhor situar sua tese, passa a ser essencial a retomada de objeções de Butler e de Manne quanto às condições normativas para a reconhecibilidade e às inconsistências das justificações humanistas, respectivamente.

5.3.1 ANTECEDENTES AO RECONHECIMENTO E O PAPEL CONSTITUTIVO DAS RELAÇÕES DO PODER

Com a revitalização da filosofia social em bases hegelianas, a leitura honnethiana eleva o reconhecimento à categoria de práxis genuinamente humana. Sua contribuição, segundo Butler (2018), estaria em considerar o reconhecimento¹⁶¹ como uma atitude precedente e iminentemente elementar à apreensão dos outros, enquanto a reificação seria um comportamento distorcido desse proceder, ou melhor, caracterizado pelo “‘esquecimento’ ou na deflexão do próprio reconhecimento” (Butler, 2018, p. 135).

Conquanto Honneth tente firmar uma percepção normativa desagregada de uma base moral principiológica, sua teoria estabelece valores morais essenciais à adoção de comportamentos desejáveis eticamente, como, por exemplo, a reciprocidade, o cuidado e a afirmação do outro (Butler, 2018, p. 136), pois na práxis do reconhecimento “as atitudes cognitivas são fundadas primordialmente em relações afetivas: envolvimento, preocupação, inter-relação e forma de cuidado” (Butler, 2018, p. 138). Os hábitos reificantes, não obstante conservem elementos da precedência do reconhecimento e sejam incapazes de aniquilá-lo, sustentam-se em comportamentos de indiferença e de instrumentalização. A fundamentação

¹⁶¹Para Honneth (2021a), a noção de reconhecimento também desenvolve uma função central no pensamento de Butler. Contudo, essa ideia teria sofrido substanciais mudanças ao longo de sua obra, passando a designar uma atitude moral em vez de apenas esclarecer as relações de poder. Na obra *Problemas de Gênero*, focalizada em explicar a “normalização” da ordem de gênero na reprodução cultural, Butler propôs uma relação entre a ideologia imperante em certa ordem social e o “reconhecimento” de pessoas e grupos sociais que resultaria na assimilação de papéis sociais específicos. Assim, em sua primeira formulação, a autora conceberia uma noção estática das identidades de gênero, assumida pelo sujeito como um instrumento para a “subsistência” social e com consequências “substancializantes”, visto que os indivíduos passariam a crer na capacidade dessa elementar na definição de incumbências e práticas correspondentes. No livro *A Vida Psíquica do Poder*, Butler manteve o papel ideológico das relações de poder e tentou se aproximar da noção de reconhecimento hegeliano, mas ainda ignorava que a atribuição de novo status normativo ao outro sujeito trazia consequências normativas às duas partes da relação de reconhecimento e impunha a alteração das atitudes pela renúncia do caráter irrestrito das próprias ações. Assim conclui Honneth (2021a, p. 28, t.n.): “em seus primeiros livros, o reconhecimento serve principalmente à tarefa de explicar como funcionam certas formas de poder: seguindo uma abordagem semelhante à de Althusser, você parecia acreditar que, pela atribuição (institucional) de certas propriedades para as pessoas, elas são compelidas a assumir inconscientemente atitudes específicas que ajudam a reproduzir a ordem prevalecente. Minha preocupação em relação a esta proposta tem sido que ela não nos permite distinguir suficientemente entre duas variedades de tal atribuição de propriedades: uma, pela qual o reconhecedor - seja uma instituição ou uma pessoa individual - é implicitamente obrigado doravante a abster-se de certos tipos de ação, e outra, onde tal consequência moral não é parte interna de tal atribuição”.

de Honneth, apesar disso, ignora as relações de poder que interferem diretamente nessa dinâmica. Para Butler (2020), há questões que precedem a prática do reconhecimento, e a violência assume uma seletividade das vidas e dos sujeitos que não pode ser desconsiderada¹⁶².

Nem todas as vidas são qualificadas e conhecidas, socialmente, da mesma maneira. A depender do quadro epistemológico vigente, algumas ainda não são consideradas vidas, e outras nunca obterão sequer essa condição. Logo, não serão sequer vividas, lesadas ou perdidas. As operações de poder definem molduras pelas quais os indivíduos podem apreender a vida dos outros e se são suscetíveis, em algum grau, de serem lesadas ou mesmo perdidas (Butler, 2020, p. 13-14). Conjuntamente com a vida, emerge um estado de vulnerabilidade comum e ínsito à constituição do “eu”¹⁶³.

A ontologia corporal butleriana engloba a reflexão de controvérsias quanto à precariedade, à vulnerabilidade, à dor, aos pleitos formulados pela linguagem, à vinculação social, e sustenta que o ser sempre estará “entregue a outros, a normas, a organizações sociais e políticas que se desenvolveram historicamente a fim de maximizar a precariedade para alguns e minimizar a precariedade para outros” (Butler, 2020, p. 15). Sob a conjuntura arquitetada pelas forças políticas e sociais, além das condições impostas pela sociabilidade, o corpo é modelado e adquire uma conformação útil para a sua subsistência. Nessa medida, a vida é dependente da capacidade de ser percebida, para somente depois ser reconhecida a ponto de ser tutelada. Essas articulações normativas definem, circunstancialmente, um quadro ontológico que, em certo momento histórico, permite o reconhecimento de alguns sujeitos como vidas, e dos demais não¹⁶⁴.

A apreensão de outras vidas não se confunde com o reconhecimento. Mesmo que as normas de reconhecimento possam facilitar essa apreensão, elas não constituem limites para a sua realização. Apreender é registrar, notar, sentir ou captar algo sem uma plena ou completa expressão de conhecimento. Ou seja, é um modo de conhecer algo desatado de modelos

¹⁶²A violência e a não violência, conforme Butler (2020), não são tão somente estratégias, mas refletem uma luta contínua dos indivíduos quanto às suas possibilidades constitutivas.

¹⁶³É verdade que, ao ser cuidada e nutrida, primeiramente surge o amor para a criança, mas essa dependência e apego é uma condição inevitável à subsistência. A criança não sabe a quem se apega, porém “não existe possibilidade de não amar quando o amor está vinculado aos requisitos da vida” (Butler, 2019, p. 18). Não se trata, por consequência, de um amor incondicional, visto que somente em momento posterior poderá distinguir aqueles que realmente ama. Antes mesmo de qualquer processo de socialização, o indivíduo já é, por reiteradas vezes, chamado e interpelado, passando a compreender a si mesmo a partir de termos que transitam entre o “você”, o “eu” e um terceiro gênero de pessoa, transpondo a intenção daqueles que introduziram o discurso para a interpretação. A constituição do sujeito depende, dentro destas relações primárias, daquilo que pode vir a ser, como também do que lhe é negado (Butler, 2019).

¹⁶⁴“Os ‘enquadramentos’ que atuam para diferenciar as vidas que podemos apreender daquelas que não podemos [...] não só organizam a experiência visual como também geram ontologias específicas do sujeito. Os sujeitos são constituídos mediante normas que, quando repetidas, produzem e deslocam os termos por meio dos quais os sujeitos são reconhecidos.” (Butler, 2020, p. 17).

conceituais, e servindo à tematização do reconhecimento¹⁶⁵ (Butler, 2020, p. 18). Existiriam, portanto, condições de caráter geral, associadas e fortalecidas historicamente, responsáveis pelo assentamento de práticas e de conjunturas de reconhecimento ao amoldar os sujeitos reconhecíveis¹⁶⁶ sem garantir-lhes qualquer resposta ou resultado específico.

Obviamente, esse processo não pode ser compreendido de forma estática. A vida e a realidade transpõem os quadros normativos e, conseqüentemente, nem tudo pode ser gerado conforme esses limites interpretativos. Há uma possibilidade constante de subversão e rompimento crítico desses quadros, e a instituição de novos enquadramentos, em correspondência com as alterações de tempo e espaço, para a formação de novos contextos e compreensões daquilo que pode ou não ser vida. A depender do conteúdo normativo do novo quadro, “se estabelecem as condições para surpresa, indignação, repulsa, admiração e descoberta” (Butler, 2020, p. 26)¹⁶⁷.

Se alguns falham em conceder status normativo a outros, eles consideram esses outros como não merecedores de tratamento igual. Isso deve ser contestado, certamente. Mas se esses ‘outros’ não aparecem no campo da inteligibilidade, se não são considerados pessoas ou humanos de forma alguma, isso pode ser consequência de uma desigualdade que decorre de hierarquias implicadas por ideias historicamente específicas do humano. Mulheres e escravos foram excluídos da categoria do humano, e agora populações inteiras são consideradas vidas a serem geridas por meios biopolíticos, frequentemente alvos de guerras ou abandonados à doença. O problema não é apenas que alguns humanos são tratados com status normativo, estima e dignidade, enquanto outros não. O problema, antes, é que há uma produção diferencial do humano. Quando perguntamos quem conta como humano ou mesmo quem conta como sujeito, a própria questão aponta para as formas de desigualdade em ação na produção do humano ou do sujeito reconhecível (Butler, 2021, p. 62-63, t.n).

O comportamento de reconhecimento só pode ser concedido àqueles indivíduos que, dentro de quadros normativos específicos, já são considerados “humanos”, ou possuam uma vida minimamente relevante. São os quadros normativos particulares a cada momento histórico que definem quem pode ser mais ou menos elegível ao reconhecimento, a depender do campo de inteligibilidade disponível em certo tempo e espaço. Sem exigir esse requisito de

¹⁶⁵A apreensão seria “um modo de conhecer que ainda não é reconhecimento, ou que pode permanecer irreduzível ao reconhecimento” (Butler, 2020, p. 21).

¹⁶⁶“Essas categorias convenções e normas que preparam ou estabelecem um sujeito para o reconhecimento, que induzem um sujeito desse tipo, precedem e tornam possível o ato do reconhecimento propriamente dito. Nesse sentido, a condição de ser reconhecido precede o reconhecimento” (Butler, 2020, p. 19).

¹⁶⁷A questão da precariedade, à vista disso, não é apenas reivindicar pelo reconhecimento do status de vida daquilo que se encontra fora dos enquadramentos normativos, mas apreendê-la como uma condição compartilhada socialmente e qualidade elementar daquilo que já é reconhecidamente vivo. Refere-se ao “fato de que a vida de alguém está sempre, de alguma forma, nas mãos do outro” (Butler, 2020, p. 31) e à constante exposição a conhecidos ou completos desconhecidos no ambiente social.

inteligibilidade, os cenários mais graves de exclusão passariam despercebidos pela análise de Honneth (Ikäheimo, 2022a).

De acordo com a crítica butleriana, a grande divergência teórica está no significado atribuído pela filosofia honnethiana, à noção de “socialmente inserido”. O pensador alemão teria adotado uma estrutura, relativa ou absolutamente, “associal”, e uma concepção de sujeito “ahistórico”. Por consequência, enquanto Butler entende a formação do indivíduo intrinsecamente dependente da ordem normativa social, para Honneth os alicerces sociais seriam extrínsecos ao sujeito (Butler, 2021).

Honneth concorda com parte dos pressupostos da pensadora estadunidense. Realmente, os sujeitos estão imersos em discursos sociais definidores do espaço de inteligibilidade de sua própria condição como seres humanos¹⁶⁸, e, em função disso, o ingresso no espaço normativo de recíproco reconhecimento só acontece após a assimilação de propriedade e aspectos classificatórios derivados das relações de poder que estão, praticamente, fora da esfera de influência e controle desses indivíduos. Todavia, em sua defesa, sustenta que a reflexão butleriana está limitada a um tipo singular de reconhecimento baseado na noção de respeito legal. Assim, sem as outras formas de reconhecimento, “não seremos capazes de fornecer uma imagem satisfatória de como ele regula e estrutura os conflitos e as negociações dentro de uma sociedade” (Honneth, 2021a, p. 59, t.n.).

Se essa conclusão for levada a sério, a defesa de Honneth parece indicar uma alternativa interpretativa pouco convincente. As condições de reconhecibilidade e a influência constitutiva dos quadros normativos seriam determinantes apenas na esfera do reconhecimento legal, e, por essa razão, o reconhecimento antecedente e as práticas reificantes operariam, proeminentemente, nas esferas do amor e do reconhecimento solidário. Essa diferenciação é frágil, pois os indivíduos tendem a atuar, em razão de convicções discriminatórias absorvidas pelo sistema normativo, de forma reificante, e pressupondo sua conformidade com o reconhecimento legal. As esferas de reconhecimento não são campos de interação represada e isolada. Pelo contrário, há reflexos umas sobre as outras constantemente. A esfera do amor e do autocuidado é pressuposto para o agir moral em condições assemelhadas aos demais atores sociais, e também para lutar pela ampliação do horizonte axiológico. A esfera do reconhecimento legal permeia as relações de cuidado e as lutas sociais

¹⁶⁸ Fica expressa essa concessão ao afirmar que: “[...] quando crescemos, somos involuntariamente, mas inescapavelmente, categorizados por diferentes esquemas classificatórios que nos espremem em tipos socialmente padronizados (masculino, branco, moreno, alto, tímido). ‘Inteligibilidade’ significa, portanto, ser transformado em um tipo de ser social que possui características compreensíveis dentro de uma determinada comunidade social” (Honneth, 2021a, p. 56, t.n.).

por estima. A título de exemplo, basta pensar em direitos básicos como o de assistência alimentar entre os entes familiares, as leis de combate à violência doméstica e contra maus-tratos, além de direitos como a livre associação, reunião e manifestação pacífica. As convicções e restrições normativas não apenas impactam o reconhecimento legal, mas repercutem diretamente nas relações íntimas, de amor, amizade e na solidariedade social.

Os quadros normativos dimensionados pelas relações de poder e o campo de inteligibilidade dos indivíduos, materializadores das condições de reconhecibilidade, não apenas servem de referencial para os comportamentos de reconhecimento ou reificantes, mas criam barreiras à adequada operacionalização do reconhecimento antecedente. Se o indivíduo está permeado de convicções classificatórias que rotulam, ao longo de sua socialização, os seres humanos entre aqueles com vidas mais valiosas, vidas potencialmente significantes e sem expressão social, é difícil que esses indivíduos possam assumir a perspectiva daqueles que são, em termos de poder, “menos humanos”. Uma teoria antidiscriminatória, nesse sentido, deve buscar alternativas para minimizar a influência desses quadros e ampliar as experiências dos indivíduos com as necessidades emergentes fora do horizonte normativo, institucionalizado ou não.

5.3.2 A TESE DO RECONHECIMENTO ANTECEDENTE TERIA CONVERGIDO O PENSAMENTO DE HONNETH AO EQUÍVOCO HUMANISTA?

O agir autêntico e não reificado deve partir de uma receptividade emocional do agente anterior ao ato de conhecer o mundo e as outras pessoas. Ao assumir uma postura normativa em face de seu interlocutor, o sujeito não apenas reconhece uma condição, mas concede legitimidade às suas pretensões para influenciar as normas a serem observadas por ambos. Atribui-se, portanto, um efeito normativo tanto ao reconhecido quanto àquele que confere limites à própria liberdade pelo ato de reconhecimento (Honneth, 2021a). Nesse cenário, o uso das sensibilidades emocionais influencia, antecipadamente, a forma pela qual o sujeito permite a problematização das normas aplicáveis a essa interação, seja “para confiar em convenções socialmente acordadas ou mobilizar reivindicações de direitos ao questionar uma interpretação ou aplicação existente das normas que regem nossas interações” (Honneth, 2021a, p. 58, t.n.).

Em contrapartida, quando o agente deixa de articular essa sensibilidade emocional precedente e aparta-se da postura de assunção da perspectiva do participante, o outro passa a ser reduzido à condição de coisa. A objetivação do mundo, dos atores sociais e de si próprio,

ao comportar-se de modo negligente em relação ao reconhecimento antecedente, resultaria em relações desumanizadas, instrumentais e reificantes. Emerge desta proposta, entretanto, a dúvida se o engajamento do agente para entender seu interlocutor como um ser humano sempre conduziria, efetivamente, a relações de inclusão, ou se poderia resultar, por outro lado, em um humanismo cego para os desafios de gênero, de ordem étnico-racial, ou diante de tantos outros fatores de vulnerabilidade. Ou melhor, a correta operacionalização do reconhecimento antecedente levaria o agente a sempre tratar o outro como pessoa digna de respeito?

Para o humanismo, o comportamento intersubjetivo não é apenas desumano por representar uma conduta moralmente censurável, mas pela adoção de práticas cruéis, brutais e aviltantes em decorrência do fracasso do ofensor, pelo prisma da psicologia moral, em reconhecer outras pessoas como seres humanos e merecedoras de um tratamento respeitoso exigido por sua semelhança ontológica (Manne, 2016, p. 390). Ao menos provisoriamente, diante desse referencial, a explicação de Honneth assumiria esses elementos típicos do humanismo.

Em função dessa falha de ordem moral, em algumas ocasiões o ofendido é equiparado a criaturas subumanas ou a animais não-humanos. Em outras, é nivelada a seres sobrenaturais, por exemplo, demônios, dragões e bruxas, ou a objetos sem qualquer consciência. Esse tipo de atitude psicológica desumanizadora passaria a justificar, no olhar do agressor, medidas de maus-tratos e de violência (Manne, 2016, p. 390). Durante a prática de atrocidades atribui-se, assim, uma condição de irrelevância moral a determinadas massas de pessoas, e a desumanização serve de “um lubrificante psicológico para a maquinaria da violência” (Smith, 2016, p. 416, t.n.).

A desumanização serve de instrumento para “desarmar” os mecanismos inibidores, na mente do agressor, de atos ofensivos e de anulação de outros seres. Embora não possa ser uma prática deliberada, pode ser tratada como uma espécie de descrença motivada. A desumanização, por essa abordagem, é funcional e revela que o “conflito precede e motiva a desumanização: desumanizamos os outros porque queremos matá-los, prejudicá-los ou oprimi-los, e não o contrário” (Smith, 2016, p. 426, t.n.).

A desumanização, nessa toada, não se refere tão simplesmente ao pertencimento ou não à espécie *homo sapiens*, mas ao enquadramento destas massas em uma classe vulnerável incapaz de uma vida com qualquer profundidade ou singular complexidade, a ponto de

justificar a deferência ou o tratamento respeitoso (Manne, 2016)¹⁶⁹. Objetivamente, “desumanizar os outros é pensar neles não apenas como seres humanos inferiores, mas como criaturas subumanas” (Smith, 2020, p. 30, t.n.)¹⁷⁰.

A perda da empatia seria uma causa inibidora dos laços sociais e facilitadora da prática de atos de humilhação, violência e degradação contra outros seres humanos. Justamente por isso, a solução humanista estaria na retomada de um estado de empatia política (Manne, 2016). Em outras palavras, as práticas discriminatórias, racistas e de ódio poderiam ser superadas pelo reestabelecimento da empatia por meio de um processo de humanização dos membros vulneráveis. Quanto a estes elementos, o pensamento de Honneth parece se distanciar do humanismo criticado por Manne, visto que não atribui ao agente reificante um comportamento ambivalente diante do ser reificado, isto é, não o considera externamente humano e internamente subumano. Há, tão somente, uma conduta de objetivação que leva à rejeição do status de pessoa do seu interlocutor.

Embora as posições humanistas possam seguir diretrizes variáveis, segundo Manne (2016), há pontos de convergência que permitem assinalar compromissos-chave ou reivindicações comuns a esse enfoque teórico. De acordo com a primeira reivindicação, de caráter conceitual-perceptiva (*conceptual-cum-perceptual claim*), a qualificação humana não está relacionada apenas à aptidão de reconhecer pessoas enquanto pertencentes à mesma espécie, mas está relacionada à sua capacidade cognitiva e existencial mais intensa. Em outros termos, não se trata somente do fato de ser integrante da espécie *homo sapiens*, mas deve se estabelecer como pessoa ou, ao menos, possuir o potencial de assim ser. Ser pessoa implica:

- Pensar de forma semelhante a si mesmo (cognitivamente, de forma conativa, emocionalmente, fenomenologicamente, e assim por diante);
- Desenvolver e exercitar várias capacidades caracteristicamente humanas, incluindo formas sofisticadas de racionalidade, agência, autonomia, e assim por diante, bem como a capacidade de valorar e de formar e revisar reflexivamente pelo menos alguns desses valores;
- Entrar e manter várias relações sociais caracteristicamente humanas, incluindo casamento, paternidade, fraternidade, amizade, relações colegiadas e assim por diante; e
- Ser o objeto intencional inteligível dos profundos apegos emocionais dos outros, incluindo os próprios, pelo menos potencialmente (Manne, 2016, p. 396, t.n.)

¹⁶⁹As vítimas são, externamente, humanas, possuem aparência humana e se comportam como seres humanos. Porém, na visão de seus agressores, internamente são efetivamente menos que humanos (Smith, 2016).

¹⁷⁰Os agressores, na verdade, estão inseridos num contexto de ambivalência. Ainda que não acreditem sinceramente que suas vítimas são subumanas, utilizam a linguagem desumanizadora para rebaixá-las ou, no mínimo, racionalizar atos que seriam intoleráveis a qualquer ser humano (Smith, 2016).

Com a afirmação do indivíduo enquanto pessoa e como um ser complexo com diversas capacidades e atributos, outras reivindicações podem ser derivadas. Segundo a pretensão psicológica moral (*moral psychological claim*), com a transposição do mero enquadramento do indivíduo a determinada espécie e ao reconhecimento do compartilhamento, ainda que em potencial, de inúmeras capacidades constitutivas do ser enquanto pessoa, essa condição não apenas justificará o tratamento humanizado, mas deve motivar e corroborar condutas nesse mesmo sentido (Manne, 2016, 396). Em outras palavras, as crenças e os estados mentais não são suficientes, uma vez que se exigem condutas correntes com tais percepções.

Portanto, não se trata de agir motivado, meramente, por uma crença moral de que aquele indivíduo é merecedor de determinado tratamento, mas ser capaz de identificar-se com ele e assumir sua perspectiva em alguma medida. A observância da reivindicação conceitual-perceptiva, isto é, ver alguém para além da espécie e a partir das aptidões existenciais compartilhadas, é um facilitador de condutas humanizadas em contextos intersubjetivos (Manne, 2016).

A pessoa “agora será não apenas reconhecida, mas abraçada como um membro de nossa humanidade comum, um objeto de preocupação moral, reciprocidade ou algo semelhante” (Manne, 2016, p. 397-398, t.n.). O reconhecimento de pessoas que partilham uma existência assemelhada gera um efeito motivador, ao menos em perfis psicológicos típicos, e reforça a busca pela empatia política. Ao menos três reivindicações podem se relacionar com essas, embora não sejam deduções necessárias.

Para a reivindicação psicológica moral quase-contrapositiva (*quasi-contrapositive moral psychological claim*), aqueles que agem de forma evidentemente incompatível com a condição humana de suas vítimas, ao assassiná-las, estuprá-las ou torturá-las, exemplificativamente, necessitam da falha psicológica para sua facilitação ou para a efetivação desses atos (Manne, 2016, p. 398)¹⁷¹. De forma mais simples, da mesma forma que a identificação de um estado existencial comum compartilhado com outras pessoas motiva comportamentos específicos de empatia e dileção, atos de agressão pressupõem algum escape ou mecanismo capaz de afastar o agente dessa percepção de condição existencial comum.

Em alguns casos, as explicações humanistas acabam por acolher, adicionalmente, uma pretensão histórica (*historical claim*), ao sustentar um progresso moral e social a partir do reconhecimento, por grupos dominantes ou pela sociedade em geral, da qualidade humana

¹⁷¹ É quase-contrapositiva, pois apenas sinaliza um potencial ou provável motivo.

de coletividades que foram, ao longo dos tempos, subjugadas e oprimidas. A prática reiterada de atos de degradação e extermínio no curso da história, por exemplo, os eventos de genocídio, tortura continuada e massacres, indica que aqueles indivíduos não gozavam do pleno reconhecimento de sua humanidade, e, com o alastramento da crença desumanizadora, perderam o pouco do que lhes era admitido (Manne, 2016, p. 398).

O desmantelamento ambiental e das políticas públicas direcionados aos povos originários no Brasil, pela perspectiva humanista, poderia ilustrar essa pretensão histórica de avanço e de regressão moral. O crescimento dos assassinatos por garimpeiros e o alastramento da desnutrição em aldeias indígenas, localizadas entre o Brasil e a Venezuela, anunciariam a perda da frágil percepção de humanidade gozada por estes povos em momentos anteriores da história brasileira e das orientações assumidas pelas políticas públicas estatais.

A partir da perda da humanidade, ainda que parcialmente, com práticas sociais de maus-tratos, surge a reivindicação moral e política (*moral-cum-political claim*). Esse pleito significa que “um dos objetivos políticos imediatos mais cruciais deve ser tornar sua humanidade saliente para outras pessoas (o que quer que isso envolva, exatamente)” (Manne, 2016, p. 399, t.n.). As tentativas de legitimação das leis e regulamentações do discurso de ódio acabam por tangenciar essas últimas duas reivindicações. O comparativo com outros países para justificar a proibição de manifestações de difamação coletiva dialoga com a pretensão histórica do humanismo, ao afirmar o progresso moral de grupos vulneráveis em outras sociedades, e a necessidade de seu acompanhamento pela própria comunidade.

O pensamento de Honneth não adere a tais reivindicações, não obstante sua teoria do reconhecimento traga uma explicação quanto aos pleitos morais e políticos, em particular nos cenários de disputa por identidade e de respeito em face às diferenças. Sua filosofia social assumiria, no máximo, um humanismo mitigado com um conceito de reconhecimento que transita entre o psicológico e o normativo, e, eventualmente, apresentaria uma coincidência distante com a reivindicação político-moral humanista. A noção de reconhecimento precedente, por exemplo, não se confunde com a solução da empatia política, uma vez que “não precisa conter quaisquer normas de consideração ou de estima positivas; também não se pretende constatar já aqui como atuantes determinados sentimentos que possuam um caráter positivo, benevolente” (Honneth, 2017a, p. 72)¹⁷². Ainda assim, qual seria o potencial equívoco de abordagens humanistas aplicável eventualmente a Honneth?

¹⁷²O reconhecimento honnethiano está alicerçado em uma forma de intencionalidade avaliativa previamente existente na percepção do indivíduo quanto aos seus interlocutores. Assemelha-se a um comportamento em

Para Manne (2016), o problema está na incompletude do diagnóstico humanista ao pressupor, implicitamente, que atos degradantes somente são praticados em face daqueles indivíduos que não são considerados semelhantes, ou melhor, estejam despidos do mínimo de humanidade. Ao mesmo tempo, a reivindicação conceitual-perceptiva faz recurso a um senso de comunalidade (*sense of commonality*) para justificar a humanidade compartilhada e correspondente tomada de atos de empatia ou, no caso de Honneth, de reconhecimento direto.

Contudo, a condição de pessoa e as faculdades existenciais humanas não são atribuídas tão somente àqueles indivíduos pelos quais o agente possui determinada estima ou vínculo positivo de afeto, por exemplo, amigos, familiares, aliados e parceiros sociais valiosos. Essa qualificação humana é, por diversas vezes, percebida em sujeitos que são vistos como rivais, usurpadores, inimigos e traidores, na medida em que possuem competências correlacionadas à racionalidade, agência e autonomia que podem vir a prejudicá-lo (Manne, 2016, p. 399).

Por ser capaz de pensamentos relacionais abstratos e emoções morais congruentes, ela é capaz de pensar mal de você e considerá-lo com desdém. Por ser capaz de formar desejos e intenções complexas, ela é capaz de abrigar malícia e conspirar contra você. Por ser capaz de avaliar, ela pode valorizar o que você abomina e abominar o que você valoriza. Ela pode, portanto, ser uma ameaça a tudo o que você ama. E você pode ser uma ameaça para tudo o que ela ama – como você pode perceber. Isso fornece mais motivos para se preocupar com a capacidade dos outros para a crueldade, desprezo, malícia e assim por diante (Manne, 2016, p. 399).

À vista disso, é equivocado afirmar que indivíduos ofendidos, mesmo quando despersonalizados pelo discurso do agressor, só se submeteram à situação degradante, pois tiveram sua humanidade ignorada. A redução à condição subumana ou a meros objetos não é a única hipótese de justificação, sob o olhar do agressor, de atos de violência, exclusão e marginalização. É possível que a humanidade seja um fator relevante para qualificar uma vítima como um inimigo perigoso a ser combatido.

O vínculo afetivo com membros de grupos socialmente vulneráveis, em muitos casos, não impede a prática de discursos discriminatórios por pessoas próximas. Por exemplo, embora homens manifestem amor pelas mães, filhas e esposas, esse fato não impede que continuem a proferir discursos misóginos que impõem maiores custos sociais às mulheres. Conforme sustenta Manne (2016b, p. 8 t.n.), “a misoginia é a hostilidade que as mulheres tendem a enfrentar ao navegar em um ambiente social porque são mulheres em um mundo

que a vida emocional do outro sujeito afeta o agente, expressa certo valor e constitui um convite para determinado agir.

masculino”. Portanto, é uma conjuntura sustentada independentemente de aspectos psicológicos, por exemplo, pensamentos e sentimentos. Por isso, “a diferença entre o homem gentil e amoroso que, no entanto, aceita e lucra com as estruturas legais e sociais de subordinação [das mulheres] e o homem violento que estupra e bate nas mulheres é uma questão de circunstância e grau, não uma diferença total de caráter” (Nussbaum, 2021a, p. 28, t.n.).

Em um cenário teórico não ideal, marcado pela existência de oportunidades e recursos moderados, além de conflitos intersubjetivos, a humanidade não apenas definiria aqueles sensivelmente próximos, mas também serviria à identificação de prováveis ameaças. “A capacidade de empatia e a tendência associada de formar disposições altruístas ainda podem ser mantidas; mas essas disposições terão de competir com as disposições associadas a várias posturas hostis e podem ser canceladas por elas” (Manne, 2016, p. 400, t.n.), resultando no equivalente comprometimento da reivindicação psicológica moral e das demais correlacionadas. “Muitas das coisas mais nojentas que as pessoas fazem umas às outras parecem ocorrer à vista das, e são, de fato, plausivelmente desencadeados por, manifestações desses outros de sua humanidade compartilhada ou comum” (Manne, 2016, p. 401).

Manne exemplifica seu argumento com o caso de Elliot Rodger. Após a prática do assassinato contra mulheres da *Alpha Phi Sorority House* na Universidade da Califórnia, através de um vídeo gravado pelo assassino, constatou-se que o crime era uma vingança decorrente da rejeição sofrida por Rodger. Em suas declarações, o assassino não desconsiderava que as vítimas eram titulares de aptidões vinculadas à humanidade e, inclusive, as pressupunha para compreender a suposta ofensa sentimental.

Rodger atribui a essas mulheres subjetividade, preferências e capacidade de formar laços emocionais profundos (amor, assim como afeto). E atribui-lhes agência, autonomia e capacidade de serem dirigidas por elas. Mas longe de ser uma panaceia para sua misoginia, tal reconhecimento na verdade parece ter sido sua pré-condição (Manne, 2016, p. 401, t.n.).

Nesse ponto, as teorias humanistas e a tese honnethina devem buscar uma alternativa explicativa para os casos de violação de seres humanos que são motivados pelo fato de serem efetivamente pessoas e não coisas, ainda que o agressor faça correlações simbólicas desumanizadoras. Além disso, uma teoria antidiscriminatória não deve apenas se preocupar com a desatenção do agente no agir comprometido com o reconhecimento antecedente, mas refletir mecanismos que impeçam conclusões de rivalidade e disputa após a tomada de decisão engajada.

6 A ETIOLOGIA E A PATOGENIA DOS ATOS DE DESRESPEITO: REPENSANDO AS FONTES SOCIAIS E A DISSEMINAÇÃO DOS DISCURSOS DE CONTEÚDO DISCRIMINATÓRIO

A progressiva negligência do indivíduo no tocante ao reconhecimento antecedente, dirigindo-se à adoção de práticas reificantes, conforme apresentado no capítulo cinco, pode ser explicada pelo incremento progressivo da relevância de certos fins na perspectiva imediata do agente, contrariando motivações ou juízos desejados a princípio. Outra explicação igualmente possível cogita a irreconciliabilidade de certos pensamentos ou de circunstâncias fáticas da interação social em relação a convicções previamente estimadas pelo sujeito, a ponto de compeli-lo a renunciar suas pretensões iniciais¹⁷³.

Essa explicação expõe, sob o prisma cognitivo individual, parte do movimento constitutivo de manifestações sociais de preconceito, mas não define com precisão qual seria o padrão ou o fator comportamental determinante à geração dessa falha reflexiva. Na obra *Reificação*, Honneth expõe prováveis fontes sociais dos comportamentos reificantes, e, à vista disso, delinea o que seria a etiologia das patologias engendradas pelo esquecimento do reconhecimento antecedente.

Com a finalidade de esclarecer a etiologia e a patogênese dos atos discursivos de conteúdo discriminatório, o presente capítulo explora diferentes argumentos extraídos do pensamento honnethiano acerca da origem e do desenvolvimento de comportamentos sociais patológicos, sejam eles operacionalizados de forma comissiva ou omissiva.

Na primeira seção, são apresentadas as duas supostas fontes sociais das condutas intersubjetivas distorcidas, e o equívoco de Honneth ao incluí-las em sua etiologia social. Em seguida, são investigadas alternativas à justificação das causas primitivas dos comportamentos patológicos, percorrendo a teoria antropológica psicanalítica honnethiana, sua tese ontogenética, e, em interlocução com Fraser, a influência das condições histórico-estruturais

¹⁷³ Essa segunda ocorrência pode ser ilustrada por um episódio do livro “Extraordinário”, de R. J. Palacio. Em síntese, a obra relata os desafios vividos por um garoto chamado August Pullman (ou apenas, Auggie para os íntimos) que, após nascer com uma síndrome e se submeter a diversas cirurgias, apresenta uma deformidade facial, dificultando as interações sociais. Mesmo tendo recebido um ótimo ensino por sua mãe, na modalidade *homeschooling*, Auggie passa a frequentar uma escola regular e, em meio aos contratempos, desenvolve um especial vínculo de amizade com Jack Will. Contudo, durante as festividades do *Halloween*, em que todos estavam fantasiados na escola, Auggie presencia seu melhor amigo, em diálogo com outros colegas de classe, afirmando que se fosse Auggie, ele se mataria. Haveria, nesta hipótese, uma situação de reificação visto que, após ser comparado a um ogro, Auggie é menosprezado por Jack Will apesar do vínculo de amizade. Neste caso, possivelmente, ainda que admirasse Auggie e objetivasse manter a amizade, Jack Will abandona, momentaneamente, seu intento inicial diante da sua incompatibilidade com juízos preexistentes e reforçados por colegas de classe.

do capitalismo. No final, resgata-se a controvérsia quanto ao uso, no Tribunal do Júri, da tese defensiva da legítima defesa da honra, julgada na ADPF n. 779 – DF, para retomar, de forma aplicada e concreta, as pontualidades do diagnóstico elaborado, tornando mais clara a gravidade dessa moléstia social.

6.1 A PERPETUAÇÃO DE ATOS PATOLÓGICOS EM DECORRÊNCIA DA INSTITUCIONALIZAÇÃO DE PRÁTICAS SOCIAIS DEGENERADAS E DA PRÁXIS EMERGENTE DE CONVICÇÕES IDEOLÓGICAS

A etiologia social honnethiana, central à justificação das causas dos fenômenos patológicos como a reificação e a inviabilidade, é lastreada, em princípio, em dois aspectos estruturais: na adoção “de uma práxis social em que a mera observação do outro se tornou um fim em si mesma, apagando todos os traços conscientes de uma socialização prévia” e na orientação do agir “por um sistema de convicções que os obriga à negação posterior do reconhecimento originário” (Honneth, 2018a, p. 121), ou melhor, por um arcabouço ideológico particular. Em ambos os casos haveria o esquecimento do reconhecimento prévio: na primeira hipótese, em virtude do exercício de um comportamento particularizado reiterado institucionalmente; e, na segunda, pela aceitação de uma forma específica de conceber o mundo, por vezes marginalizante.

A adoção de um comportamento de mera observação e, conseqüentemente, de indiferença ao outro seria, usualmente, resultante da combinação de práticas compartilhadas socialmente, incentivadas pelas instituições, e de concepções cognitivas distorcidas a ponto de negligenciar as bases do reconhecimento no tratamento dos pares sociais. Haveria uma desconexão entre as práticas acolhidas pelas instituições sociais e o potencial de racionalidade, constituído e disponível historicamente, em certa sociedade¹⁷⁴ (Zurn, 2015). A evolução e a perpetuação patológica seriam, por essa via, uma disfunção propriamente das ações e dos comportamentos guiados por esferas institucionais deficitárias.

Esse primeiro impulso patogênico pode ser comparado, exemplificativamente, à orientação prática depreendida das restrições sanitárias reproduzidas, no Brasil, pela Portaria n. 158/2016 do Ministério da Saúde e pela Resolução RDC n. 34/2014 da Anvisa. As referidas normas regulamentavam os procedimentos hemoterápicos e vedavam a doação de

¹⁷⁴ Essa primeira forma de evolução patológica pode ser melhor entendida, por exemplo, pela precarização das relações de trabalho decorrente da substancial perda da tutela jurídica e pela busca constante por medidas de manipulação genética para a geração de crianças mais talentosas.

sangue com fulcro na orientação sexual dos doadores, pois não poderiam doar sangue “homens que tiveram relações sexuais com outros homens e/ou as parceiras sexuais destes nos 12 meses antecedentes”. Em maio de 2020, por meio da ADI n. 5.543 – DF, o Supremo Tribunal Federal examinou se tais diretrizes técnicas eram legítimas ou se carregavam um teor preeminente discriminatório incompatível com o texto constitucional.

Em seu acórdão, a Corte Constitucional consignou que a proibição teria surgido ainda na década de 1990, quando não se possuía muitas informações acerca da Síndrome de Imunodeficiência Adquirida – SIDA/AIDS, e ainda existia uma preocupação quanto à incapacidade de detecção, laboratorialmente, de eventuais infecções durante o período da janela imunológica. Contudo, conforme o requerente da declaração de inconstitucionalidade, com base no Boletim Epidemiológico da AIDS no Brasil, de 2015, no período de 1980 a 2015, o número de infecções registradas em heterossexuais foi superior ao percentual concernente aos homossexuais e aos bissexuais juntos. Além disso, a qualidade dos componentes sanguíneos doados pode ser assegurada por outros mecanismos preventivos em substituição à mera assimilação de um critério discriminatório que nutre o rótulo de suposta promiscuidade dos homossexuais para justificar sua estigmatização, assinalando-os como um grupo de risco para a saúde pública (Brasil, 2020).

A reiteração da vedação, na verdade, passou a reforçar o estigma social que correlaciona os homens homossexuais à condição de potenciais portadores de doenças graves, em particular, de natureza sexual. A escolha desse critério pelos agentes técnicos do Estado evidencia os incentivos institucionais às práticas sociais degeneradas em prejuízo do reconhecimento de um grupo que enfrenta, historicamente, o preconceito (Brasil, 2020). No referido caso, a Corte entendeu, por maioria, que:

2. O estabelecimento de grupos – e não de condutas – de risco incorre em discriminação, pois lança mão de uma interpretação consequencialista desmedida que concebe especialmente que homens homossexuais ou bissexuais são, apenas em razão da orientação sexual que vivenciam, possíveis vetores de transmissão de variadas enfermidades. Orientação sexual não contamina ninguém, condutas de risco sim (Brasil, 2020, p.2).

A escolha técnica por discriminar homossexuais não seria, ainda assim, uma particularidade desse regulamento, mas uma prática institucional corrompida a ponto de incitar outras convicções e ações de preconceito em prejuízo desse grupo. O discurso de conteúdo discriminatório, portanto, pôde ser encoberto por justificativas, em tese, técnicas e pôde disseminar suposições preconceituosas com o reforço institucional.

Adicionalmente, como aponta a segunda causa suscitada por Honneth, conjectura-se também o exercício unilateral de comportamentos disfuncionais originados, de modo suficiente, pelo acolhimento de ideologias específicas incompatíveis com o reconhecimento prévio e com a consideração das qualidades humanas dos grupos desrespeitados. O exemplo típico de práticas reificantes potencialmente produzidas, unicamente, por preceitos ideológicos seria o racismo e a representação pornográfica de mulheres.

Cogita-se, portanto, o esquecimento do reconhecimento prévio por motivos meramente intelectivos. A tomada de decisão e a escolha de uma ação se dá simplesmente com base num sistema de convicções contrários às condições sociais de reconhecimento, ou melhor, em desfavor do potencial de racionalidade latente no meio social. Ainda assim, admite Honneth (2018a), faltaria uma justificativa satisfatória quanto ao mecanismo mental ou ao sistema operante apto a deteriorar, com potencialidade e vigor, as vivências fundamentais de aprendizado do reconhecimento antecedente. A melhor resposta lógica, apesar disso, seria considerar o apoio recíproco exercido pela práxis distorcida institucionalmente compartilhada e o arcabouço ideológico, porque:

[...] a práxis social, que consiste na mera observação distanciada e na apreensão instrumental das outras pessoas, perpetua-se na medida em que, por meio de tipificações reificadoras, encontram um suporte cognitivo, assim como, em caso contrário, aquelas descrições tipificantes contêm elementos motivacionais uma vez que oferecem um espaço de interpretação adequado para uma práxis unilateral (Honneth, 2018a, p. 124-125).

Em sua justificação, Honneth confunde elementos relativos à etiologia e à patogenia do distúrbio social. De início, admitir práticas mórbidas alimentadas tão somente por uma arquitetura ideológica acabaria por equipará-la a uma condição social naturalmente independente de toda disfunção intersubjetiva. O conjunto de ideologias seria, por consequência, um fortuito desconectado historicamente da ordem social. Se adotada essa primeira linha interpretativa, as convicções ideológicas seriam anteriores até mesmo a qualquer interação ou vivência humana. Trata-se de uma hipótese altamente questionável, pois as associações comunitárias, suas instituições e organizações precedem a consolidação do ambiente axiológico compartilhado intersubjetivamente.

Sob outro prisma explicativo, talvez Honneth não pretendesse indicar, pontualmente, a causa original dos transtornos sociais, mas a mola propulsora dos processos de reprodução, de manutenção e de disseminação dos comportamentos generalizados de desrespeito. Logo, sua resposta anunciaria os mecanismos pertencentes à justificação da patogênese social. Essa leitura releva maior consistência, uma vez que o pensador, em seu texto, expressa o interesse

em “buscar suas causas sociais nas práticas ou mecanismos que possibilitam e perpetuam sistematicamente tal esquecimento” (Honneth, 2018a, p. 121).

Na melhor das hipóteses, as convicções ideológicas, as falhas reflexivas e as práticas institucionais incompatíveis com o reconhecimento prévio podem ser elevadas à condição de motor imediato dos atos disfuncionais, ou, alternativamente, seriam vistos como mero reprodutores de interesses de dominação arraigados na estrutura político-econômica de certa sociedade. Honneth, nesse ponto, explora meticulosamente os atos individuais constitutivos do proceder patológico e a desconexão cognitiva experimentada pelos ofensores.

Em sentido similar, a autorreificação e o autoesquecimento do eu autêntico, caracterizados pelo tratamento dos próprios sentimentos como meros objetos a serem observados ou produzidos em correspondência às demandas conjecturais, seriam causados por atitudes estratégicas de autoapresentação no campo institucionalizado. Logo, a instrumentalização da autoapresentação e a naturalização desta prática pelas instituições seriam os motivos da inautenticidade opressora. Nas palavras do pensador alemão, “todos os arranjos institucionais que coagem de forma latente os indivíduos a meramente dissimular ou fixar conclusivamente determinados sentimentos estimulam a disposição para a formação de comportamentos autorreificadores” (Honneth, 2018a, p. 126).

A procura por relacionamentos pela internet e as entrevistas de emprego são ocorrências típicas da conduta autorreificadora, pois o próprio comportamento, a forma de agir e os sentimentos são convertidos em um objeto útil para o atingimento de certa finalidade e ao impulsionamento de perfil demandado, ainda que artificialmente estruturado para a oportunidade de interação. Assim, “quanto mais o sujeito está exposto às exigências de tal encenação, mais desenvolverá a tendência de experimentar seus próprios desejos e intenções segundo o padrão de coisas manipuláveis a bel-prazer” (Honneth, 2018a, p. 127).

Por essa razão, os membros de grupos discriminados podem assumir um comportamento de rejeição ou contrariedade aos interesses de seu grupo. Além disso, as minorias discriminadas podem assimilar parte dos estereótipos disseminados na esfera intersubjetiva e se verem impedidos de constituir, institucionalmente, uma autopresentação autêntica e passível de mútuo reconhecimento.

Novamente, Honneth apenas expõe o que seriam, no máximo, elementos indiciários da patogênese discriminatória, mas não sua etiologia social, visto que: (i) quando o ato de desrespeito é examinado isoladamente, o arcabouço ideológico e a práxis social inautêntica podem ser inseridos no rol de motivos imediatos ou pessoais do agir, mas não são as causas socioestruturais e históricas do fenômeno patológico; (ii) o móvel imediato indica apenas o

impulso individual do processo de patogênese, ou melhor, a porção inaugural do mecanismo de reprodução e de evolução de um quadro amplo de disfunção social; (iii) o próprio Honneth admite a incompletude dessa explicação, pois “com esse procedimento ainda continua completamente sem explicação por que um mero construto mental ou sistema descritivo deve possuir força suficiente para abalar um fato previamente considerado familiar” (Honneth, 2018a, p. 124); (iv) a patogênese só pode ser satisfatoriamente dimensionada se, além do impulso interno do agente, for possível descrever os fatores intersubjetivos duradouros que atuam como catalisadores do comportamento de desrespeito.

Honneth expõe, na verdade, a patogenia por uma perspectiva micro, visto que explica os mecanismos psicológicos e cognitivos operantes na reprodução individual da práxis do preconceito. Para um satisfatório diagnóstico desse fenômeno social, seria imprescindível também a apresentação de mecanismos difusos, incidentes na interação em grupos, que fomentam e intensificam o agir individual desacertado. Entretanto, ao buscar a natureza realista do ser humano pela psicanálise, ou melhor, falhas emergentes do desenvolvimento humano a longo prazo, em todo seu processo de amadurecimento, o autor alemão não identifica padrões ou variáveis, emergentes do contexto imediato de grupo, decisivas para a reprodução normalizada de comportamentos de preconceito, como, por exemplo, a inclinação dos indivíduos em buscar a conformação aos grupos sociais, a maior tendência a omitir-se e não dissentir diante de atos de injustiça, a tendência à polarização e ao extremismo¹⁷⁵.

Portanto, a proposta honnethiana sofre uma limitação e é incapaz de explicar os mecanismos difusos coadjuvantes à patogênese social, em razão do próprio referencial metodológico adotado em suas análises ao enfatizar a abordagem psicanalítica. Ainda assim, sua teoria permite avaliar outras possíveis explicações para a etiologia desse fenômeno social. Para tanto, a causa original deve ser identificada a partir das particularidades estruturais e históricas da sociedade, ou, no máximo, ser condição comum à espécie humana, a exemplo do apontado em sua antropologia filosófica e com sua tese ontogenética.

6.2 A ANTROPOLOGIA OTIMISTA DE AXEL HONNETH E A INCLINAÇÃO ANTISSOCIAL DO SER HUMANO

¹⁷⁵ Para este fim, sugere-se a análise a partir de padrões comportamentais identificados por pesquisas empíricas no âmbito da economia comportamental. Por se tratar de um referencial metodológico não adotado por Honneth, mas capaz de complementar suas explicações e proporcionar um diagnóstico mais completo do fenômeno discriminatório, tais explicações foram desenvolvidas no ensaio “Suprimindo uma lacuna: a patogênese social pelo prisma macro e a contribuição das pesquisas empíricas da economia comportamental”, apresentado no final deste trabalho.

O diagnóstico honnethiano das patologias sociais faz uso de uma concepção própria de pessoa sob a luz da filosofia hegeliana, e, principalmente, de estudos psicanalíticos de Winnicott. As práticas sociais distorcidas resultam, em algum grau, da incompletude ou da inadequação dos processos de socialização dos indivíduos, ou da reverberação da conjuntura ambiental corrompida nas interações intersubjetivas ao longo do desenvolvimento dos indivíduos. A práxis humana, alicerçada na relação engajada com o mundo, depende do desenvolvimento da aptidão de assumir a perspectiva do outro. Adicionalmente, o enfrentamento do mundo pelo sujeito exige uma vivência sensível e a atribuição de valor próprio, em consonância com cada esfera de reconhecimento.

A psicanálise, operada historicamente pela tradição da teoria crítica, exerceria um papel complementar à teorização das interlocuções sociais, e permitiria dimensionar uma aceção de ser humano mais realista e alijada do “idealismo moral”. Distintamente de concepções clássicas de pessoa, quando o ser humano é caracterizado por uma capacidade ampla e plena de articulação de racionalidade, a leitura realista derivada da psicanálise nega a atribuição de uma inclinação excessivamente racional ao sujeito, e pondera a tensão interna vivida por cada um entre forças irracionais e inconscientes, além de inspirações afetivas, inerentes à humanidade (Honneth, 2012).

As ocorrências sociais são investigadas não só pela coordenação lógica dos indivíduos, mas também por seus impulsos inconscientes, por sua motivação imprecisa, pelos anseios de apego, pelo desejo de afeto, e, até mesmo, por suas fantasias de submissão (Honneth, 2012)¹⁷⁶. Na contemporaneidade, semelhantemente ao desvelamento, pelas gerações anteriores da Escola de Frankfurt, das forças psicológicas dos trabalhadores oprimidos, a psicanálise oferece uma explicação das motivações psíquicas em jogo na vinculação dos sujeitos marginalizados a identidades singulares, como as de expressão étnico-racial, de gênero, sexual, entre outras (Allen, 2017).

Ao enfatizar uma tendência favorável à socialização e à constituição de interações afirmativas, o pensamento honnethiano, segundo seus críticos, teria adotado um otimismo antropológico plasmado numa noção de pessoa socialmente positiva e despida de impulsos negativos, agressivos e destrutivos (Zurn, 2015). A brutalidade, a indiferença e o agir destrutivo, mesmo em contextos tão distintos, passam a ser resultado psíquico de um distanciamento dos outros pela falta de reconhecimento (Geuss, 2018).

¹⁷⁶A psicanálise atua “como uma checagem realista das tendências direcionadas a um racionalismo excessivo e um idealismo moral que podem seduzir as teóricas e teóricos críticos a agirem como teóricos normativos” (Allen, 2017, p. 201).

Com a noção de reconhecimento antecedente, a teoria pressuporia uma estrutura prévia de demasiada benevolência, e incapaz de elucubrar os processos emocionalmente carregados, dependentes até mesmo do odiar o outro, para o desenvolvimento de suas habilidades cognitivas e emocionais. Mais do que isso, a rejeição de propriedades primitivas do ser humano, como a agressividade, pode levar a pensar, erroneamente, que a deformação prática é resultado apenas do ambiente social, mas não do próprio ser humano (Lear, 2018)¹⁷⁷.

Honneth teria aplicado à obra de Winnicott uma interpretação intersubjetivista forte e ignorado o poder da condição de onipotência infantil, isto é, “a tentativa [do bebê] de negar a independência do objeto, achar que o objeto não é independente, mas antes que é governado pelas minhas vontades, pelas minhas necessidades e pelos meus desejos” (Whitebook, 2017, p. 366). Contudo, tanto quanto Freud, Winnicott também era um teórico da onipotência, e o início do desenvolvimento infantil seria caracterizado pelas conflituosas experiências para a aceitação da realidade. Os fenômenos transicionais só fariam sentido se pressupuserem a onipotência, pois o objeto transacional seria o meio disponível para tolerar a suplantação da onipotência e a renúncia do narcisismo (Whitebook, 2017). Afinal, defender que o eu se desenvolve por meio da interação não equivale a dizer que o bebê é “sociável, mutualista e orientado para a realidade”, pois existem “formas de interações malignas entre mãe e criança que levam a formas muito severas de psicopatologias” (Whitebook, 2017, p. 349). Além disso, a criança pode introjetar, com base em suas relações familiares, imagens boas ou más sobre si.

Em sua defesa, não obstante Winnicott utilize o termo onipotência, Honneth (2017a) acredita que os momentos de desenvolvimento cognitivo e afetivo da criança podem ser melhor entendidos pela vivência episódica de estados de fusão, experienciando o outro como um ser comum ao invés de um ser independente, e, conseqüentemente, totalmente abrigado, amparado e cuidado sem qualquer resistência do outro. Em compensação, são as experiências de separação e de perda desse estado de fusão que geram os sentimentos de angústia, fúria e pânico a serem rejeitados a qualquer custo.

A estrutura das agências intrapsíquicas (*Instanzen*) – isto é, o que filosoficamente chamamos de relação do sujeito consigo mesmo – representa um processo no qual as crianças, paulatinamente, internalizam os padrões de interação aprendidos em seus sucessivos encontros com sua mãe, pai, irmãos

¹⁷⁷ Nesse sentido, afirma Lear (2018, p. 189-190): “A ideia de que a organização da sociedade (e da cultura) pode configurar a psiquê humana – pode configurar as capacidades mais íntimas para o reconhecimento dos outros e inclusive nos fornecer uma ‘segunda natureza’ – remete pelo menos a Platão e Aristóteles. Mas, por mais que essa ideia seja enriquecedora e verdadeira, ela também pode ser usada para nos confundir sobre nós mesmos. Se somos motivados a desviar o olhar de nossas próprias tendências agressivas e conflitos, a teoria – seja a filosofia, a crítica social ou a psicologia – pode ser involuntariamente complacente em nos encorajar a pensar que o problema real não reside em nós, mas nas formações sociais existentes”.

e, por último, pares sociais. A organização da psiquê ocorre assim como um processo interativo no qual o sujeito em amadurecimento aprende a reconhecer a independência das relações de interação, objetivamente existentes, apenas espelhando-as, intrapsiquicamente, a fim de dar origem a uma variedade de diferentes agências internas (Honneth, 2012, p. 198, t.n.).

Ao contrário de autores pós-freudianos e da interpretação defendida por Whitebook, a atuação tendente à transgressão não seria uma condição inerente ao ser, ou uma prova capaz de imputar a toda pessoa um conjunto de pulsões¹⁷⁸. As investigações de Daniel Stern já evidenciaram, de acordo com o pensador alemão, elementos consistentes para compreender o processo recíproco e contínuo de aperfeiçoamento e de partilha dos sentimentos durante o período de interação entre o bebê e a mãe. As forças negativas, a exemplo da pulsão de morte e da tendência intrínseca à agressão, são consequências da internalização desses padrões de interação¹⁷⁹ (Honneth, 2012).

Aliás, as experiências com os objetos transacionais não seriam uma particularidade explorada apenas durante o desenvolvimento das crianças em seus primeiros anos de vida, mas uma lógica aplicável a todas as fases do ser humano, inclusive em seu estágio adulto, pois seria “exatamente aquele tipo de experiência ontológica da qual somos dependentes para resolver a experiência de pânico da independência do outro” (Honneth, 2017a, p. 359). A maior parte das ações de irracionalidade seriam, à vista disso, parte desse processo de retroceder e superar as experiências de fusão e a angústia derivada da independência do outro¹⁸⁰.

A angústia gerada pela perda do estado de fusão não equivale à perda da onipotência, pois, ao perder a fusão, o indivíduo vivenciaria o medo de não estar mais seguro e cuidado, ou melhor, sob o risco de ser independente. Estar fundido é “ser tão totalmente amado que o outro não apresenta resistência ou não é independente, de maneira que todas as suas vontades, ambições e intenções são experienciadas de certa forma automática, em um tipo de processo fusional, e satisfeitas” (Honneth, 2017a, p. 367, t.n.).

¹⁷⁸As pulsões, dentro desta explicação, equivalem a impulsos para a formação de agências psíquicas (Honneth, 2012).

¹⁷⁹Honneth (2012, p. 199, t.n.): “a negatividade dinâmica é entendida não como parte da nossa natureza pulsional, mas como um resultado inevitável da nossa socialização”.

¹⁸⁰“Muita coisa relativa ao self antissocial praticamente se resume à ideia de que tudo o que há em nós de pulsões antissociais e as inúmeras formas diferentes que elas tomam, e as muitas reminiscências que elas têm sobre a vida do adulto, pode ser melhor explicada, em minha visão – quando levamos em conta toda a pesquisa empírica sobre o desenvolvimento inicial –, ao longo dessas experiências iniciais de estar fundido, e pela angústia originada do ser confrontado com a experiência do outro independente, seja o cuidador primário ou outras pessoas com as quais a criança pequena e, provavelmente, mesmo a criança em crescimento sente-se fundida em momentos específicos” (Honneth, 2017a, p. 360, t.n.).

Com a independência, por outro lado, emerge também um elemento de resistência e uma potencial obstrução dos processos de satisfação das carências, desejos e intenções cultivadas por aquele que vivencia o abandono. A onipotência, proposta por outras linhas interpretativas, torna os mecanismos de resistência, em reação à perda do estado de simbiose ou à separação, em uma tentativa de rever o controle e para “ganhar poder sobre o mundo” (Honneth, 2017a, p. 369). Rejeitando essa última leitura, o ato de agressão não seria um mecanismo de defesa ou uma manifestação das pulsões inatas ao indivíduo, mas sim um teste de independência relativamente ao mundo circundante¹⁸¹.

Aliás, pelo objeto transicional, a criança explora “uma esfera ontológica na qual a separação entre independência e mundo dependente não existe” (Honneth, 2017a, p. 369). É um momento específico de amadurecimento, qualificado por um estado de indistinção entre a realidade independente e o mundo do próprio sujeito, a exemplo do momento vivenciado por um adulto enquanto escuta uma música.

Portanto, a agressividade não é “uma questão exclusiva de emergência de instintos agressivos primitivos” (Winnicott, 2023, ps. 1423). As relações humanas são construídas a partir do amor e do ódio, ou da capacidade de proteção e destruição. Embora também esteja vinculado a esses sentimentos, o comportamento agressivo pode ser a exteriorização do medo, ou de outra causa real que foi encoberta pela psiquê do indivíduo. A agressividade não é apenas um estado de excitação ou a materialização impulsiva a serviço do ódio, mas um ponto de ambivalência entre o apetite agressivo e a mobilização psicológica para inibir e proteger, da própria capacidade de destruição, aquilo que é amado (Winnicott, 2023).

Esse processo pode ser descrito, analiticamente, em três momentos: (i) primeiro, na existência de “uma voracidade teórica ou amor-apetite primário, que pode ser cruel, doloroso, perigoso, mas que só o é por acaso” (Winnicott, 2023, ps. 1466). Nesse momento, a criança busca atender suas necessidades e seus anseios de paz, ainda que coloque em risco o objeto amado e resulte também na frustração de conciliar a própria satisfação e a eliminação do perigo¹⁸²; (ii) sem demora, “vem a separação entre o que pode causar dano e o que tem menos chance de causá-lo” (Winnicott, 2023, ps. 1466), ou melhor, passa a experimentar o amor em atos que desafiam a realidade externa, sem causar dor ou qualquer outro dano; (iii) por fim, a criança pode estabelecer a diferenciação e o isolamento dos atos a serem

¹⁸¹ Ou melhor, os atos de agressão ou brutalidade “são aqueles instrumentos por meio dos quais a criança testa, a fim de evitar a experiência, a realidade independente ao bater” (Honneth, 2017a, p. 371, t.n.).

¹⁸² A criança, “em certa medida, frustra-se; assim, deve odiar alguma parte de si mesmo, a menos que possa encontrar alguém fora de si mesmo para frustrá-lo e que suporte ser odiado” (Winnicott, 2023, ps. 1466)

mobilizados de acordo com a realidade externa, por exemplo, com o apelo à agressividade quando está zangado ou tão logo perceba uma conjuntura desfavorável (Winnicott, 2023).

Para não ser sufocado pelo impulso instintivo, o bem é trazido para a realidade, enquanto o comportamento danoso é direcionado à fantasia. A dramatização do externo no interno permite o domínio das forças destrutivas e da crueldade. Lembra Winnicott (2023, ps. 1488):

[...] a riqueza da personalidade é sobretudo um produto do mundo de relações internas que a criança está construindo o tempo todo através do dar e receber psíquico, algo que ocorre o tempo todo e é paralelo ao dar e receber físico que pode facilmente presenciar. [...] Ser capaz de tolerar tudo o que podemos encontrar em nossa realidade interna é uma das grandes dificuldades humanas, e um dos importantes objetivos humanos consiste em estabelecer relações harmoniosas entre as realidades pessoais internas e as realidades externas.

É da fantasia experimentada no inconsciente e da sua tensão que emergem as reações, controláveis ou não, de ódio e frustração. É preciso construir a personalidade de forma a capacitar o indivíduo a reconhecer a própria voracidade, e, ainda assim, domá-la e convertê-la em agir útil¹⁸³. Nos estudos de Winnicott (2023, p. 1555), a agressividade revela dois interesses: primeiro, é constituída como uma reação à frustração; segundo, é fonte das energias de um sujeito, esteja ele em processo de desenvolvimento ou em qualquer outra idade. Não é mero impulso, mas ferramenta da exploração conveniente à “distinção clara entre o que é e o que não é o *self*” (Winnicott, 2023, ps. 1577).

A agressão é uma manifestação de criatividade, e, ao mesmo tempo, uma forma de conhecer a realidade do mundo externo, visto que o indivíduo, pelo uso de um objeto, explora brutalmente o outro e assimila tudo aquilo que este pode lhe oferecer (C. Fred, 2019). Ao resistir ao impulso destrutivo, torna-se possível o reconhecimento da realidade objetiva externa ao indivíduo e sua valoração em decorrência de sua resistência enquanto fonte independente de prazer. Ao sobreviver às investidas do filho e, ainda assim, perpetuar os atos de cuidados, a mãe passa a ser compreendida como uma realidade separada e valorizada pela criança (C. Fred, 2019)¹⁸⁴. Com a maturidade, esses impulsos destrutivos permanecem operando na fantasia ou no inconsciente a fim de possibilitar a operacionalização da realidade do mundo externo.

¹⁸³Afinal, “por trás de todo brincar, trabalho e arte estão o remorso inconsciente pelo dano causado na fantasia inconsciente e um desejo inconsciente de começar a corrigir as coisas” (Winnicott, 2023, ps. 1532).

¹⁸⁴O impulso destrutivo permitia a qualificação do objeto segundo a alteridade e é uma fonte de prazer distinta de si mesmo. Em resumo, “a destrutividade nos permite descobrir na natureza o que nossas mentes permitem que esteja lá, a separação real do objeto” (C. Fred, 2019, ps. 54, t.n.).

O sentimento de culpa, por esse ângulo, não está correlacionado à capacidade intelectual de compreender seus instintos, ou mesmo a um processo de persuasão moral ou religiosa, mas a uma evolução subjacente da maturidade e de crescimento emocional¹⁸⁵. A culpa é uma forma específica de ansiedade associada à coexistência do amor e do ódio. Por isso, o comportamento antissocial pode ser, analiticamente, compreendido em duas formas de expressão: de rebeldia progressiva ou de perda do sentimento de culpa.

No primeiro caso, a disposição antissocial está atrelada à rebeldia ordinária de crianças em pleno desenvolvimento, em que os atos são perpetrados com o objetivo, ainda inconsciente, de intensificar o sentimento de culpa. A conduta delitiva, por vezes dissimulada, tem o mesmo cariz daquela mantida pela fantasia reprimida, e “é o mais próximo que uma pessoa antissocial pode chegar da ambivalência que faz parte do complexo de Édipo” (Winnicott, 2022, p. 18). Esse ato, isoladamente, não gera em si um estado de satisfação para o agente, exceto se reiterado continuamente, visto que assimila características secundárias e passa a ser aceito pelo seu *self* (Winnicott, 2022).

Na segunda hipótese, este agir antissocial é definido pela perda da capacidade de culpa. Por conseqüente, revela-se uma “tentativa desesperada de se sentir culpado” e a necessidade de “um ambiente que corresponda àquilo de que o bebê imaturo normalmente precisa” (Winnicott, 2022, p. 18). De modo semelhante a um bebê sem o pleno desenvolvimento, o agente deve articular a tensão derivada da falta do sentimento de consideração e de sua impulsividade com a diferença de possuir a força e a astúcia de uma criança maior ou de um adulto (Winnicott, 2022).

Imputar uma natureza hostil a todo ser humano reduz sensivelmente as expectativas de um prognóstico mais efetivo para as patologias sociais, e generaliza uma suposta condição sem indicar o grau de influência de outros fatores coexistentes na realidade social, ou se há viabilidade em neutralizar a alegada inclinação. Complementarmente, essa pressuposição antissocial é incapaz de explicar os cenários de violência que, ao invés de servir de exemplo e

¹⁸⁵Nas palavras de Winnicott (2022, p. 15): “Podemos, contudo, ter uma visão em nosso trabalho desse desenvolvimento mais importante do indivíduo humano, a origem da capacidade para um sentimento de culpa. Gradativamente, à medida que o bebê descobre que a mãe sobrevive e aceita seu gesto repositivo, torna-se capaz de aceitar responsabilidade pela fantasia total do impulso instintivo global que antes era impiedoso. A falta de piedade dá lugar à piedade, e a falta de consideração à consideração. [...] isso envolve o reconhecimento gradativo da diferença entre fato e fantasia, da capacidade da mãe para sobreviver ao momento instintivo, e assim estar lá para receber e compreender o gesto reparador verdadeiro [...] essa importante fase do desenvolvimento é composta de inúmeras repetições distribuídas por um certo tempo. Há um círculo benigno de (1) experiência instintiva; (2) aceitação de responsabilidade que se chama culpa; (3) uma elaboração; e (4) um gesto repositivo verdadeiro. Isso pode ser revertido a um círculo maligno se algo falha em qualquer ponto, caso em que verificamos a dissolução da capacidade para o sentimento de culpa e sua substituição pela inibição do instinto ou alguma outra forma de defesa, tal como a cisão de objetos bons e maus etc.”.

estimular a libertação do “instinto” da brutalidade, leva ao afloramento de movimentos sociais com repercussão nacional e internacional, como, por exemplo, de combate ao racismo e à discriminação.

As razões psicanalíticas de Winnicott, assimiladas por Honneth, explicam diferentes momentos da constituição psíquica do indivíduo e sinalizam variáveis a serem utilizadas de balizas em eventual intervenção terapêutica; por exemplo, a diferença entre a agressividade ao longo do natural desenvolvimento humano, e aquela fundada na insuficiência do sentimento de culpa. Esta última causa permite entender, ao menos genericamente, a diferença de grau de responsabilidade dos agentes que se omitem ou expressam uma indiferença no combate aos discursos de conteúdo discriminatório, dos disseminadores de falsas informações, estereótipos e notícias estigmatizantes, e, de forma mais grave, daqueles que sabem das fragilidades e inseguranças sociais e deliberadamente agem cruelmente para perseguir minorias vulneráveis. Em qualquer circunstância, entretanto, as omissões ou as ações discriminatórias revelam um pedido social de resgate da culpa mediadora da realidade e da fantasia mórbida. Seria exigível, ainda assim, uma verticalização da etiologia social para explicar a relação entre o adequado amadurecimento afetivo da pessoa e seus efeitos na esfera do respeito e da solidariedade social.

6.3 A PRECARIÉDADE DA ESFERA DO AMOR, SEUS REFLEXOS NA (IN)SENSIBILIDADE MORAL E OS OBSTÁCULOS DA RELUTÂNCIA E DO DÉFICIT REFLEXIVO

Se o reconhecimento é realmente uma pré-condição da autocompreensão positiva e parte constitutiva da vida em sua expressão humana, parece incoerente que muitas pessoas neguem ou sejam incapazes de declinar umas às outras o tratamento exigido pelo adequado reconhecimento. Porém, de modo similar aos animais primitivos, os indivíduos não possuem, inicialmente, a capacidade necessária para reconhecer os outros sujeitos e sua total independência. Nesse primeiro momento, o indivíduo está preso e convicto de sua aceção de mundo, aprisionado na própria visão solipsista (Ikäheimo, 2015).

Essa justificção, já assinalada na seção anterior, é mais bem explicada pela psicanálise. O bebê, de início, é incapaz de distinguir apropriadamente os limites da própria existência ou incidentes sobre terceiros, pois vive inúmeros momentos de simbiose e de dependência com sua mãe. O desenvolvimento da capacidade para reconhecer, plenamente, o existir independente de outras pessoas exige tempo e amadurecimento (Ikäheimo, 2015).

O amadurecimento das capacidades relacionais e cognitivas, na esfera do amor, ainda na primeira fase do desenvolvimento da criança, esteia o surgimento de aptidões particulares em outras esferas sociais. A higidez das relações afetivas nucleares é pressuposta para o exercício competente de direitos e deveres, no segmento da cidadania política, e para o aperfeiçoamento do sentimento de pertencimento intragrupo, no âmbito da solidariedade. Por esse motivo, de acordo com a 'tese ontogenética' honnethiana, as pessoas necessitam primeiro vivenciar o amor e constituir a autoconfiança para posteriormente, se assim desejarem, terem condições de experimentar o respeito e a estima.

As demandas por cuidado, amor e dedicação, além de se desenvolverem no momento inicial de interação dos seres humanos, são universais, não contingentes e transcendem os variados processos culturais e históricos influentes em toda a sociedade. Independentemente da sociedade, da cultura e do momento histórico, o agir zeloso é requerido para o correto desenvolvimento de todo sujeito. Dessarte, essa primeira dimensão existencial torna-se preceito elementar de toda espécie de autorrealização em qualquer organização humana (Kulas, 2023).

A esfera do amor, além de desempenhar uma função essencial no atingimento da autoconfiança, seria ontologicamente preponderante sobre as demais esferas do reconhecimento. Além de ser temporalmente o momento inicial de luta pelo reconhecimento, é o período de formação da individualidade e das aptidões cognitivas, afetivas e comportamentais para respeitar os outros no ambiente intersubjetivo mais abrangente. Ao longo do processo de individuação, a criança passa a entender o caráter independente do ambiente e o fato das propriedades da realidade circundante não estarem subordinadas à própria vontade individual. Mesmo assim, ela ainda é capaz de se sentir suficientemente cuidada para atingir um estado de equilíbrio entre a independência e a dependência (Yar, 2016).

Esse equilíbrio principia-se no cuidado materno. A criança experencia o ficar sozinha na presença da mãe, e, com um ambiente protetor, pode evoluir emocionalmente e conceber a capacidade de ficar sozinha. Nesse período, ocorre a integração de seu mundo interno e sua afirmação como ser, podendo permanecer só e ter prazer na percepção consciente da existência constante de sua mãe e de seus cuidados. Por essa vivência, a criança descobre a vida pessoal própria e pode experimentá-la independentemente dos estímulos externos. A

criança normal consegue brincar e se satisfazer com a brincadeira sem experimentar um senso de ameaça¹⁸⁶ (Winnicott, 2022).

Esse sadio processo formativo permite usufruir do ambiente ao seu redor com um feitio benigno e confiável, e, por consequência, “a pessoa é capaz de experimentar a própria dependência dos outros como segura e prazerosa, libertando-se assim de ser um indivíduo confiante sem ficar preso à ansiedade sobre sua própria vulnerabilidade em um mundo potencialmente hostil” (Yar, 2016, p. 130, t.n.). A autoconfiança é a “gênese” do sujeito social, ponderado e moralmente responsável.

Enquanto espécie de prática mantida consigo mesmo, ser autoconfiante resulta na noção de que suas carências serão atendidas e os próprios sentimentos possuem valor. Mais do que isso, o sujeito pode expressar, sem vergonha ou qualquer tipo de sentimento, estas mesmas carências e emoções, porquanto valoriza a si e a seus projetos de vida. Por derivação dessa autorrelação positiva, o ser humano pode ver-se como um agente autônomo, racional e valioso socialmente (Thompson, 2006). Somente com a plena noção de si e de zelo consigo mesmo, a pessoa poderá declinar equivalente tratamento e reação aos pares sociais.

Em sentido contrário, a precariedade nas relações intersubjetivas no momento formativo inaugural do sujeito seria capaz de influenciar o nível de seu engajamento em outras esferas mais amplas. Ausência do ‘amor’, seja pela negligência, pelo abuso ou por outras atitudes danosas assemelhadas, poderia se manifestar em instante futuro na disposição em prejudicar os outros. Haveria, em tese, uma conexão entre os danos gerados ainda na infância e na esfera afetiva nuclear com o agir desrespeitoso na idade adulta, pois “o não reconhecimento de si mesmo na infância pode e molda o não reconhecimento dos outros na idade adulta” (Yar, 2016, p. 126, t.n.).

Ao experimentar um ambiente hostil ou indiferente às suas necessidades e carências, bem como o afastamento negligente de sua cuidadora, por exemplo, com a indisponibilidade afetiva e a ausência prolongada da atenção física, a criança passa a ser incapaz de introjetar gestos de cuidados. Ela apropria-se de tais vivências como momentos de violência, punição e retaliação, a ponto de acentuar a sensação de ansiedade, medo, vulnerabilidade e dependência.

Em um ambiente adverso, a criança falha e não consegue desenvolver o senso de confiança nos outros e em si mesma, e, em vista disso, apropria-se da percepção de

¹⁸⁶ Conforme relata Winnicott (2022, p. 26): “Gradualmente, o ambiente que apoia o ego é introjetado e construído dentro da personalidade do indivíduo de modo a fomentar a capacidade de ficar de fato sozinho. Mesmo assim, teoricamente há sempre alguém presente, alguém que, no fim das contas, equivale inconscientemente à mãe, a pessoa que, nos dias e semanas iniciais, estava temporariamente identificada com seu bebê, e na ocasião não estava interessada em mais nada além de cuidar desse bebê”.

indignidade ou de um sujeito sem valor, pois o outro parece ser avesso a suas necessidades e ao seu bem-estar. A fraqueza e a vulnerabilidade dispersas pelo próprio corpo devem ser repelidas e o indivíduo passa a expandir as maneiras de destruição e autoagressão (Yar, 2016).

Pelo olhar de Winnicott (2023), a tendência antissocial está atrelada ao fenômeno da privação, isto é, ao deixar de ter aquilo que possuía. Em outros termos, no desenvolvimento da criança tudo caminhava adequadamente e era satisfatório até que, em determinado instante, tudo deixa de ser o bastante de forma a refletir em sua vida inteira. As condições e os momentos de privação impulsionam a propensão antissocial e geram sobre a criança uma ansiedade desproporcional e imensurável, um estado de confusão, uma percepção de queda ou de desintegração da própria personalidade. Ainda que posteriormente ocorra sua reorganização e retorne para uma conjuntura relativamente neutra, a criança pode retornar, sem qualquer consciência, ao estado de privação, e agir para se livrar do medo decorrente da ansiedade preexistente ao cenário de neutralidade.

Com a privação, as ideias e impulsos agressivos da criança passam a ser uma expressão de insegurança. É possível que o indivíduo se reconcilie com a própria vida, mas isso exigiria um retorno seguro para rememorar a circunstância anterior e reexperimentar os resultados da privação (Winnicott, 2021)¹⁸⁷. Por ser inaceitável o ambiente de insegurança e insuficiência, surge um padrão patológico de desafiar ou testar a realidade. A criança passa a desafiar, continuamente, as pessoas e o ambiente ao seu redor (Yar, 2016).

Finalmente, se a criança se sente sem valor aos olhos dos outros, esse eu desprezado torna-se sujeito a uma operação de divisão defensiva e projeção. O indivíduo separa de si mesmo esse elemento 'sem valor' e o projeta para os outros. A auto-aversão [Self-loathing] é assim transformada em uma aversão patológica pelos outros, o falso reconhecimento [*misrecognition*] de si mesmo torna-se um padrão arraigado de recusa em reconhecer outros que 'estão no lugar' do eu danificado que é doloroso demais para reconhecer (YAR, 2016, p. 131, t.n.)

Embora não seja possível apontar uma única causa, já que diversos fatores podem influir na conformação do comportamento, as vivências inaugurais de ordem afetiva

¹⁸⁷Quando a criança rouba ou é agressiva, a sociedade é passível não apenas de não entender a mensagem, como também (e isso é mais do que provável) de se sentir estimulada a responder moralmente. A reação natural das massas tende à punição pelo roubo e pelo surto maníaco, e não se poupam esforços para obrigar o jovem criminoso a dar uma explicação em termos lógicos – os quais, na realidade, não se aplicam a essa situação. No final de poucas horas de inquérito insistente, evidências de impressões ditas etc., as crianças antissociais vão arranjar algum tipo de confissão e explicação, simplesmente para pôr fim a um inquérito interminável e intolerável. No entanto, essa confissão não tem o menor valor – mesmo que contenha fatos verdadeiros, ela não toca na verdadeira causa ou etiologia da perturbação. É perda de tempo tentar extorquir confissões ou organizar comissões de apuração dos fatos (Winnicott, 2021, p. 80).

impactam substancialmente o processo de socialização moral. A demonstração empírica desta hipótese pela criminologia, até o momento, é um tanto problemática, porque as pesquisas acabam por convergir para amostragens limitadas e com certa seletividade de vieses aptos a distorcer seus resultados. Em diálogos com delinquentes, por exemplo, os entrevistados podem fazer uso de narrativas de trauma e de abuso para amenizar sua responsabilidade, ou podem, diante da vergonha e do senso de autorrecriminação, evitar o compartilhamento de momentos de abuso ou de vivências emocionais negativas de sua infância (Yar, 2016).

Em compensação, pesquisas elaboradoras em sintonia com a abordagem psicossocial e com a análise da psicobiografia do infrator podem corroborar com a causalidade entre o abandono e o descaso durante a infância com o comportamento de irresponsabilidade moral na vida adulta. A investigação psicossocial do boxeador Mike Tyson, a título de exemplo, permite interpretar a maneira pela qual o “ódio internalizado de si mesmo tornou-se ódio contra os outros, e a violência contra seu eu ‘abandonado, negligenciado e intimidado’ foi transformada em uma tentativa de resolução por meio do bullying e da violação dos outros” (Yar, 2016, pp. 137-138, t.n.).

Derivada da teoria do reconhecimento honnethiana e explorada pelo criminólogo Majid Yar, a 'tese ontogenética' seria uma alternativa para explicar a etiologia dos discursos de conteúdo discriminatório. A precariedade das relações de reconhecimento na esfera do amor potencializaria um estado de insensibilidade moral dos agressores e a internalização de um ódio contra si mesmos e em objeção aos outros.

Com a retomada da fenomenologia do espírito de Hegel, além da ausência de capacidade para conceber o reconhecimento, Ikäheimo (2015) propõe duas causas complementares à falta de reconhecimento e originárias do agir desrespeitoso: os custos intersubjetivos e a ausência de capacidades à valorização do reconhecimento. O simples fato de equipar-se com a capacidade de conhecer o outro como alguém distinto e independente de si, não resulta uma inclinação natural ao reconhecimento incondicional. O indivíduo mantém-se dependente de suas carências e impulsos naturais, e ainda vivencia a relutância ao reconhecimento da liberdade do outro, pois aceitar a autoridade do parceiro social gera restrições capazes de comprometer o atendimento das próprias insuficiências. Em outros termos, na perspectiva do indivíduo, reconhecer o outro representa uma perda significativa de domínio e influência sobre o parceiro de interação e um desapossar do estado de independência absoluta sobre ele mesmo (Ikäheimo, 2015).

A criança, como ensina os estudos de psicologia, depara-se com o estado de incerteza em relação à satisfação de suas necessidades imediatas, e surgem boas razões para um agir

cauteloso em prol das carências vitais. Ante a inaptidão para ponderar as razões incidentes no plano fático, a criança mantém um instinto de relutância à admissão da independência de seus mantenedores (Ikäheimo, 2015). Por fim, não obstante o indivíduo venha a superar a relutância dirigida à satisfação do autointeresse, o pleno reconhecimento exigiria, em terceiro lugar, capacidades reflexivas para compreender e experimentar os benefícios do mútuo respeito (Ikäheimo, 2015). Logo, além da receptividade moral, a pessoa deve ter consciência da manutenção de sua condição de suficiência, para transpor a relutância, e dos ganhos decorrentes de um ambiente de reconhecimento irrestrito.

Por isso, além dos casos de insensibilidade moral, a relutância em detrimento da independência do outro e o descrédito no potencial emancipatório de um ambiente de reconhecimento incondicional são as principais causas da omissão e da inércia das pessoas quando testemunham falas hostis, reafirmando suas incapacidades e a percepção de irresponsabilidade moral pela opressão e pela discriminação contra minorias vulneráveis.

Essa explicação etiológica, de todo modo, ainda permanece demasiadamente limitada. Ao estabelecer uma concepção antropológica puramente individualista e alicerçada na psicanálise, Honneth se equivoca e presume que os indivíduos agirão, necessariamente e continuamente, de acordo com os próprios juízos caso consigam superar o esquecimento do reconhecimento antecedente. Sem embargo, é preciso transpor o cenário diádico preponderante nas análises honnethianas, abstraído do mundo e imaginado com a participação de apenas dois sujeitos, pois o padrão coletivo, as normas, valores e representações sociais são prevaletentes em interações multilaterais, e podem ser favoráveis a apenas uma parcela do corpo social, independentemente da aptidão de alguns indivíduos atuarem de modo engajado e crítico, diariamente, em relação ao mundo que o cerca.

6.4 A DETERIORAÇÃO ESTRUTURAL DA TEIA DE RECONHECIMENTO E SEU RESPALDO HISTÓRICO-ESTRUTURAL

As causas precedentes revelam fatores aptos a levar à negação do reconhecimento em nível individual e, por consequência, à prática acrítica de discursos de conteúdo discriminatório. Destarte, a pessoa pode até ter ciência da igual condição normativa do outro, da necessidade ou do dever de reconhecê-lo, mas pode perpetuar, ainda assim, o ato ofensivo, ou omitir-se a fim de não conceder o cuidado devido ao seu parceiro social. O falso reconhecimento ou sua negação partem, à primeira vista, de causas psicológicas, ou seja, de

gatilhos inibidores do comportamento de respeito integrados às estruturas mentais e psíquicas de cada pessoa.

As ocorrências mais típicas do falso reconhecimento estariam relacionadas a fenômenos emocionais, como à vergonha, ao medo e ao primado do autointeresse. Em tais circunstâncias, omite-se o reconhecimento em virtude do constrangimento de admitir eventual dependência em relação a outro sujeito; nega-lhe o melhor tratamento pelo receio de ampliar os riscos ou as ameaças diante de um cenário de instabilidade social; ou, de forma consciente, opta-se por sacrificar os interesses do grupo não reconhecido para assegurar a continuidade de privilégios próprios. Há, em todas essas hipóteses, uma experiência ambivalente, pois retratam a contínua agregação de afetos conflitantes articuladas por um sujeito em relação a outro, reduzindo-o a seu objeto (Thompson; Hoggett, 2016).

Mesmo assim, tais razões não seriam suficientes para explicar as causas (etiologia) e o processo de desenvolvimento (patogênese) dos comportamentos discriminatórios. Os elementos psicológicos devem ser avaliados paralelamente às lacunas do reconhecimento, ou melhor, às “disparidades de valor e de pertencimento cultural entre grupos numa sociedade”. (Lamont, 2018, p. 419, t.n.).

Considera-se, nessa avaliação complementar, os impactos das diferenças de classes e de status imperantes socialmente, e suas implicações na privação de direitos e no desprezo. Afinal, quando uma sociedade tradicional de estamentos, como a vivida no período medieval e feudal, se transmuta em uma sociedade capitalista de classes, há uma alteração substantiva do tecido moral da sociedade e de seus valores partilhados, das hierarquias de prestígio, do componente ético de grupos e da possibilidade de conformação das identidades. Há, portanto, uma modificação da lógica de distribuição do respeito e no tratamento dos interlocutores sociais de acordo com as posições ocupadas nas relações de mercado e os vínculos de pertencimento a coletividades sociais específicas (Kulas, 2023).

O acesso à educação, ao padrão material e à sensação de bem-estar pode ter sido ampliado para alguns indivíduos e grupos, mas tal fato não assegurou, necessariamente, a percepção de pleno gozo do respeito e prestígio social. Kulas (2023), por exemplo, toma como base a transformação sistêmica vivida, após 1989, pela Polônia, e constata, apesar disso, a sensação de negligência, de desrespeito e de desprezo de parte substantiva da população em relação às autoridades, e sua ânsia por mais respeito, em particular, por migrantes, mulheres e membros da comunidade LGBTQIA+.

Além da desigualdade econômica, as percepções de falta de reconhecimento surgem da disparidade cultural e de padrões de racialização, estigmatização, padronização e

racionalização. A desigualdade potencializa um quadro generalizado de lacunas de reconhecimento, entendidas como um ciclo contínuo qualificado pela falta de respeito mutuamente reforçado pelo desprezo social, sentido pelos indivíduos em comparação com outros sujeitos, pela disparidade de status e resultante de um distanciamento instalado e reiterado socialmente (Kulas, 2023)¹⁸⁸. Em termos simples, as diferentes vivências de falta de reconhecimento, desprezo e desrespeito reforçam-se reciprocamente¹⁸⁹, e resultam, combinados com as desigualdades de posição social, o afastamento entre os indivíduos e as estruturas sociais de diferenciação, conforme as condições econômicas, os direitos e o capital cultural gozado por cada grupo.

Não obstante seja fácil, abstratamente, qualquer indivíduo afirmar que o respeito deva ser assegurado a todos, independentemente de sua origem ou qualquer outro critério, essas mesmas pessoas não assumem a mesma posição quando decidem, concretamente, controvérsias sociais tendo em vista as relações de pertença a um grupo e os estigmas por eles suportados. Ordinariamente, por exemplo, é fácil que alguém defenda o direito de qualquer pessoa conduzir sua vida e vivê-la plenamente, mas é provável que essa mesma pessoa defenda a moralidade de uma forma de vida específica. Assim, quando é confrontado com o perfil social de determinados grupos minoritários, é possível que essa pessoa rejeite a integração social de outros modelos ou padrões existenciais que fogem à perspectiva hegemônica (Kulas, 2023). Por um viés sociológico, “o respeito mútuo está inscrito nas relações sociais e afeta os papéis, as atitudes e as expectativas interligadas a essas relações. As pessoas podem sentir que são desconsideradas, mas não aprendem a distinguir entre os diferentes tipos de déficit de respeito” (Kulas, 2023, p. 130, t.n.). Em termos simples, o

¹⁸⁸As sociedades capitalistas são caracterizadas por diferentes formas de desigualdade e injustiça que surgem da sua economia, do seu sistema jurídico e da sua cultura. O desrespeito relacional, que se baseia na falta de respeito por outras pessoas ou grupos, resulta do primeiro ou do segundo. As pessoas bem-sucedidas e produtivas não veem a injustiça do mercado de trabalho e da ordem jurídica. A desigualdade econômica traduz-se em estatuto e apoia uma lacuna de reconhecimento. [...] Portanto, uma lacuna de reconhecimento pode referir-se a más condições econômicas, privação de direitos ou a ser desprezado ou denegrido (por um estilo de vida, profissão, nível de educação, etc.). Por outras palavras, uma lacuna de reconhecimento é uma forma de desigualdade e/ou injustiça baseada em diferenças entre classes e estatutos. Surge quando as pessoas se sentem privadas de direitos (desrespeitadas) e/ou desprezadas (denegridas) devido à sua situação material e cultural. Uma lacuna, assim definida, refere-se a recursos materiais, direitos e padrões culturais de valor, ou seja, respeito. As lacunas são sentidas pelos indivíduos, mas também dizem respeito a grupos sociais e, finalmente, traduzem-se em roteiros culturais que legitimam o status quo (Kulas, 2023, p. 122, t.n.).

¹⁸⁹Para Reeves (2018, p. 12, t.n.), as condições materiais possuem forte influência na compreensão da degradação ou do desrespeito moral, pois ser pobre resulta, com maior possibilidade, numa condição de desprezo e despeito. De uma forma simples, “Aqueles que são economicamente produtivos e bem-sucedidos, muitas vezes, não veem um mercado de trabalho falido, que, afinal de contas, continua a funcionar para eles. Eles veem pessoas quebradas, fazendo escolhas erradas, que são menos dignas de respeito. Ou podem simplesmente não conseguir imaginar-se no seu lugar. A lacuna econômica torna-se uma lacuna de empatia e esta última se torna uma lacuna de respeito”.

respeito é uma garantia individual que pode ser facilmente desprezada quando os estigmas de grupo são trazidos à análise pelos agentes sociais.

Assim, transcendendo a mera leitura psicologizante das relações sociais, as lacunas de reconhecimento sugerem a existência de causas mais profundas, de caráter estrutural e histórico, ao preconceito e aos atos de discriminação, além de sua reprodução cíclica e continuada. Seguindo a tradição dos pensadores da Teoria Crítica, seria possível cogitar uma conexão causal com o capitalismo, visto que esse sistema teria proporcionado circunstâncias patológicas e uma deformação da racionalidade social. De Horkheimer a Habermas, “o processo de racionalização social foi interrompido ou enviesado, através da estrutura social que é exclusiva do capitalismo, de uma forma que torna inevitáveis as patologias que acompanham a perda de um universal racional” (Honneth, 2009b, p. 42).

A estrutura capitalista teria sido responsável por incapacitar as sociedades de manifestar seu potencial racional inerente às instituições, práticas e comportamentos quotidianos. Haveria sido constituída uma forma limitada de racionalidade que, conforme pode-se inferir da obra de Luckács, conduz uma indiferença aos outros seres humanos e os leva a serem percebidos tão somente em harmonia com os interesses próprios. Logo, “a forma como as relações sociais são organizadas no capitalismo impede que os princípios racionais que já estão disponíveis de acordo com a possibilidade cognitiva sejam aplicados na práxis da vida” (Honneth, 2009b, p. 43). Os discursos de conteúdo discriminatório, deste modo, apenas reproduzem uma diretriz interacional naturalizada ou mesmo incitada pelos arranjos institucionais políticos e econômicos do capitalismo.

A sociedade capitalista conjuga diversos padrões de ação social com base em uma racionalidade predominantemente instrumental, e essa forma de comportamento expande-se com as possibilidades de dominação e exploração próprias de ordens discriminatórias, sob diversos fatores, a depender do antepassado histórico. Em verdade, “nas sociedades capitalistas, as atitudes ou orientações mais recompensadas com o sucesso social são aquelas cuja fixação nas vantagens individuais exige associações meramente estratégicas consigo mesmo e com outros sujeitos” (Honneth, 2009b, p. 44, t.n.). Por isso, o capitalismo seria o ambiente institucional perfeito para uma forma de vida e cultura reificante e de desrespeito. Haveria algo mais no arranjo capitalista potencializador e disseminador de práticas de menosprezo, inclusive dos conteúdos de discursos de conteúdo discriminatório?

Honneth não revela uma correlação tão estreita, mas Nancy Fraser acredita que as raízes são mais profundas. Para a filósofa, quando as pessoas não gozam da posição social adequada, os grupos sociais tendem a ter motivos para não reconhecer os outros membros

comunitários como participantes em pé de igualdade. A superação das desigualdades de status seria o primeiro passo para viabilizar a paridade de participação. A desigualdade de posições sociais, associada às pretensões de acumulação estratégica de capital, pode induzir e instigar comportamentos de dominação (Fraser, 2023).

Outrossim, a opressão racional e sexista está profundamente enraizada no capitalismo, tanto pelo aspecto estrutural como também pelo viés histórico, e esse fato pode ser facilmente percebido, por exemplo, com a exploração escravista em grandes plantações dos séculos XVII ao XIX, ou no capitalismo industrializado no século XX (Fraser, 2023). Dentre tantas formas de caracterizar o capitalismo, a exploração e a expropriação tornaram-se os processos elementares para a acumulação de capital nesse sistema econômico, e para a conformação das injustiças.

Enquanto sistema de exploração, o capitalismo sustenta a falsa relação de troca entre equivalentes, pois os donos dos meios de produção asseguram a sobrevivência dos trabalhadores tendo em conta a troca de sua força de trabalho por salários. Nessa dinâmica, estes mesmos trabalhadores não possuem nenhum direito sobre o valor gerado por seu trabalho, e o capitalista, por outro lado, apropria-se desse valor¹⁹⁰. Uma análise imediatista poderia afirmar, à primeira vista, a inexistência de qualquer indício de opressão racial ou sugerir que, caso verificado um arranjo opressivo, a natureza contingente de sua ocorrência (Fraser, 2023).

A avaliação de Lukács, por exemplo, omite formas brutais de desumanização ao limitar sua explicação sociológica apenas aos sistemas de troca de mercadorias no capitalismo. A etiologia social, em seu pensamento, resta prejudicada pela incapacidade de correlacionar ocorrências evidentes de negação da humanidade das pessoas, como observado durante os períodos de escravidão, ao reduzir o processo de reificação à assimilação de uma consciência equivalente à circulação de mercadorias. Talvez, se tivesse considerado o fundo exploratório e expropriatório, a opressão seletiva deixaria de ser contingente em sua teoria e passaria, ao lado da reificação, a ser um processo efetivamente estrutural e cultural.

A avaliação analítica e isolada do fenômeno da exploração ignora processos auxiliares essenciais a sua concretização: (i) a acumulação do capital também se dá com base na participação do indivíduo “não livre, dependente e não assalariado”, isto é, na força de

¹⁹⁰Assim explica Fraser (2023, p. 61, t.n.): “O cerne do sistema, para Marx, é a exploração, vista como uma relação entre duas classes: por um lado, os capitalistas que possuem os meios de produção da sociedade e se apropriam do seu excedente; por outro lado, os produtores livres, mas sem propriedade, que devem vender a sua força de trabalho aos poucos para poderem viver. O capitalismo, na opinião de Marx, não é uma mera economia, mas um sistema social de dominação de classe, centrado na exploração do trabalho livre pelo capital na produção de mercadorias.”

trabalho expropriada em formas de dominação não mediadas por um contrato laboral remunerado e, nesse sentido, fora da relação ordinária de exploração (Fraser, 2023); (ii) complementarmente, as ordens políticas corroboram esse sistema lastreado na exploração e na expropriação, pois atribuem a alguns indivíduos a condição de cidadãos e de trabalhadores livres, enquanto outros são reduzidos a um status inferior, “por exemplo, os escravos convertidos em bens, trabalhadores forçados, súditos colonizados, membros ‘nativos’ de ‘nações dependentes no âmbito nacional’, os peões da dívida, os ‘ilegais’ e os delinquentes convictos (Fraser, 2023, p. 62, t.n.).

Mulheres, grupos racializados, imigrantes e outras minorias, quando não ocupantes da condição de trabalhadores de menor importância frente ao status de outros trabalhadores explorados, são expropriados no exercício de atividades não remuneradas, mas igualmente contribuintes à acumulação de riquezas e de capital. A prática, a assimilação e a naturalização do conteúdo discriminatório de inúmeros discursos seriam uma manifestação do pêndulo da exploração e da expropriação.

A íntima relação entre a sujeição política e o trabalho dependente ficam cristalinos quando o capitalismo é interpretado pela ótica da expropriação, notadamente pela expansão da abrangência e das conquistas das “metrópoles” em relação à realidade do mundo periférico. Por uma abordagem global, reforça Fraser (2023, p. 63, t.n.), “por baixo das subtilezas superficiais do consentimento e do contrato escondem-se a violência brutal e o roubo indisfarçável”. Nesse caso, a racialização também não é apenas contingente, pois a expropriação dos povos subjugados passa a sustentar a exploração dos trabalhadores livres e “a sujeição daqueles que o capital expropria é uma condição (oculta) de possibilidade para a liberdade daqueles que ele explora” (Fraser, 2023, p. 63, t.n.).

A expropriação passa a ser, por essa ótica, todo tipo de acumulação instrumentalizada por meios distintos da exploração. Há a retirada e o apoderamento, velado ou explícito¹⁹¹, dos recursos humanos e naturais em favor de processos de expansão da acumulação do capital. A expropriação não é mais o mero arrebatamento violento, o furto ou o roubo dos povos marginalizados, mas um movimento de apossamento, de confisco e de recrutamento direcionado à acumulação de riquezas por certos grupos. Alguns expropriados

¹⁹¹A expropriação explícita pode ser ilustrada pela escravidão e outros processos de incontestada dominação e violência contra os povos da África e das Américas. De modo encoberto, na atualidade, a expropriação pode se dar por relações negociais, por exemplo, empréstimos predatórios e por execuções hipotecárias (Fraser, 2023).

passarão à condição de explorados, enquanto outros serão alijados socialmente e utilizados a depender das “novas” demandas sociais¹⁹² (Fraser, 2023).

Os explorados ocupam a condição de trabalhadores, são cidadãos e titulares de direitos, gozam da tutela estatal e podem dispor, livremente, de sua força de trabalho. Os expropriados são dependentes, desamparados da proteção pública e abandonados à própria sorte. Pelo critério econômico, os explorados recebem uma contraprestação, embora percam o excedente gerado por seu trabalho, já os expropriados sofrem a retirada de qualquer potencial produtivo sem qualquer retribuição. Pelo parâmetro político, os explorados conservam um status de sujeito de direitos e são livres, enquanto os expropriados são apenas seres dependentes e subordinados no meio social, quando não são totalmente descartáveis. Coincidentemente, “são populações muito racializadas, sem proteção política na sociedade capitalista e consideradas inerentemente expropriáveis” (Fraser; Jaeggi, 2020, ps. 74).

Os sujeitos expropriados podem ser comunidades rurais ou indígenas na periferia capitalista – ou membros de grupos sujeitos ou subordinados no centro capitalista. Uma vez expropriados, estes grupos podem acabar como proletários explorados, se tiverem sorte, ou – se a fortuna não lhes sorrir – como indigentes, habitantes de bairros degradados, meeiros, “nativos” ou escravos, sujeitos de expropriação contínua fora do contrato salarial. Os bens confiscados podem ser trabalho, terra, animais, ferramentas ou depósitos minerais ou energéticos – mas também seres humanos, as suas capacidades sexuais e reprodutivas, os seus filhos e órgãos corporais (Fraser, 2023, p. 64, t.n.).

Enquanto no passado a expropriação se dava pela escravidão, pela anexação de terras, pelo trabalho forçado, pelo rapto de criança e pela violação reiterada dos interesses de povos e minorias, na modernidade esse mesmo processo assume novas roupagens com o trabalho prisional, o tráfico sexual transnacional, a apropriação de terras por empresas e a higienização das ruas contra os pobres improdutivos, todos ligados, em alguma medida, à opressão racial, étnica, sexista ou econômica (Fraser, 2023).

Ao resgatar o processo de expropriação no plano de fundo histórico do capitalismo, revela-se também as estruturas de opressão e de hierarquização constituídas com base no critério racial, na divisão de gênero e nas aspirações imperialistas. Obviamente, isso não significa que tão somente mulheres e grupos racializados são expropriados, pois ainda hoje coletividades brancas não recebem salários-mínimos para compensar os custos da reprodução

¹⁹²“Expropriação é acumulação por outros meios. Enquanto a exploração transfere valor para o capital sob o disfarce da livre troca contratual, a expropriação dispensa todas essas sutilezas em favor de um bruto confisco [...] As duas ‘ex’ são igualmente indispensáveis à acumulação de capital, e a primeira depende da segunda, de modo que não se pode ter exploração sem expropriação” (Fraser; Jaeggi, 2020, ps. 74).

social da desigualdade. Ainda assim, “os fardos da expropriação ainda recaem de maneira desproporcional sobre as pessoas não brancas, que permanecem muito mais propensas a pobreza, desabrigo, doença, violência, encarceramento e predação pelo capital e pelo Estado” (Fraser; Jaeggi, 2020, ps. 191). A mesma lógica pode ser aplicada às mulheres, pois as possuidoras desse gênero estão mais propensas a assumir as responsabilidades do cuidado primário e doméstico não remunerado, acabam por chefiar famílias sozinhas e são obrigadas a cumprir jornada dupla, mesmo quando possuem companheiros.

Por definição, um sistema dedicado à expansão ilimitada e à apropriação privada da mais-valia dá aos proprietários do capital um interesse profundo em confiscar o trabalho e os meios de produção das populações sujeitas. A expropriação aumenta os seus lucros ao reduzir os custos de produção de duas formas: por um lado, fornecendo insumos baratos, como energia e matérias-primas; e, por outro lado, fornecendo meios de subsistência de baixo custo, como alimentos e têxteis, que lhes permitem pagar salários mais baixos. Assim, ao confiscar recursos e capacidades de sujeitos não-livres ou dependentes, os capitalistas podem explorar de forma mais lucrativa os trabalhadores (duplamente) livres. Deste modo, os dois ex-namorados – exploração e expropriação - estão interligados (Fraser, 2023, p. 65, t.n.)

A persistência do critério do gênero e da raça não apenas revela a reprodução histórica da desigualdade social, mas assinala áreas sensíveis à animosidade em períodos de crise. Segundo Fraser, “quando séculos de estigma e violação se encontram com a necessidade voraz do capital de sujeitos para explorar e expropriar, o resultado é intensa insegurança e paranoia – portanto, uma disputa desesperada por segurança –, bem como racismo e sexismo exacerbados” (Fraser; Jaeggi, 2020, ps. 192).

As formas de opressão e dominação não são apenas funcionalmente favoráveis à acumulação de capital, mas também são fatores potenciais de tensão, crise, luta social e reivindicações sem cunho econômico. Nesse sentido, a depender da conjuntura histórica, podem ser obstáculos à continuidade de processo de acumulação de capital. Há, por conseqüente, uma preponderância do fator histórico, pois “tudo depende do regime de acumulação em vigência, de como e onde suas fronteiras constitutivas foram desenhadas, da medida em que sua matriz institucional se desmantela e alternativas são exploradas” (Fraser; Jaeggi, 2020, ps. 187).

A dominação e a opressão étnica, o sexismo e outras formas de discriminação atuam, primitivamente, em consonância com a lógica instrumental própria do capitalismo, e são causadas e disseminadas pela expansão dos processos de expropriação e exploração. Todavia,

também servem à potencialização de movimentos sociais e à luta por transformações socioeconômicas, sendo agravados em cenários de estagnação ou crise do capitalismo.

Na atualidade, países europeus ainda necessitam de imigrantes para a realização de trabalhos rejeitados por seus nacionais. A escassez de mão de obra na Europa é um atrativo para os estrangeiros, sobretudo para os originários das antigas colônias. A precarização das relações de trabalho e os movimentos migratórios em busca de novas e melhores oportunidades de vida atualizam as formas de exploração e expropriação imperialista. Contudo, tem-se registrado um número cada vez mais de discriminação dos estrangeiros por europeus, pois os nacionais se sentem ameaçados com o aumento substancial de “forasteiros”. A ampliação das demandas por força de trabalho estrangeira a ser explorada, inerente à acumulação de capital, entra em confronto com os interesses de nacionais, e gera uma insegurança social por consequências das reações discriminatórias.

A expropriação e a exploração, na qualidade de mecanismos histórico-estruturais do capitalismo sinalizam o processo de difusão e de evolução das patologias discriminatórias a longo prazo, e servem de núcleo etiológico, na visão de Nancy Fraser, dos distúrbios de distribuição e reconhecimento. Em outros termos, Fraser estabelece uma tentativa de reconstrução das bases do sistema capitalista a ponto de justificar, ao menos parcialmente, as causas estruturais que facilitam a naturalização do desrespeito e do preconceito às minorias sociais. Honneth, entretanto, não comunga desta crítica mais radical, e tende a sustentar uma leitura mais moderada da contribuição patogênica do capitalismo.

Para o pensador alemão, com a expansão e modernização do capitalismo, a sociedade experimentou um processo de racionalização de suas estruturas sociais com a libertação dos indivíduos de laços e de papéis tradicionais, reforçado pela difusão de um ideal amplo de autonomia e individualismo. A partir de então, houve uma ampliação das possibilidades de conformação das próprias vidas, pois abandonou-se o rígido e linear encadeamento profissional e familiar e passou-se a ver a vida como uma oportunidade de experimentar variadas vivências na definição daquelas que seriam mais compatíveis com a própria personalidade e com as expectativas de autenticidade (Honneth, 2004; Hartmann; Honneth, 2006). Em suma, a conjuntura social passou a ser caracterizada por uma pluralização dos papéis, laços e estilos de vida, ao mesmo tempo que se intensificou a “tendência dos indivíduos de se tornarem cada vez mais solitários à medida que a rede de contatos sociais anônimos se expande” (Honneth, 2004, p. 465, t.n.).

Assim, na mesma medida que o individualismo assegurou a capacidade de planejamento e de decisão, consciente e responsável, das próprias vidas pelo indivíduo, houve

um aprofundamento do conformismo, das atitudes puramente egocêntricas¹⁹³ e da inaptidão de formar novos laços valiosos. A promessa de expansão qualitativa da liberdade, própria do capitalismo moderno, foi transformada numa ideologia de desinstitucionalização e resultou no “o aparecimento nos indivíduos de uma série de sintomas de vazio interior, de sentir-se supérfluo e de ausência de propósito” (Honneth, 2004, p. 467, t.n.). Em síntese, a transformação desregulamentada da ordem ideológica, cultural e produtiva gerou uma relação paradoxal em que o potencial emancipatório da autorrealização foi convertido em novas formas patológicas de sofrimento e de dominação¹⁹⁴.

[...] sob a influência do capitalismo em expansão, elementos de um vocabulário emancipatório ou de uma transformação das instituições sociais empreendida com intenção emancipatória perdem o seu conteúdo original e, assim, de formas complexas, promovem precisamente as lógicas de utilidade baseadas na utilidade da ação que deveriam conter (Hartmann; Honneth, 2006, p. 47, t.n.).

Logo, por mais atraentes que as explicações de Fraser possam ser, pois buscam a lógica estrutural do arranjo político-econômico do capitalismo moderno, Honneth tem propósitos mais moderados. Não pretende reconstruir um quadro categórico para justificar o desenvolvimento adequado e suficiente das sociedades, mas objetiva uma investigação mais pontual na revelação de “limitações morais subjacentes a diferentes níveis de interação social nesta mesma sociedade”, ou melhor, “visa apenas revelar os princípios normativos que estruturam, em grande medida, os processos de comunicação a partir de dentro” (Fraser; Honneth, 2006, p. 185, t.n.). Por isso, controvérsias relativas à exploração e às pactuações coercitivas não são tratadas como deficiências estruturais que só podem ser superadas com o fim do capitalismo, mas tais temas são observados como desafios a serem trabalhados e enfrentados para a concretização de outras promessas normativas vigentes no seio das sociedades de mercado, por exemplo, de constituição de condições de negociação, com equivalente status de igualdade, entre grupos que exploram e são explorados em defesa das pretensões de autorrealização veiculadas por todos os envolvimento. Ademais, a análise de

¹⁹³ Assim pontua Honneth (2004, p.469, t.n.): “Qualquer que tenha sido a estrutura real das causas sociais, parece indiscutível que, no espaço de apenas duas décadas, ocorreu uma acentuada individualização dos modos de vida: os membros das sociedades ocidentais foram compelidos, instados, ou encorajados, em prol do seu próprio futuro, para se colocarem no centro do seu próprio planejamento e prática de vida”.

¹⁹⁴ [...] as expectativas que os indivíduos formaram antes de começarem a interpretar suas próprias vidas como sendo um processo experimental de autodescoberta e agora recuam sobre elas como demandas vindas de fora, de modo que são explícitas ou implicitamente instadas a manter sempre abertas suas opções em relação às suas próprias decisões e objetivos. Este processo de inversão de ideais em compulsões e de expectativas em exigências gerou formas de descontentamento e sofrimento social que as sociedades ocidentais, ao longo de sua história, não conheceram anteriormente em grande escala (Honneth, 2004, p. 474, t.n.).

Fraser tende a justificar que a distribuição justa de recursos materiais seja um aspecto a ser priorizado, deixando o reconhecimento cultural para segundo plano, e realizável de forma dependente da redistribuição, o que parece inaceitável em face dos diversos movimentos sociais que reivindicam o combate imediato do preconceito e da discriminação em seu sentido mais amplo.

Mais recentemente, com a obra *Direito da Liberdade*, Honneth retoma a investigação quanto ao potencial de realização das práticas de reconhecimento no âmbito das sociedades de mercado, entendidas como arranjos compostos por instituições atuantes na coordenação e na troca de bens com na oferta e na procura. Para ele, a sociedade de mercado anuncia, em termos normativos, que todos seus integrantes poderão ter a “satisfação pacífica, não coagida e plena das suas necessidades através de trocas mútuas num mercado” e sustenta, principalmente, o potencial de atuação negocial e a pactuação entre indivíduos em posição de igualdade e libertos de qualquer coerção¹⁹⁵ (Curty; Honneth, 2020, p. 1340, t.n.). Esse compromisso normativo se coadunaria, em alguma medida, com a garantia de liberdade social, uma vez que os indivíduos poderiam compreender suas ações, de ordem econômica, como parte e condição necessária para a concretização dos objetivos dos outros participantes da mesma sociedade.

Apesar disso, essa análise não equivale a admitir, necessariamente, um potencial de plena realização de todo indivíduo na ordem capitalista. O capitalismo seria apenas uma forma específica de sociedade de mercado, atrelada à propriedade privada do capital, seja ele produtivo, financeiro e fundiário, com respectivas taxas de retorno. Assim, embora a análise permanecesse em aberto, neste cenário específico, as promessas normativas latentes em sociedades de mercados não seriam adequadamente realizadas na conjuntura peculiar do capitalismo (Curty; Honneth, 2020, p. 1340).

As transformações na esfera das relações pessoais permitiram, por exemplo, que os parceiros passassem a compartilhar uma posição mais igualitária e, no mesmo sentido, ampliassem as vivências de mútua cooperação para a concretização dos seus objetivos de vida com base no afeto recíproco. Entretanto, emergiram desafios próprios do mercado capitalista que, em movimento contrário, compeliram os indivíduos a adotar comportamentos centrados nos próprios interesses ou na estruturação planejada de suas carreiras em prejuízo do

¹⁹⁵ Nesse sentido, especifica Honneth: “As promessas normativas que o mercado de trabalho inclui implicitamente parecem-me relativamente óbvias: que cada pessoa capaz terá uma oportunidade justa de encontrar o tipo de trabalho adequado às suas próprias competências, que esta profissão lhe proporciona o rendimento económico necessário para viver uma vida ‘suficientemente boa’, definida em relação aos padrões culturais, e que a respectiva ocupação seja suficientemente complexa para ser entendida como uma contribuição para a divisão geral do trabalho” (Curty; Honneth, 2020, p. 1344, t.n).

engajamento afetivo requerido nas relações pessoais (Curty; Honneth, 2020, p. 1342). O obstáculo, nesse sentido, não estaria compreendido apenas na lógica de exploração ou expropriação patrocinada e reproduzida pelo capitalismo, mas pela difusão de regras econômicas de utilidade de forma irrestrita em outras esferas de reconhecimento, corrompendo o potencial de autorrealização em outras relações intersubjetivas.

Em oposição às propostas de abolição do mercado capitalismo, Honneth propõe uma “estratégia experimental”¹⁹⁶. Nesse sentido, não são propostas intervenções concretas e específicas para a renovação do capitalismo, mas delinea-se que cada esfera de reconhecimento deve ser limitada de tal forma que não crie papéis ou deveres a ponto de impactar o engajamento em outras esferas da sociedade. O “mercado, por exemplo, tem de ser regulado de tal forma que nos deixe tempo, motivação e criatividade suficientes para continuarmos a ser amigos valiosos, amantes ativos e membros da família suficientemente bons” (Curty; Honneth, 2020, p. 1343, t.n.). Para tanto, é indispensável a efetivação de outras condições que não se limitam a aspectos de natureza econômica, mas englobam a formação democrática acessível a todos, a priorização de um sistema de comunicação focado na disseminação de informações sobre assuntos relevantes, sob diferentes perspectivas, e no estímulo à participação ativa e cooperativa nas diversas questões sociais, conscientes de que todas as intervenções seriam tomadas sem um prazo certo e para um futuro a perder de vista (Curty; Honneth, 2020).

6.5 O OCULTAMENTO DO ÓDIO NOS PLEITOS DE LEGÍTIMA DEFESA DA HONRA: REVISITANDO A DECISÃO DA ADPF 779 – DF

A Constituição Federal Brasileira de 1988 consagrou, em seu art. 5.º, inciso XXXVIII, a plenitude de defesa e a soberania dos veredictos aos julgamentos, proferidos pelo rito procedimental do Tribunal do Júri, de crimes dolosos contra a vida, como o homicídio, o aborto, o infanticídio e o induzimento, auxílio ou instigação ao suicídio. Esse procedimento é caracterizado pela participação popular no conselho de sentença, responsável pela condenação ou absolvição do réu, após a produção de provas e os debates orais, entre a acusação e a defesa, em sessão pública.

Durante a primeira fase, denominada *judicium accusationes* ou sumário da culpa, o juiz togado é responsável por conduzir o procedimento e verificar se há elementos mínimos

¹⁹⁶ Gaël Curty chama a proposta de Honneth de “estratégia reformista”.

que comprovem a existência do crime e a autoria do acusado. Em termos simples, “no Estado Democrático de Direito, sob pena de se ter um constrangimento ilegal, não se pode colocar o indivíduo no banco dos réus quando não haja, por exemplo, o mínimo de elementos apontando que tenha ele praticado o fato, ou quando evidente a licitude de seu agir” (Avena, 2023, p. 802). Após a colheita de provas e a manifestação das partes, o juiz proferirá decisão admitindo ou não a acusação para posterior encaminhamento do réu a júri popular. Na hipótese de inexistir um lastro mínimo de provas para demonstrar a ocorrência do crime e de quem praticou, o juiz não poderá encaminhar o réu para a segunda fase de natureza popular. Por outro lado, caso entenda que o fato não ocorreu ou tenha certeza de que o réu não é autor ou participe do crime, o juiz poderá absolvê-lo sumariamente.

Na segunda fase do procedimento, chamado de *judicium causae*, o réu será submetido a julgamento popular, cuja sessão será presidida e conduzida pelo juiz togado. Após o sorteio e a observância do regramento previsto no CPP para a constituição do Conselho de Sentença, constituído por membros da comunidade, será realizada a sessão em plenário, com a retomada de elementos colhidos durante a instrução probatória, a oitiva de testemunhas, o interrogatório do réu e os debates entre o Ministério Público, responsável pela acusação, e o advogado do réu. A legislação obviamente trouxe algumas limitações, como, por exemplo, o disposto no art. 478 do CPP.

Finalizadas as diligências em plenário, os jurados serão submetidos à quesitação (art. 482 a 491 do CPP), isto é, serão formuladas questões sobre a existência do crime, sobre sua autoria e sobre a necessidade de absolvição do réu, a serem respondidas objetivamente, com sim ou não, por meio de cédulas, assegurado o sigilo do voto.

Em razão de alteração realizada no CPP, em 2008, foi incluído a esse momento do julgamento um quesito genérico através da pergunta “o jurado absolve o acusado?” (Brasil, 2008). Por meio dessa indagação, em tese, o jurado poderia absolver o réu com base em qualquer tese ventilada pela defesa, inclusive, em contrariedade às provas dos autos e por clemência, sem apresentar qualquer motivação. Diante desta abertura procedimental, surgiu a possibilidade de a defesa adotar o argumento da legítima defesa da honra.

Pela legítima defesa da honra, o acusado sustenta que o ato criminoso teria sido motivado por comportamento da própria vítima, que acabaria por lesar a honra do agressor. Por essa perspectiva, o réu passaria a imputar a agressão ou a morte à própria vítima, pois ela o teria humilhado e ofendido, por exemplo, em casos de infidelidade. Essa tese de defesa permitiria justificar, portanto, a tentativa de homicídio ou a morte de mulheres suspeitas de

traírem seus maridos, em casos de violência doméstica e feminicídio cometidos por seus parceiros conjugais¹⁹⁷.

A defesa, através dessa tese, poderia convencer os membros do corpo de jurados que a morte teria sido resultado da deslealdade da própria vítima, e, diante da soberania dos vereditos, o júri poderia absolver o réu, ainda que restasse comprovado que o acusado realmente praticou, intencionalmente, o crime de homicídio. Na perspectiva dos réus, esse argumento defensivo era legítimo, pois estava amparado pela garantia de plenitude de defesa consagrada pelo texto constitucional e poderia, ao menos retoricamente, justificar a exclusão da ilicitude do fato delituoso.

De toda forma, em março de 2021, o Plenário do Supremo Tribunal Federal referendou a decisão, de natureza provisória, proferida na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental n. 779 – DF para:

(i) firmar o entendimento de que a tese da legítima defesa da honra é inconstitucional, por contrariar os princípios constitucionais da dignidade da pessoa humana (art. 1º, III, da CF), da proteção à vida e da igualdade de gênero (art. 5º, *caput*, da CF); (ii) conferir interpretação conforme à Constituição aos arts. 23, inciso II, e 25, *caput* e parágrafo único, do Código Penal e ao art. 65 do Código de Processo Penal, de modo a excluir a legítima defesa da honra do âmbito do instituto da legítima defesa e, por consequência, (iii) obstar à defesa, à acusação, à autoridade policial e ao juízo que utilizem, direta ou indiretamente, a tese de legítima defesa da honra (ou qualquer argumento que induza à tese) nas fases pré-processual ou processual penais, bem como durante julgamento perante o tribunal do júri, sob pena de nulidade do ato e do julgamento, nos termos do voto do Relator. (Brasil, 2021a, p. 3)

A partir de então, qualquer parte processual estaria proibida de suscitar a referida tese, mesmo indiretamente, em qualquer momento, seja na investigação ou na fase processual, sob pena de gerar a nulidade do ato correlacionado, e, até mesmo, do julgamento do Tribunal do Júri.

Pela perspectiva exclusivamente jurídica, a controvérsia se concentra na tensão existente entre a plenitude de defesa e a soberania do júri, de um lado, e a dignidade humana e o dever de combate à discriminação, por outro. Em 2023, o Plenário da Corte Constitucional Brasileira resolveu em definitivo a contenda, e entendeu pela necessidade de rechaçar teses e recursos argumentativos contrários à dignidade da pessoa humana em razão, principalmente, do dever de tutelar a vida e a igualdade de gênero, visto que o “acolhimento da tese teria o

¹⁹⁷ O feminicídio é uma forma qualificada de homicídio em que o agente leva à morte uma mulher, por vezes sua esposa, namorada, filhas ou em outra relação de proximidade, por considerá-la inferior. Logo, é a morte motivada por uma suposta inferioridade de gênero.

potencial de estimular práticas violentas contra as mulheres ao exonerar seus perpetradores da devida sanção” (Brasil, 2023, p. 1-2). Ciente do risco estrutural e sistêmico, o STF declarou expressamente que:

3. A “legítima defesa da honra” não pode ser invocada como argumento inerente à plenitude de defesa própria do tribunal do júri, a qual não pode constituir instrumento de salvaguarda de práticas ilícitas. Devem prevalecer a dignidade da pessoa humana, a vedação de todas as formas de discriminação, o direito à igualdade e o direito à vida, tendo em vista os riscos elevados e sistêmicos decorrentes da naturalização, da tolerância e do incentivo à cultura da violência doméstica e do feminicídio.

[...]

5. É inaceitável, diante do sublime direito à vida e à dignidade da pessoa humana, que o acusado de feminicídio seja absolvido, na forma do art. 483, inciso III, § 2º, do Código de Processo Penal, com base na esdrúxula tese da “legítima defesa da honra”. Há de se exigir um controle mínimo do pronunciamento do tribunal do júri quando a decisão de absolvição se der por quesito genérico, de forma a avaliar, à luz dos atos processuais praticados em juízo, se a conclusão dos jurados se deu a partir de argumentação discriminatória, indigna, esdrúxula e inconstitucional referente ao uso da tese da legítima defesa da honra. (Brasil, 2023, p. 3).

Ao optar por esse entendimento, o Poder Judiciário reforçou institucionalmente os preceitos de reconhecimento na esfera do direito, sob as balizas da igualdade. Contudo, trata-se apenas de um mecanismo, ou talvez um atalho procedimental, a fim de evitar o acolhimento eventual do artifício defensivo, tendo em vista o preconceito e a desigualdade de gênero enraizados na estrutura social. A decisão não impede que, no plano fático, mulheres continuem a ser mortas devido à desconexão psicológica de agressores que acreditam no maior valor da própria honra em comparação com a vida de outra pessoa. Esse entendimento também não impede que membros do Conselho de Sentença continuem a votar pela absolvição de réus que tenham assassinado mulheres, conquanto a tese da legítima defesa da honra não seja exteriorizada, pois o sistema escolhido ainda permite a absolvição genérica e imotivada e os jurados podem, inconscientemente, utilizar dessa convicção social negativa para tomar sua decisão.

No plano da filosofia social, a controvérsia é emblemática. Se avaliada por um ponto de vista puramente moral, como proposto por Martha Nussbaum, o recurso à legítima defesa da honra estampa diferentes atributos da coisificação. A esposa eventualmente assassinada pelo marido, em decorrência do suposto comportamento de infidelidade, é reduzida à condição de coisa de propriedade do marido, como se este pudesse livremente usar, fruir e dispor de suas qualidades. Sua utilidade está condicionada à fidelidade conjugal, a ponto de justificar seu descarte caso surjam suspeitas no descumprimento do citado dever. Há, portanto,

uma instrumentalização da mulher no sentido de justificar sua violabilidade e até mesmo sua posterior substituição, pois ela se torna um objeto totalmente fungível pelo olhar de seu agressor. Ignora-se, ainda, todo sofrimento gerado pelo ambiente de violência doméstica, pela agressão e pelos atos empreendidos até o completo tolhimento de sua vida. Logo, nega-se a subjetividade da vítima como uma pessoa. Além disso, a morte da mulher permite seu silenciamento em absoluto¹⁹⁸; afinal, apenas a versão do agressor poderá ser explorada em detalhes na sessão pública de julgamento. Em suma, a violência motivada pelo desejo de tutelar a própria honra seria um típico exemplo, numa percepção puramente individualista, de um comportamento incompatível com a moral, como se fosse apenas um desvio isolado no desenvolvimento da socialidade daquele infrator.

Entretanto, quando submetido ao exame do paradigma do reconhecimento, esse comportamento revela uma prática patológica reificante, de contornos mais amplos. Quando se considera a sintomatologia, a convicção na legítima defesa da honra reforça a desigualdade de gênero e pode comprometer, no ambiente doméstico e público, o saudável desenvolvimento dos indivíduos. As mulheres, sejam esposas ou filhas, podem constituir uma autoconfiança deficiente, marcada pela insegurança e pela dependência. Ignora-se não só sua capacidade de agência, mas também se submetem a um estado de vigilância, e suas vidas aparentam valer menos que os bens jurídicos do grupo masculino. Além disso, a legitimação dessa convicção não é capaz de reforçar a autorrelação do agressor, como seu autorrespeito, pois da mesma forma que o marido pode, com base no gênero, valorar sua honra de forma superior à vida da esposa, um terceiro, com fundamento em outro fator de discriminação, como a raça, pode crer que sua honra vale mais que a vida do agressor negro. A dignidade da mulher, por uma óptica intersubjetiva, também é vulnerabilizada, porque inexistente um ambiente seguro e confiável para o exercício de suas faculdades existenciais, a linguagem passa a incorporar a cultura hegemônica de desprezo à vida feminina, disseminando-se o estereótipo da sujeição da mulher e dificultando a exteriorização de seus testemunhos na formação daquilo que é reconhecido como socialmente verdadeiro.

Quando se avalia a patogenia atrelada à legítima defesa da honra, vislumbram-se os riscos de reforço institucional de práticas de violência e de discriminação de gênero, caso esse argumento defensivo fosse legitimado pelo Poder Judiciário. Nesse sentido, a decisão da Corte Constitucional, à primeira vista, serviu de freio ou contrapeso à institucionalização dos

¹⁹⁸ “O assassinato da mulher é, então, o fim de uma rede de violações contra a mulher que tem seu início na forma como é produzida pelo discurso, ou seja, a violência se instaura no momento em que a mulher é apagada, anulada em seu direito como sujeito autônomo que fala por si” (Ramos, 2012, p. 62).

preconceitos alicerçados na diferença de gênero. De todo modo, o simples fato de, ainda hoje, se discutir a legitimidade e diante da possibilidade de acolhimento desta tese pelos jurados, pode-se cogitar a influência de convicções ideológicas discriminantes na atual sociedade brasileira. Obviamente, outras causas podem estar relacionadas ao risco de disseminação desse discurso alimentado pelo ódio, como, por exemplo, a desigualdade estrutural entre homens e mulheres em tantas áreas da vida social, inclusive econômica, e as falhas no processo de socialização do gênero e dos papéis sociais, ainda durante a infância.

A etiologia também pode complementar esse diagnóstico, pois experiências de violência durante o desenvolvimento da criança e a ausência de cuidado podem alimentar, sob a justificativa ontogenética, comportamentos contrários à integridade física e mental de outras pessoas na fase adulta. A deterioração da teia relacional de reconhecimento pode gerar no agressor o sentimento de propriedade sobre a esposa, diante de uma infidelidade; nos jurados, um senso de insensibilidade ao sofrimento da vítima e uma identificação com a reação desproporcional e de ódio do agressor. Da mesma forma que o ofensor deixa de reconhecer a humanidade da vítima, o jurado adota um comportamento de mera observação e de indiferença ao membro do grupo socialmente vulnerável. A admissibilidade da legítima defesa da honra deixa de ser um problema puramente moral, pois não é uma mera violação da norma moral de tratar o homem como um fim em si mesmo, mas sim um comportamento que integra uma práxis social distorcida e patológica.

7 MUITO ALÉM DA PROIBIÇÃO: MEDIDAS ANTIDISCRIMINATÓRIAS EM PROL DA LIBERDADE SOCIAL E DA DEMOCRACIA COOPERATIVA

A investigação das experiências de desrespeito, das fontes sociais e dos mecanismos de difusão dos atos discursivos de discriminação proporciona apenas uma análise parcial relativa ao fenômeno patológico do preconceito. É essencial à construção satisfatória de um diagnóstico estabelecer um esboço prospectivo de pilares capazes de sustentar uma teoria antidiscriminatória da democracia.

Ao longo da investigação, recorreu-se a diferentes obras de Axel Honneth na tentativa de identificar elementos que permitissem uma análise mais completa da patologia social do discurso de ódio. Contudo, é indispensável ressaltar que o pensamento honnethiano passou por grandes mudanças desde a obra *Luta pelo Reconhecimento*, ao avançar do tempo. O presente capítulo recorre, preponderantemente, à obra *Direito da Liberdade* que marca sua fase madura e está concentrada no impacto das instituições sociais à autorrealização. À medida que as obras anteriores estavam alicerçadas em elementos de sua antropologia filosófica e na busca por condições de uma concepção formal de eticidade, a obra *Direito da Liberdade* recorre à noção de liberdade social e a seu impacto na efetivação institucional do reconhecimento¹⁹⁹.

Posto isso, o presente capítulo é dedicado à apresentação dos fundamentos da teoria da democracia cooperativa²⁰⁰ de Honneth e à identificação de medidas terapêuticas para a revitalização das práticas sociais em prol de uma conjuntura antidiscriminatória. Na primeira seção, são retomadas as três dimensões da liberdade, segundo Honneth, e sua compatibilidade com o refreamento institucional dos discursos de conteúdo discriminatório. Em seguida,

¹⁹⁹ Essa mudança pode ser interpretada de diferentes formas. Por um lado, a mudança metodológica pode representar uma superação de alicerces teóricos anteriores, como a concepção formal de vida boa e um redimensionamento das esferas do reconhecimento. Por outro ângulo, como explica Schafer (2018, p. 425, t.n.), representa a retomada do significado social em sua teoria, deixando-se de lado especulações apenas psíquicas, como aquelas derivadas do reconhecimento antecedente, e concentrando-se em elementos institucionais, visto que “a ideia de liberdade social é definida por formas institucionalizadas de reconhecimento mútuo e, assim, fica muito mais claro porque as patologias que ameaçam a liberdade social são necessariamente sociais, em oposição a uma origem meramente psicológica”.

²⁰⁰ A utilização da expressão “democracia cooperativa” pode gerar controvérsias, visto que outras teorias de democracia enfatizam, em alguma medida, a ideia de cooperação. Honneth não atribui à sua proposta, expressamente, essa denominação, mas seus textos ressalvam essa característica nuclear. No capítulo 11 da obra *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, Honneth destaca a influência de John Dewey como uma terceira via para a estruturação da ordem democrática e qualifica essa perspectiva como um “modelo de democracia cooperativa” (model of cooperative democracy). O autor alemão, entretanto, não assimila a mera noção de cooperação comunicativa, deliberativa ou política, mas projeta uma concepção substantiva de cooperação social, ou melhor, de democracia como estilo de vida para todo cidadão.

apresenta-se a concepção honnethiana de democracia cooperativa, influenciada particularmente por John Dewey, e seu compromisso com práticas de reconhecimento.

Por último, são ponderadas alternativas estratégicas à superação do preconceito social arraigado nas instituições, por exemplo, com a regulamentação ou a criminalização das falas fundadas no preconceito, com a disseminação pública de dados antagônicos a estereótipos negativos e às convicções discriminatórias, com o encorajamento da imaginação narrativa sugerido por Martha Nussbaum, conjugado ao ideal honnethiano de educação para a democracia, e o estímulo de virtudes epistêmicas proposto por Miranda Fricker.

7.1 DIMENSÕES DA LIBERDADE E A TOLERÂNCIA AO PRECONCEITO: A GARANTIA INSTITUCIONAL DE RECONHECIMENTO AMEAÇA O LIVRE AGIR?

Ao longo de sua obra, Honneth reforça a essencialidade e a utilidade do pleno reconhecimento, não só pelos seus efeitos individuais, mas também por seu reflexo coletivo. Conceder a mesma autoridade normativa aos parceiros sociais e respeitar sua personalidade, com a rejeição de atos de desprezo e de humilhação, gera condições à plena realização da vida ética almejada por cada pessoa. O grande desafio de tal concepção seria, em tese, manter um espaço de liberdade de escolha e de expressão, visto que discursos de conteúdo discriminatório poderiam ser uma iniciativa legítima, instrumentalizada pelos cidadãos no espaço deliberativo público, em defesa de visões particularizadas de mundo.

A exigência de reconhecimento seria, teoricamente, um empecilho para seguir os imperativos norteadores do próprio bem viver e um elemento restritivo da responsabilidade pessoal pela própria vida. Pior do que isso, defender ou estimular uma postura de reconhecimento positivo é minar o espaço de independência ética de cada um e intervir, arbitrariamente, em sua esfera existencial. Uma vida valiosa só pode ser experimentada com independência, quando cada um puder se enxergar como autor da própria história, e o suposto valor atribuído ao reconhecimento minaria esse âmbito individual intangível. As pessoas, por essa interpretação, devem ter o direito de expressar, publicamente, sua convicção de hostilidade, e participar do dimensionamento da conjuntura moral de determinada sociedade.

Segundo Dworkin (2014), a identidade pessoal não é apenas conformada pelos gostos do indivíduo, mas por aquilo que ele reconhece como admirável e apropriado para se viver. Diante do valor objetivo da vida humana e da necessidade de conformá-la aos referenciais relevantes à própria existência, o indivíduo deve ter a possibilidade de seguir o trajeto que corresponda a tais elementos norteadores. A criação de limites de conteúdo ao

direito de liberdade de expressão impede que os indivíduos apresentem as convicções mais relevantes aos grupos aos quais pertençam e, por consequência, vulnerabiliza a possibilidade de adoção dos valores elementares ao exercício de sua independência ética²⁰¹.

Pelo prisma político, as restrições à liberdade de expressão em virtude do conteúdo discriminatório de determinados discursos públicos também seriam questionáveis, pois a comunidade política estaria ignorando e deixando de respeitar o status de igualdade e de liberdade de todo cidadão dentro da conjuntura política. Ninguém gozaria de um especial status político a ponto de ser imune às ofensas e aos insultos, nem mesmo por motivos religiosos. Conforme Dworkin (2013, p. 117): “declarar que as pessoas têm direito, em princípio, ao livre exercício de suas profundas convicções sobre a vida e suas responsabilidades, deriva de uma crença em deus ou não, e que o governo deve permanecer neutro na política e nas despesas para todas essas convicções”. Inclusive, na leitura dworkiniana, um indivíduo não pode ser levado a uma posição de desvantagem para garantir um ganho ou benefícios aos demais, pois não lhe deve ser dispensado um tratamento que negue a relevância e o valor intrínseco da própria vida. No contexto democrático, a exigência de igual respeito e consideração impõe que todos possam expressar suas convicções e serem ouvidos, por mais desprezíveis que possam ser, visto que “o poder político não é uma questão do impacto, mas sim de influência, entendida como meu poder final de afetar as decisões políticas, tomando meu poder de afetar a opinião dos outros” (Dworkin, 2019, p. 32, t.n.). Dworkin (2019) complementa e lembra que, da mesma conforma que alguém não pode ser impedido de votar em virtude do caráter repugnante de suas opiniões, o cidadão não pode ser silenciado nem impedido de exercer seu direito de falar, escrever ou de se manifestar em qualquer meio de comunicação, como no rádio e na televisão, pelo simples fato de sua convicção ser ofensiva aos outros cidadãos. O caráter difamatório não pode impedir de determinada crença também ser levada ao debate e considerada no ambiente político, visto que o autogoverno democrático é legitimado pela autoridade de todos atingidos e não apenas da maioria vencedora. A “tolerância com a intolerância é feita em nome do direito à liberdade

²⁰¹ A noção de independência ética está diretamente relacionada à conservação da dignidade humana. A dignidade está alicerçada no valor objetivo da vida humana e na responsabilidade pessoal dos indivíduos desenvolverem suas potencialidades, refletindo-se assim o binômio igualdade-liberdade. Como salienta Barbosa e Costa (2016, p. 308): “[...] a dignidade possui duas vozes conectadas: uma voz passiva e uma voz ativa. A voz ativa é a dignidade que nós exigimos que os outros tenham para conosco, pressupondo-se também que ‘[...] as pessoas se importam e devem importar-se com sua própria dignidade’. Por outro lado, a voz passiva é a dignidade que os outros requerem que tenhamos com eles. Logo, a concepção de dignidade dworkiniana exige que o outro seja tratado com dignidade, na mesma medida em que eu também exijo ser tratado”.

de expressão e da legitimidade democrática” (Consani, 2015, p. 191). Em suma, impedir a manifestação ou mesmo interferir na adesão a crenças potencialmente preconceituosas seria uma violação à liberdade negativa e ao direito de cada um ser a autoridade sob si mesmo. Portanto, como fica o direito à liberdade com o acolhimento do dever de reconhecimento? Essa ameaça à liberdade poderia, realmente, ser considerada justa?

A legitimidade do ideal moderno de justiça é condicionada à manutenção da autonomia e da liberdade, pois esses preceitos constituem um aspecto normativo elementar de todas as acepções de sociedade justa. “De Tomás de Aquino, passando por Grotius e Hobbes até Locke e Rousseau, percorreu-se o caminho árduo e conflituoso em que, paulatinamente, a autodeterminação individual fez-se ponto de referência de todas as representações de justiça” (Honneth, 2016, ps. 388). Obviamente, a acepção de liberdade também é alterada a depender do conceito de justiça, e, quanto maior é a ênfase na esfera da autodeterminação, maiores serão as exigências para a conservação da autonomia e o combate das interferências externas.

Em face de formulações díspares, provavelmente a diferenciação entre a liberdade positiva e negativa traçada por Isaiah Berlin tornou-se a mais conhecida. A liberdade negativa, assemelhada à tradição liberal de John Stuart Mill, sustenta uma condição de imunidade contra as ingerências e as intromissões alheias. Aliás, “alguém é livre na medida em que nenhum outro homem ou nenhum outro grupo de homens interfere nas atividades desse alguém. A liberdade política nesse sentido é simplesmente a área em que um homem pode agir sem sofrer a obstrução de outros”. (Berlin, 1981, p. 136). Ser livre é não ser coagido, forçado ou cerceado em suas alternativas decisórias²⁰². A liberdade positiva, no que lhe concerne, corresponde a um estado de autogoverno e autocontrole, equivalente à noção clássica de autonomia. Originado “no desejo do indivíduo de ser seu próprio amo e senhor” (Berlin, 1981, p. 142). Por consequente, o indivíduo passa a ser livre para algo e não livre de algo.

Na visão hodierna, equivocadamente, a liberdade individual convergiu para a falsa ideia de que toda pessoa deve buscar escolher, sem qualquer obstáculo, seus objetivos individuais, pois depender do outro é uma ameaça à própria realização (Nyblom, 2023). Com o individualismo disseminado no século XX, “ser livre significa poder realizar todos os objetivos de vida egocêntricos que forem compatíveis a liberdade de seus cidadãos” (Honneth, 2016, ps 526).

²⁰² Não se trata, obviamente, de uma noção de liberdade criada por Berlin. Hobbes, por exemplo, já defendia uma forma elementar de liberdade natural do homem caracterizada pela ausência de resistências externas (Honneth, 2016).

A liberdade negativa, sob o norte individualista, concebe um sujeito atomizado e apático aos interesses e às necessidades alheias que não estão inseridas nas próprias prioridades ou em seus anseios momentâneos. Seria, portanto, uma dimensão da liberdade que assegura, elementarmente, a individualidade de toda pessoa. O grande problema, à primeira vista, seria sua esterilidade substantiva, pois não haveria nenhum recurso para definir o conteúdo de sua manifestação.

Essa espécie de liberdade associada ao direito “reduz-se a uma determinada esfera de perseguição irrestrita dos próprios objetivos, que eventualmente são também arbitrários e idiossincráticos” (Honneth, 2016, ps. 618). A plenitude da defesa no tribunal do júri, por exemplo, admitiria toda e qualquer manifestação, por mais arbitrária ou inconsequente que fosse. A legítima defesa putativa da honra, redutora da mulher à mera coisa de propriedade do agressor e de menor valor em comparação com sua honra, teria sua validade confirmada por essa leitura isolada da liberdade negativa, independentemente de sua contribuição à reprodução de um cenário sexista e nocivo à mulher.

Dentro de uma relação jurídica, o outro partícipe tem suas vontades particulares e preferências subordinadas apenas ao seu arbítrio monológico. Os direitos são concedidos mutuamente e estabelecem “um manto protetor por trás do qual podem explorar as profundezas e superfícies de sua subjetividade sem temer qualquer censura” (Honneth, 2016, ps. 1588). Os sujeitos podem, na celebração do contrato, até admitir a capacidade do outro, mas seus objetivos permanecem ocultos no próprio indivíduo e a aproximação a outra pessoa é apenas estratégica na realização de desígnios unilaterais.

As reflexões quanto à justiça, nessa linha de pensamento, concentram suas preocupações nas questões distributivas e quanto à necessidade de todos possuírem os meios materiais à realização de seus planos de vida (Nyblom, 2023). Contudo, segundo Honneth, até mesmo o conceito de liberdade negativa de Berlin não tem o rígido propósito de combater as interferências na realização dos desejos reais ou potenciais das pessoas, mas a manutenção da oportunidade de escolha entre opções igualmente protegida. Essa espécie de liberdade deve ser “um meio normativo de garantir o livre exercício de nosso poder de escolha”²⁰³ entre opções significativas (Honneth, 2007, p. 261 t.n.).

A liberdade positiva ou reflexiva, apesar de possuir particularidades dependendo da tradição filosófica, é estruturada na forma de uma relação do sujeito consigo mesmo. Logo, “é

²⁰³A garantia do poder de escolha é importante pois é um sinal distintivo do ser humano. Sua salvaguarda, nesse sentido, deve resultar em um “um mundo pluralista de valores competitivos e até mesmo incompatíveis” (Honneth, p. 2007, p. 261, t.n.).

livre o indivíduo que consegue se relacionar consigo mesmo de modo que em seu agir ele se deixe conduzir apenas por suas próprias intenções” (Honneth, 2016, ps. 636). O núcleo desta espécie de liberdade é a realização da própria vontade²⁰⁴ ou de seus desejos mais genuínos. Essa forma de liberdade passa a oscilar entre as ideias de autodeterminação e de autenticidade.

A autorrelação projetada pela liberdade reflexiva, compara Sperotto (2022), se assemelha com a atitude detetivista qualificada por Honneth como autorreificante. Nesta forma de comportar-se para consigo mesmo, a pessoa supõe ter amplo e ilimitado acesso a todos os sentimentos e conteúdos internos de seu ser a ponto de poder diferenciar, objetivamente, as razões que lhe garantam autenticidade e quais motivos seriam resultantes da sujeição de sua capacidade volitiva a fatores externos.

Sob outra perspectiva, da autorrelação pessoal derivada da liberdade reflexiva surgem dois propósitos orientadores da filosofia política: pela matriz individualista, o aparato estatal deve propiciar os recursos, sejam eles materiais ou culturais, para o livre desenvolvimento da trajetória existencial definida por cada pessoa; com um norte comunitário ou coletivo, devem ser estabelecidas e conservadas práticas coletivas para o agir virtuoso em comunidade, pois o aspecto mais elementar do indivíduo é socialmente mediato e é uma manifestação da própria natureza (Sperotto, 2022). Em um aspecto mais abrangente, enquanto a liberdade negativa foi associada à tutela jurídica dos direitos individuais, a reflexiva foi atrelada à autonomia moral clássica.

Entretanto, a bifurcação do conceito de liberdade, como explorado por Isaiah Berlin e assimilado pela sociedade moderna, menospreza seu caráter relacional, visto que as intenções e as vontades dos agentes são definidas com base nas mútuas relações com diversos parceiros sociais e sua realização não coagida depende, substancialmente, da contribuição cooperativa de outras pessoas. É ilusório acreditar numa forma de liberdade reduzida à mera realização de intencionalidades previamente existentes ou constituídas isoladamente²⁰⁵ pelo

²⁰⁴Há, na história da filosofia, uma diversidade de elementos definidores desse tipo de liberdade. No Contrato Social, Rousseau (1999) defende a liberdade como autolegislação, pois a pessoa livre age em obediência às normas que o próprio agente se impôs e não às “meras apetites”. Kant, de forma mais sistemática, como expõe Honneth (2016, ps 636), delimita a liberdade reflexiva como a “implementação da perspectiva segundo a qual eu tenho o dever moral de tratar todos os demais sujeitos da mesma maneira, como autônomos, como eu próprio esperaria ser tratado por eles”.

²⁰⁵ Em sua obra *The Scent of Time*, Byung-Chul Han reforça a ambivalência vivenciada pelo sujeito no presente tempo. Na modernidade, o ser humano se elevou à condição de sujeito da própria história que enfrenta o mundo como um objeto à sua disposição a ser transformado, pois a vida deixou de ser aquele caminho pré-determinado e repetido continuamente do sujeito da pré-modernidade. Agora, o homem não apenas reproduz faticamente caminhos, mas produz sua vida com expectativas de liberdade e felicidade. Ainda assim, “A pressa, o frenesi, a inquietação, o nervosismo e uma sensação difusa de ansiedade determinam a vida de hoje. Em vez

sujeito, em sua atividade reflexiva monológica, ou a um agir sem qualquer obstáculo externo. A liberdade é parte de um processo conjunto e, naturalmente, intersubjetivo (Honneth, 2023b). Existiria, portanto, uma terceira concepção de liberdade constituída no ambiente social e dependente dessa realidade para sua efetivação, a denominada liberdade social.

A atividade reflexiva, essencial ao exercício da autodeterminação, ocorre em relação aos outros agentes sociais e é dependente de cooperação intersubjetiva. A liberdade social passa a ser um critério implícito à livre faculdade reflexiva e serve de conexão do indivíduo com a realidade externa (Honneth, 2016)²⁰⁶. Por isso, para a teoria do reconhecimento, a plena liberdade só pode ser efetivada quando as expectativas normativas, expressas nas três esferas constitutivas das relações consigo mesmo forem assimiladas à sociabilidade.

Por outras palavras, a constituição sadia e satisfatória da autoconfiança, do autorrespeito e da autoestima é o suporte antropológico para o exercício da autonomia e da liberdade (Nyblom, 2023). Nas palavras do pensador alemão, “o reconhecimento tem de preceder a liberdade da pessoa individualizada e a liberdade dos que deliberam entre si discursivamente” (Honneth, 2016, ps 1354). Dentre os exemplos explorados por Honneth, a livre declaração política e a livre interação afetiva tornam mais claras as lacunas deixadas pelas acepções clássicas de liberdade.

Tradicionalmente, um sujeito é politicamente livre quando proclama suas convicções e suas crenças em espaços sem o risco de ser coagido ou perseguido, por exemplo, debatendo, distribuindo manifestos ou mesmo convocando protestos. Pela explicação dual, o exercício da liberdade foi garantido na medida em que aquele sujeito empreende um agir fundado e determinado por sua vontade individual, monologicamente constituída, e concretiza seu direito ao externalizar sua convicção, publicamente, sem qualquer embaraço. Este entendimento, apesar disso, desconsidera elementos inerentes ao ato político²⁰⁷, como o fato

de passear vagarosamente, corre-se de um evento para outro” (Han, 2017, p. 31, t.n.). A noção de liberdade, sustentada pelo homem moderno, também se distancia de seu sentido mais original. Afinal, “Ser livre não significa simplesmente estar desatado ou descomprometido. Não é o ‘libertar-se de’ algo ou o desenraizamento que nos torna livres, mas a inclusão e o enraizamento. A total falta de relacionamentos causa ansiedade e preocupação. A raiz indo-europeia *fri*, da qual derivam termos como ‘livre’ [*free*], ‘paz’ [*peace*] ou ‘quietude’ [*Friede*] e ‘amigo’ [*friend*], significa ‘amar’. Assim, ‘livre’ [*free*] originalmente significava “pertencente a amigos ou entes queridos”. A pessoa se sente livre nas relações de amor e amizade. Não é a ausência de laços, mas os próprios laços que nos libertam. Liberdade é uma palavra que diz respeito às relações por excelência. Sem o pertencimento não há liberdade.” (Han, 2017, p. 31, t.n.). Em meio à própria inquietação e à vida acelerada, a falta de relações de pertencimento não leva ao aumento de liberdade, mas dificulta a definição da própria existência independente.

²⁰⁶Seguindo a Gehlen, explica Honneth (2016, ps. 1058): “o sujeito humano por natureza encontra-se aberto a motivações, é por demais amorfo e dependente de estímulos para, a partir de sua própria força, estar em condições de impor fins a seu agir”.

²⁰⁷Reforça Honneth (2023b, p. 97, t.n.): “se a ação individual de uma pessoa é concebida como livre apenas no sentido negativo de que não pode haver impedimentos ao exercício da vontade no mundo externo, tal

de o indivíduo fazer, inevitavelmente, referência a um conjunto de proposições e afirmações anteriores, seja para corrigi-las ou aperfeiçoá-las, e o fato de sua própria mensagem externalizada integrar esse sistema de crenças já existentes (Honneth, 2023b).

Por esse ângulo, “os participantes na formação democrática da vontade devem ser capazes de compreender as suas respectivas declarações de opinião como entrelaçadas umas com as outras, de tal forma que não possam evitar assumir um ‘Nós’ que juntos sustentam através das suas contribuições” (Honneth, 2023b, p. 92, t.n.). A externalização da opinião individual torna-se apenas um ato complementar e contributivo no processo democrático para a identificação de uma vontade comum²⁰⁸.

A mesma dependência dinâmica da liberdade pode ser extraída de relações pessoais afetivas, como de amor e de amizade. As intenções são formadas e dimensionadas em consonância com os desejos e as necessidades de seus parceiros. Por essa lógica, inexistente um “eu” isolado que persegue os propósitos fixados individualmente, mas vontades vinculadas umas às outras. Seja nas relações políticas, afetivas ou em tantos outros contextos sociais, “a liberdade consiste numa cooperação não forçada, que pressupõe um maior grau de consenso relativamente aos objetivos da ação do que o modelo negativo de liberdade é capaz de acomodar” (Honneth, 2023b, p. 95, t.n.).

Quando observada separadamente, a liberdade aparenta ser um empreendimento individual, e, por isso, sustenta-se que deva ser assegurada sua tutela contra qualquer interferência para o pleno exercício de sua orientação normativa ou à articulação das necessidades selecionadas por aquela pessoa. Entretanto, em conjunturas sociais, as convicções e necessidades prévias de um sujeito permanecem em aberto em face daquelas manifestadas pelos outros, e a particularização da própria vontade está, em alguma medida, vinculada aos planos de seus pares sociais (Honneth, 2023b).

Mesmo a liberdade positiva, tradicionalmente dimensionada na capacidade do indivíduo de realizar seus fins e valores superiores, é dependente do agir de diversos agentes sociais e da constituição de uma prática comum e mutuamente complementar de liberdade. Não se trata, propriamente, de uma diferença quanto ao exercício, mas ao bem almejado:

concepção deixa de considerar que as intenções subjacentes à ação só podem ser verdadeiramente formadas livremente quando também são independentes da força causal e, portanto, ancorados em razões autopositionadas”.

²⁰⁸Equivalente entendimento pode ser aplicado ao voto, pois o ato de votar não se resume a uma ação isolada, individual e livre de influências arbitrárias ou de coerção. O ato de votar é “apenas um instante de um processo muito mais abrangente” que engloba os debates políticos e os conflitos atrelados às trocas de experiências quanto ao bem comum. Assim, “Mesmo quando tal acordo relativo ao bem comum não pode ser alcançado, porque predominam pontos de vista totalmente divergentes, o conflito resultante sobre a melhor interpretação do bem-estar geral deve ser descrito como um processo cooperativo” (Honneth, 2023b, p. 93, t.n.)

enquanto a liberdade positiva visa bens e valores de ordem individual e realizáveis pelas capacidades do próprio agente, o exercício social da liberdade refere-se a bens e valores de caráter coletivo, e, como resultado, concretizáveis apenas pela combinação do empenho e do esforço de uma multiplicidade de sujeitos (Honneth, 2023b).

O livre exercício do direito de defesa, sob o prisma social ou intersubjetivo, não é um ato isolado ou uma escolha individual do réu. Na verdade, as teses de defesa, como o suposto direito do esposo à absolvição por ter assassinado sua esposa infiel para defender sua honra, são resultantes de um conjunto de crenças contrárias ao igual status jurídico da mulher em relação ao homem. Além disso, a externalização dessa tese é um ato de discriminação que tem a expectativa de conectar-se, cooperativamente, com outros agentes igualmente preconceituosos, ainda que isso corrompa a continuidade de um projeto comum de realização da vida ética por todas as pessoas. Não há, entretanto, plena realização da liberdade social, pois o agressor desconhece a autorrealização de autoconfiança, reifica sua esposa, autorreifica-se e tenta institucionalizar práticas de não-reconhecimento.

A liberdade individual não é o exercício exclusivo, solitário e desimpedidos das próprias capacidades, pois ela é ampliada à medida em que o sujeito participa cooperativamente de projetos comuns e contribui no trabalho compartilhado para a efetivação de um mesmo objetivo. Para ser livre, deve-se oportunizar ao sujeito o exercício de suas potencialidades em interação com outros indivíduos, contribuindo com todos e gozando dos resultados desse agir coletivo. A condição de liberdade exige encontrar parceiros cujos objetivos possam ser complementares reciprocamente (Sperotto, 2022).

A liberdade individual não apenas se estabelece em comparação com o outro e enquanto parte da perspectiva do “nós”, mas só pode ser concretizada quando existe um ambiente propício ao adequado reconhecimento e com instituições fundadas no compromisso comum de cooperação. A potencialidade de um sujeito ser livre é mediada pela aptidão de outros sujeitos atuarem em contrapartida às suas intenções e carências, pois “pode compreender as ações do outro como requisitos para a realização das próprias intenções autodeterminadas” (Honneth, 2023b, p. 100, t.n.). A liberdade individual, assim, deixa de ser mera barreira aos projetos alheios e passa a ser um mecanismo de apoio benéfico ao outro e a si mesmo.

Diferentemente de uma coletividade homogênea na qual bastaria um mesmo curso de ação para a efetivação de valores comuns e da liberdade, ou melhor, uma contribuição uniforme por parte de todos, as coletividades pluralistas dependem de uma participação não coagida e com responsabilidades continuamente negociadas a fim de viabilizar um projeto de

vida comum. As pessoas “mantêm o direito de ter uma palavra a dizer sobre como querem que as suas intenções se entrelacem entre si na prossecução de um objetivo que é constantemente redefinido de forma colaborativa e, assim, de ver na liberdade dos outros uma condição para a sua própria liberdade” (Honneth, 2023b, p. 97, t.n.).

Uma concepção intersubjetiva forte de liberdade impõe que “o indivíduo só pode realizar a liberdade que está disponível através de certas instituições quando age em cooperação com outros cujas intenções constituem um elemento próprio” (Honneth, 2023, p. 99, t.n.). A liberdade social, ainda assim, não pode ser confundida com uma forma de total dependência ou perda de qualquer capacidade de iniciativa pessoal ou independente. A prática da liberdade deve estar atrelada ao acolhimento do reconhecimento dos outros e de suas reivindicações para codeterminar o sistema de cooperação. Cada indivíduo sempre poderá tematizar e gerar a renegociação dos termos da cooperação, e, por essa razão, a substância dos objetivos comuns também segue aberta à revisão e impugnação dos participantes do esquema contributivo.

A partir de tais elementos, fica evidente que o estímulo às atitudes de reconhecimento não deteriora a potencialidade humana ao livre agir. Ao contrário, amplia as oportunidades de construção de um projeto comum de sociedade plural, ainda que todos cultivem propósitos diferentes. Os discursos de conteúdo discriminatório não anunciam uma atuação cooperativa e não promovem a ampliação dos resultados cooperativos para o avanço dos propósitos existenciais, seja do ofensor ou da vítima. Na verdade, tais formas de comportamento discursivo servem de ruído apto à efetivação da autonomia subjetiva, e revelam um caráter desorientador que torna mais difícil visualizar espaços de realização para qualquer um dos pares sociais.

[...] Honneth lidera uma crítica a certas formas de vida socialmente estabelecidas (que, neste caso, coincidem com diferentes facetas do atomismo individualista) em que os atores sociais se encontram vivendo (tendentemente inconscientes), compreendendo de forma errada, desde o início, algumas normas de ação e contribuindo à reprodução social de padrões distorcidos (Sperotto, 2022, p. 169, t.n.).

As instituições ganham uma função decisiva para a livre atuação social dos indivíduos, pois conservam um complexo de comportamentos para a atuação recíproca entre os sujeitos. Logo, as instituições são formas de estabilizar práticas de reconhecimento mútuo, ou, na analogia de Sperotto (2022), que proporcionam a coagulação de práticas de reconhecimento.

A democracia seria, nesse sentido, uma esfera institucional de reconhecimento para a resolução coletiva dos problemas públicos. Os processos deliberativos não seriam simples intervenções especulativas, mas teriam repercussão histórica e integrariam a promessa normativa ínsita à ordem democrática: incluir todo cidadão para se reconhecer como efetivo membro social, com responsabilidade e também capacidades de contribuir na formação da vontade política (Sperotto, 2022).

7.2 DEMOCRACIA COOPERATIVA E LIBERDADE INTERIOR: PRIMEIROS PASSOS DE UMA FUNDAMENTAÇÃO ANTIDISCRIMINATÓRIA

A democracia é, habitualmente, pensada a partir da constituição da vontade política sob os pressupostos do republicanismo ou do procedimentalismo liberal. No primeiro enfoque, sustenta-se uma vontade geral originada da consulta e da negociação intersubjetivas, entre cidadãos virtuosos e solidários, para a resolução de questões de interesse público. No segundo modelo, a ênfase está na resolução racional das questões políticas para conservar a legitimidade universal das decisões tomadas. Por consequência, por um lado, os instrumentos normativos servem à conservação de um perfil político negociado, e, no outro, para a administração política de diversas instituições independentes (Honneth, 2007). Os dois modelos, pelo olhar honnethiano, são insuficientes e trazem apenas uma diretriz parcial do arranjo democrático.

Com o resgate dos ensinamentos de Dewey, Honneth propõe uma terceira via denominada de democracia cooperativa, pois tem como norte principal a integração dos indivíduos de forma equivalente a um organismo social apto a conjugar os melhores aspectos do republicanismo e do procedimentalismo. A consulta aos cidadãos não visa a mera negociação ou a legitimação racional do resultado deliberativo. De forma mais exigente, sua proposta associa a “deliberação racional e a comunidade democrática” para demarcar um arranjo reflexivo de cooperação comunitária voluntária. Nega-se uma abordagem fundada na regra da maioria, pois essa diretriz reduz a sociedade a um conjunto desorganizado de indivíduos com anseios e pretensões incompatíveis que só podem ser superadas aritmeticamente; ou seja, um mero espaço de convivência desestruturada e dependente instrumentalmente da orientação anunciada pela maioria (Honneth, 2007).

A democracia é um organismo decorrente da intersubjetividade anterior à vida social e caracterizada pela sociabilidade intrinsecamente cooperativa. O âmbito individual e a esfera governamental política são derivados desse arranjo cooperativo, e partem de todos os

indivíduos. Todos são titulares de parte do poder soberano, e possuem um papel nuclear à concretização do bem comum pela cooperação (Honneth, 2007). O Estado é, meramente, o aparato disponível a dar concretude a essa vontade comum.

[...] enquanto o ideal aristocrático acredita que apenas um pequeno grupo de indivíduos, muito talentosos, é capaz de apropriadamente autorrealizar-se eticamente, de modo que a maioria da população deva ser provocada, de modo paternalista, a levar uma vida virtuosa, o ideal democrático é confiante de que todos os integrantes da sociedade podem se aperfeiçoar, com base em sua própria vontade, na direção do bem perseguido pelos membros da sociedade. Enquanto a aristocracia impõe virtudes através da persuasão ou força o cidadão inculto a se submeter a elas, a democracia mantém a confiança recíproca que um desenvolvimento irrestrito da personalidade de cada indivíduo permitirá que ele encontre sua função apropriada dentro do complexo de cooperação social (Honneth, 2007, p. 238, t.n.).

Ser um cidadão e exercer direitos políticos não é uma imposição do modelo político, mas um produto natural da responsabilidade e da iniciativa de todo indivíduo que se vê como parte da democracia. O individualismo, nesse caso, será de caráter ético, pois a democracia conserva o ambiente propício ao desenvolvimento da liberdade, marcada pela “experiência positiva de autorrealização irrestrita que ensina os indivíduos a descobrirem, em si mesmos, aqueles talentos e capacidades por meio dos quais podem contribuir para a manutenção do todo social.” (Honneth, 2007, p. 238, t.n.).

A democracia seria, por consequência, produto da dedicação cooperativa consciente de cada indivíduo um mesmo projeto comum de sociedade capaz de gerar, reciprocamente, expectativas de aperfeiçoamento das aptidões de contribuição para o bem geral. Se os indivíduos podem se autorrealizar individualmente, eles também ficam motivados a cooperar e se tornarem cada vez mais úteis para o projeto social (Honneth, 2007).

Essa formulação inicial de Dewey poderia ser criticada por pressupor uma natureza teleológica a todo ser humano. Por isso, em seus estudos posteriores, foi mantida a diretriz intersubjetiva da socialização humana, e entendeu-se que a satisfação, gerada pela concretização de certo agir, é ampliada em conjunto com o aumento do reconhecimento gerado nas interações sociais. A vida democrática e a autorrealização da vida ética seriam mutuamente dependentes, e “a inteligência da solução para os problemas emergentes aumenta na medida em que todos os envolvidos podem trocar informações e introduzir reflexões sem restrições e com direitos iguais” (Honneth, 2007, p. 242). O ambiente democrático é o habitat mais acertado para o avanço das capacidades e da inteligência humana.

Na democracia de Dewey não há uma singularização substantiva do que seria o âmbito público e o privado. O autor prefere diferenciar apenas em termos processuais essas

duas categorias, e, dessa maneira, a definição do público passa a ser dependente da extensão e dos propósitos visados nas consequências dos atos a serem coletivamente controlados. O Estado, nessa leitura, é o espaço para práticas comunicativas da liberdade, mas um lugar em que diferentes públicos são conectados e buscam resolver problemas e imprevistos, ou melhor, “o meio cognitivo através do qual a sociedade tenta experimentalmente explorar, processar e resolver seus próprios problemas na coordenação de ação social” (Honneth, 2007, p. 245, t.n.).

Para viabilizar toda esta dinâmica, alguns elementos estruturais devem estar presentes nessa conjuntura democrática. A racionalidade não está apenas no aspecto procedimental para a realização deliberativa, mas no processo experimental do Estado, com o apoio do ordenamento jurídico, para que existam condições sociais para a articulação dos interesses de todos, em especial dos cidadãos marginalizados e sem equivalentes oportunidades. Os públicos devem ser mais sensíveis e ativos quando se depararem com problemas sociais (Honneth, 2007, p. 245, t.n.).

Ato contínuo, deve-se pressupor grupos e associações pré-políticas para os cidadãos se esforçarem na realização de projetos comuns. Não basta, por essa via, apenas atribuir um papel resolutivo aos procedimentos, pois previamente a sociedade deve ser convertida em uma “grande comunidade”. Essa integração comunitária exige também a constituição de uma consciência comum, pois a vida ética no âmbito político não seria dependente de virtudes, mas da consciência de todo cidadão quanto à sua função na cooperação.

Portanto, a vida ética democrática é resultado da interação cooperativa de todos os cidadãos a partir de uma organização adequada da divisão do trabalho com princípios normativos, que são capazes de dar iguais chances a grupos marginalizados em oposição a desvantagens operantes socialmente. A democracia deixa de ser apenas um ideal político, mas constitui, mormente, um ideal social, e o Estado Constitucional dependente de uma sociedade naturalmente democrática.

Logo, a única função da esfera social não é a individuação e a socialização de cada cidadão, mas sim um espaço de descoberta e incentivo para o afloramento de novas habilidades e a realização de novas funções. Ainda que inexistam impulsos naturais para direcionar aos cidadãos ao debate público e à formação da vontade social, também não é admissível que ele se mantenha passivo ou indiferente. Na realidade, “a participação representa a alternativa à tendência de privatização e despolitização da vida pública, que está altamente entrelaçada com a individualização generalizada dos trabalhadores” (Sperotto, 2022, p. 192, t.n.).

Em contrapartida, a democracia também não pode ser reduzida a um projeto estritamente coletivo, externo e desconectado dos cidadãos. Há, ao invés disso, uma estreita ligação entre a autorrelação individual²⁰⁹ e o desenvolvimento de uma cultura política compatível com o arranjo constitucional democrático e sua vitalidade. Da mesma maneira que a corrupção e o exercício concentrado do poder ameaçam a democracia, a constituição interna dos cidadãos pode colocar em risco sua continuidade, visto que a inclinação apática e a postura covarde, originados da ansiedade irracional, impedem seu amadurecimento para opinar e supervisionar nas esferas de poder da democracia. A preponderância interna e irracional da ansiedade torna inviável comportamentos próprios dos cidadãos, como, por exemplo, de examinar as questões sem priorizar seus interesses ou de imaginar-se nas mesmas condições de vida de seus concidadãos (Honneth, 2009b).

Com a retomada dos trabalhos de Mitscherlich e no pensamento de Neumann, Honneth (2009b) reforça que se pode perscrutar essa tensão entre a cultura externa pública e a ambivalência psíquica de todo indivíduo. Em termos antropológicos, para poder vivenciar e constituir uma realidade própria de mundo, o ser humano deve suportar o ônus emocional da ansiedade. Aliás, “libertos de todas as seguranças instintivas e colocados num ambiente aberto que deve ser dominado com o intelecto [...] os seres humanos possuem, ao contrário dos animais, um sentido profundo dos perigos que podem provir da pressão das energias pulsionais conflitantes que são difíceis de controlar” (Honneth, 2009b, p. 176, t.n.).

Mesmo inconscientemente, toda pessoa tenta, por todos os meios, evitar conflitos, e, por consequência, vivenciar internamente sua pressão e seu desconforto. Por isso, há um esforço específico para esquivar-se do sofrimento, e disso podem resultar, inclusive, doenças psicossomáticas. Tais doenças são demonstrações e sinais da perda da liberdade, pois evidenciam a articulação da liberdade quando tenta, sacrificando sua saúde mental, escapar do sofrimento e da tensão psíquica e, paralelamente, limita sua liberdade com a prevalência do fisiológico sobre as vivências interiores (Honneth, 2009b).

Toda forma intersubjetiva de tolerância e respeito, manifestada pelos cidadãos, pressupõe o aprendizado e a manutenção de uma atitude de tolerância e generosidade para

²⁰⁹“A autorrelação humana, como pode ser resumida a grande intuição de Freud, consiste no processo de autoapropriação da própria vontade por meio da admissão afetiva da angústia” (Honneth 2009b, p. 158, t.n.). Esse longo processo de autoapropriação inicia-se com a compreensão dos cenários de repressão e do que é repreendido pelo sistema psíquico e passa a ser ignorado como parte da própria vontade e da própria biografia. Somente após essa “aceitação retrospectiva” dos aspectos motivacionais da própria personalidade que o indivíduo poderá redimensionar a forma como se vê e a compreensão cultivada quanto ao mundo e aos outros. De modo prático, “Na medida em que conseguimos tal aceitação da ansiedade em nosso sistema de esforços, purificamos nossa vontade de influências e elementos que não poderíamos compreender como obstinados” (Honneth, 2009b, p. 158, t.n.).

consigo mesmo. Para alcançar a “tolerância interior”, não basta converter seus desejos e suas reações instintivas em expressões linguísticas encadeadas conscientemente. Mais do que isso, é essencial compreendê-los em alguma medida, assimilá-los à personalidade constituída ao longo da vida e manter-se lúcido quanto à obscuridade causada nas próprias opiniões por efeito desse arcabouço inconsciente. Por outro lado, “enquanto os sujeitos se apegarem ao mecanismo de defesa da ansiedade, continuará a haver a formação massiva de preconceito, projeção de ódio e exclusão social, que são incompatíveis com as tarefas de formação discursiva da vontade” (Honneth, 2009b, p. 178, t.n.).

Honneth tem um olhar para o futuro e para a possibilidade de evolução e consolidação da democracia. Não obstante a fragilidade desse processo, as tensões são contingentes. Em termos históricos, a importância da democracia está na autolegislação não coercitiva e no fato de os órgãos estatais assumirem, de maneira normativamente justificada, o papel de implementar e proteger mecanismos para a participação de todos os cidadãos. Ainda assim, deve-se ter em mente que a institucionalização de elementos fecundos à liberdade e à justiça não surgiram de imediato pela lei, mas foram resultantes das provocações geradas pelos movimentos sociais quanto a novas formas de entender a liberdade e de agir das instituições e dos cidadãos (Nyblom, 2023).

Portanto, a mudança não pode ser formulada de modo isolado e desconectada do passado, como, por exemplo, simplesmente evitando a manifestação pública do preconceito. A discriminação e a hostilidade não sumirão pela mera edição de uma lei ou pela proposta de uma ordem democrática neutra. O projeto comum de uma democracia cooperativa requer instituições comprometidas ao combate da discriminação, pois “pensar seriamente na igualdade significa pensar, também, na necessidade de reparar o eu danificado, apoiando o cultivo das virtudes que a dominação tem dificultado” (Nussbaum, 2021a, p. 66)²¹⁰. Afinal, o que pode ser feito?

O tratamento do discurso de conteúdo discriminatório, enquanto patologia social, requer um conjunto de medidas para a mitigação dos sintomas, mas também intervenções direcionadas à eliminação dos diversos fatores que atuam no surgimento e na disseminação de práticas de preconceito. Em outros termos, é preciso ponderar alternativas a depender do quadro clínico da patologia investigada. Por exemplo, a mera divulgação de informações e dados mais consistentes e verdadeiros seria capaz de afastar a disseminação de convicções

²¹⁰Nussbaum (2021a, p. 68) “Se queremos reconciliação e um futuro compartilhado a longo prazo, no entanto, é melhor descobrir como não confiar em características que acabam envenenando a busca por uma comunidade política decente”.

preconceituosas? A criminalização seria um meio hábil para desestimular, individualmente, a discriminação? A ampliação do acesso a espaços acadêmicos seria eficiente na eliminação da injustiça epistêmica discriminatória?

7.2.1 A CRIMINALIZAÇÃO OU A REGULAMENTAÇÃO LEGAL DO DISSENSO DISCRIMINATÓRIO

Waldron defende a regulamentação legal de discursos de conteúdo odioso, pois tais manifestações comprometem a dignidade de grupos minoritários. Todavia, conforme explorado nos capítulos anteriores, a criminalização isoladamente parece insuficiente para combater os danos sofridos, em diferentes esferas, pelos grupos difamados. Por esse aspecto, deve-se avaliar a alegada eficácia terapêutica e os possíveis efeitos adversos dessa escolha.

A simples existência de uma lei não resulta, necessariamente, em sua observância. Entre a existência e a eficácia de um preceito normativo há uma distância fática substancial, e, conseqüentemente, não se pode presumir sua ampla capacidade resolutiva. A instituição de sanções também não assegura a total observância do comando normativo, pois o ofensor poderá avaliar o risco de ser repreendido, a possibilidade de contorná-la e tantas outras razões em jogo. As sanções são apenas razões auxiliares ao agir, e sua força fenomenológica do incremento do risco requer que o sujeito deseje livrar-se da punição, ou que essa se demonstre oposta aos seus interesses (Raz, 2010, p. 159).

Por isso, a defesa da criminalização e da regulamentação do discurso de conteúdo discriminatório tende a se basear em duas justificativas, uma de natureza econômica e outra psicológica. Pela racionalidade econômica, e pelo fato de tudo representar um custo prático, os indivíduos estariam inclinados a respeitar minorias e não manifestar seus discursos de hostilidade se tal prática exige um alto “preço” a ser pago. O incremento do dispêndio de uma atividade é mensurado, em geral, pela instituição de penas mais severas ou pela maior probabilidade de sua efetiva imposição. Assim, na mesma medida que a pena é aumentada, ou, alternativamente, se for mais provável a detecção e punição dos autores, em tese maior será a probabilidade de as pessoas observarem aos comandos legais (Sunstein, 2003).

Por outra variável de natureza psicológica ou sociológica, a observância dos comandos normativos seria dependente da justiça contida na substância da lei. Por conseqüente, quanto mais satisfizer os requisitos da justiça, maior será a probabilidade do comportamento em conformidade com o ordenamento jurídico (Sunstein, 2003)²¹¹. Mesmo assim, deve-se admitir

²¹¹A teoria da razão prática de Joseph Raz tende a rejeitar essa lógica. Para ele, mesmo em uma comunidade boa e diante de um sistema jurídico justo, não é possível afirmar um dever geral a partir de qualquer fato ou

que as leis são muitas vezes descumpridas e desafiadas, independentemente dos custos sociais ou da justeza do preceito normativo. Por isso, Sunstein propõe entender a incidência das determinações jurídicas segundo a lógica neurocomportamental, inclusive para sua articulação pelas instituições públicas independentemente de atos fiscalizatórios.

De início, a lei é utilizada pelos indivíduos como uma saliência ou sinal norteador para a ação automática. As pessoas, ordinariamente, não pensam se a lei deve ou não ser cumprida, se é justa, se sua observância é demasiadamente onerosa ou realmente será aplicada. Elas simplesmente a cumprem de modo reflexivo. A mera declaração do direito, por esse viés, produz efeitos e constitui a denominada função expressiva do ordenamento. A conformidade automática é gerada por dois motivos: (i) as leis são direcionadas a indivíduos razoáveis e coerentes, e se algo é legalmente vedado, tais pessoas têm razões para acreditar na prejudicialidade da conduta, ou seja, a lei é fonte indireta de informação; (ii) se um comportamento é proibido, há também boas razões para crer na concordância de outros cidadãos com a conclusão de proibição. A lei reflete uma opinião majoritária e a maioria aparenta, na lógica da conformação, saber de algo que torna aquilo correto (Sunstein, 2003).

Adicionalmente, mais do que repreensão pública, pessoas razoáveis evitam a aplicação e repreensão privada, por pessoas próximas de seu círculo de convivência. “Se as violações são altamente visíveis e arriscam a ira das pessoas comuns, o cumprimento é inevitável” (Sunstein, 2003, p. 43, t.n.). Quanto maior for a probabilidade de invisibilidade da conduta, maiores serão as chances de violação da lei. A falta de uma regulamentação do ambiente virtual e os menores riscos de exposição do infrator podem potencializar a prática discriminatória pela internet e em canais tecnológicos, em comparação ao debate face a face. O apoio de “subculturas”, concomitantemente, serve de recompensa à violação e para sua intensificação pela aproximação polarizante.

As sociedades heterogêneas também têm subculturas nas quais aqueles que cumprem com a lei podem ser ridicularizados, condenados ao ostracismo ou mesmo sujeitos à violência. O uso de drogas e o toque de recolher são exemplos óbvios. Da mesma forma, a violência de gangues, às vezes, ocorre simplesmente porque é esperada e recompensada pelos pares. As leis

princípio moral. Em outras palavras, não se deve esperar que um bom direito crie uma obrigação de obedecê-lo. Há uma crença no sentido de que bons cidadãos obedecem ao direito e um sistema justo deve ser obedecido. Além disto, é verdade que há mais razões morais para conformar-se a um sistema justo e confiar em suas instituições, em comparação com um agente confrontado a um sistema mau. Nesta perspectiva, uma lei será considerada boa quando atender às suas funções: fornecer razões prudenciais ao agir sempre que for recomendável ou sinalizar comportamentos exigidos socialmente. O atendimento de suas funções corrobora interesses morais e fortalece modos de cooperação social importantes, mas não cria uma obrigação geral de obediência (Raz, 1985, p. 303-308). Além disso, entre o dever geral e seu real cumprimento fático, qualquer outra conclusão depende de uma investigação empírica, não bastando uma suposição lógica.

raramente aplicadas ficarão praticamente sem sentido nessas comunidades, porque falta a aplicação privada e, na verdade, as pressões sociais pressionam fortemente contra o seu cumprimento. Muitos terroristas são conformistas. Violam a lei porque ela não tem poder expressivo e porque as violações são fortemente encorajadas pelo grupo de pares relevantes (Sunstein, 2003, p. 47, t.n.).

O agravamento das penas previstas em leis, em diferentes circunstâncias, pode ser inócuo ou mesmo reforçar a ideia de que a maioria das pessoas está descumprindo o comando normativo. Sunstein (2003, p. 49, t.n) propõe uma outra medida: “o cumprimento pode ser aumentado simplesmente informando às pessoas acerca da elevada porcentagem de pessoas que já a observam”. Quando as pessoas tomam ciência da ampla observância de um comando, elas sentem vergonha ou possuem a percepção que seu comportamento é inferior ao que é adotado pela grande maioria²¹².

Mas, obviamente, a função expressiva não está limitada à lei. Os movimentos sociais e o aumento de grupos permitem também a difusão de certas visões, e, até mesmo, a momentos de polarização. Além das leis, cabe aos movimentos sociais difundirem novas perspectivas e “romper” com a tendência de conformação favorável à desigualdade e à ordem hegemônica. As pessoas atuam em resposta ao comportamento de outros indivíduos, e identificam pontos informacionais de saliência observando o agir dos pares mais próximos, mais parecidos, mais confiantes e mais capacitados. O dissenso antidiscriminatório, nesse ponto, é essencial para gerar novas pautas e impulsionar outras pessoas, até mesmo os cidadãos neutros, a oporem-se a falas de preconceito. Essa resposta, todavia, serve apenas ao tratamento imediato e à parte da fenomenologia da patologia social discriminatória.

Para Honneth (2017b), os teóricos têm atribuído um significado exagerado ao direito a ponto de elevá-lo ao cerne das teorizações. Na verdade, melhor seria ver o direito como uma fonte de reivindicações normativas, a exemplo da moralidade, pois ele é um espaço aberto, “omnipresente nas nossas sociedades, disponível a qualquer momento como um recurso prático e um meio partilhado para rejeitar exigências irracionais, justificar reformas sociais ou dar força institucional geral às mudanças sociais recentemente alcançadas” (Honneth, 2017b, p. 128, t.n.).

Porém a lei não pode determinar todos os tipos de relações nas variadas esferas de atuação dos sujeitos sociais. Ainda que seja o motor de diversas transformações e avanços, a

²¹²O fato de uma regulamentação estar desatualizada, ser anacrônica, desadequada ou ter caducado sugere sua inconformidade com a visão da maioria e a irracionalidade de seu cumprimento.

lei não dita o conteúdo normativo de todas as esferas sociais, visto que cada uma delas possui seus valores próprios. Afinal,

[...] o sistema jurídico é uma esfera prática para a qual todos os outros membros da nossa sociedade nos autorizam a recuar sempre que tivermos dúvidas ou reservas sobre ônus decorrentes das nossas relações e interações, existentes dentro da nossa família, casamento, profissão ou na esfera pública política (Honneth, 2017b, p. 129, t.n.).

Não obstante o direito seja relevante para o funcionamento das sociedades, ele não é fonte motivacional das lutas sociais e muito menos um indicador suficiente dos avanços que foram atingidos em tais lutas. As disposições legais, em regra, não geram questionamentos quanto às práticas sociais vigentes, pois na verdade a problematização dos comportamentos emerge das experiências de desrespeito quando ocorre a frustração de expectativas institucionais de reconhecimento. Na melhor das hipóteses, as normas jurídicas “são o melhor instrumento para conscientizar o público sobre os avanços sociais e para conferir-lhes um certo tipo de permanência como elementos de um código jurídico escrito” (Honneth, 2017b, p. 130, t.n.).

Portanto, o uso da regulamentação legal ou mesmo a criminalização de condutas deve ser efetivada com parcimônia, ponderando as diversas variáveis comportamentais e as circunstâncias fáticas da sociedade, de modo a evitar se tornar uma legislação populista ou meramente simbólica. Além disso, a regulamentação legal deve ser arquitetada com um olhar mais amplo e refletindo sua compatibilidade com o projeto democrático e com as expectativas normativas alcançadas pelos movimentos sociais ao longo da história.

Não se pode confundir a democracia com um modelo deliberativo caricato que se baseia nas manifestações circunstanciais de todos os cidadãos. Isso fica ainda mais claro quando se traz à baila as condições das sociedades contemporâneas complexas, em que a contínua participação direta de todos os cidadãos é inviável e demasiadamente utópica. Por isso, segundo Lafont (2021, p. 51, t.n.), as “teorias da democracia devem se concentrar no sistema deliberativo como um todo e não simplesmente nas ocorrências sincrônicas de deliberação face a face em pequenos grupos que podem ocorrer nesse sistema”. A receptividade do sistema político, para a efetivação de um ideal coletivo de autogoverno, não deve estar concentrada na controvérsia momentânea, mas nos processos diacrônicos e contínuos de estruturação da vontade política ao longo do tempo. Diante disto, uma última indagação ainda perduraria: a conservação da ordem democrática exigiria a eliminação completa de discursos enviesados pelo preconceito no âmbito público?

É igualmente equivocado, no cenário democrático, defender a tolerância irrestrita à hostilidade com base na igualdade de discurso político, ou sustentar a ampla proibição de declarações de conteúdo preconceituoso. Inobstante a via da repreensão seja, aparentemente, a alternativa “mais fácil e imediata” contra falas potencialmente ameaçadoras à própria democracia e aos grupos vulneráveis, essa opção é também uma medida antidemocrática por contrariar a coordenação do agir baseado na cooperação. Essa opção artificializa as relações sociais e priva uma parcela dos cidadãos, que cultivava visões mais facilmente contestáveis ou incômodas, do exercício de liberdades comunicativas.

Independentemente de quão minimamente definamos a democracia, continua sendo verdade que em qualquer democracia, para melhor ou para pior, a opinião pública não pode simplesmente ser encoberta ou ignorada, não importa quão mal-informada ou incompetente ela seja. Este é o caso não apenas se e quando a opinião pública provavelmente estiver certa, mas também (e mais ainda) quando provavelmente estiver errada. Porque essa opinião pública é precisamente a voz que deve ser ouvida, desafiada e adequadamente transformada para o sucesso duradouro de melhores leis e políticas. Não há atalhos para tornar uma comunidade política melhor do que seus membros, nem uma comunidade pode se mover mais rápido deixando seus membros para trás (Lafont, 2021, p. 151, t.n.).

Contudo, conforme Lafont (2021), o arranjo democrático deve: (i) oportunizar a participação para que os cidadãos venham a se identificar com as políticas e as aceitem, em vez de simplesmente submetê-los à execução forçada destas mesmas políticas; (ii) evitar a alienação política através da disponibilização de espaços e práticas institucionais para a impugnação de decisões políticas prejudiciais a si ou a terceiros.

Assim, sendo de caráter político, independentemente da estirpe de razão apresentada, os cidadãos devem estar dispostos a participar, efetivamente, do processo deliberativo a partir da exposição de seus motivos e argumentos. A legitimidade ou ilegitimidade da razão deve, por este viés, resultar de sua compatibilidade com o compromisso democrático fundamental de conferir o mesmo status de igualdade e liberdade a todos os cidadãos. Além disto, enfatiza Lafont (2021, p. 361, t.n.):

[...] os cidadãos devem estar dispostos a se envolver em um processo argumentativo destinado a mostrar como as políticas que preferem são compatíveis com a proteção dos direitos e liberdades fundamentais de todos os cidadãos, e devem estar dispostos a aceitar o resultado desse processo como decisivo para resolver a questão de saber se essas políticas podem ser legitimamente implementadas.

Neste sentido, mais do que discutir a natureza ou a forma de discurso a ser declinado no âmbito público, deve-se fortalecer o engajamento democrático entre os cidadãos e seu

comprometimento com o resultado do processo deliberativo. É somente sendo um projeto comum que a democracia pode superar, aos poucos, os obstáculos do preconceito.

Em certas circunstâncias, as manifestações de teor discutível ou desagradáveis podem ser úteis à democracia ao servirem de motivo à tematização de certas questões e injustiças ignoradas, criando uma agenda política sobre tais temas. Lafont (2021, p. 370-371) exemplifica esse fenômeno a partir da controvérsia envolvendo o casamento de pessoas do mesmo sexo nos Estados Unidos. Por muitas décadas, era relativamente pacífico que o matrimônio só era possível entre homem e mulher. Mesmo assim, parlamentares buscavam emendar as constituições estaduais para proibir o casamento entre pessoas do mesmo sexo, e, a partir disto, criou-se uma agenda política de debates, a ponto de a questão ser levada ao Poder Judiciário. Essa divergência, inicialmente de caráter ético e religioso, passou a ser uma querela acerca de direitos fundamentais até que, em dado momento, a opinião pública teve que reconhecer a ausência de justificativas plausíveis à proibição. Nas palavras da autora:

[...] uma vez que o debate se tornou um debate constitucional, muitos dos cidadãos que eram contra o casamento entre pessoas do mesmo sexo, com base em sua religião ou em outras perspectivas abrangentes sobre o significado do casamento, não conseguiram encontrar razões convincentes para justificar o tratamento desigual sob a lei e, portanto, mudaram de ideia sobre se deveria ser legal (Lafont, 2021, p. 371, t.n.).

A mudança da opinião pública realmente não implicou na total supressão do entendimento contra o casamento de pessoas do mesmo sexo. Apesar disso, os debates sobre a temática provocaram uma reformulação do conceito de família e abriram caminho para o reconhecimento de outras demandas igualmente reivindicadas por grupos minoritários.

Ademais, a pura eliminação de determinados modelos de discurso não altera a realidade fática, e não modifica as crenças cultivadas por determinados cidadãos. Afinal, “só se e quando os cidadãos adquirirem conhecimentos suficientes para superar as suas convicções e atitudes racistas, xenófobas ou homofóbicas, os objetivos de qualquer política antidiscriminação poderão ser alcançados” (Lafont, 2021, p. 150, t.n.). A transformação da opinião pública e a mudança das visões, coletivas e individuais, dos cidadãos são decorrências do esforço contínuo de atribuir as melhores razões às controvérsias públicas, combinadas com o fortalecimento do envolvimento político e a adequada interlocução argumentativa.

O direito é apenas, bem lembra Nussbaum (2009, p. 229), uma das forças dentre tantas outras em uma sociedade democrática e direito constitucional, do mesmo modo, é apenas uma parte da ordem jurídica. Necessita-se não somente de uma mudança social, mas também do aprofundamento dos debates jurídicos que exercem um papel recreativo e permitem o

refinamento gradativo dos limites ao livre exercício dos direitos. Haja vista que as pessoas, em geral, possuem medo do novo e temem ainda mais as aparentes mudanças a serem geradas nas tradições e nas práticas mais preponderantes, o direito deve proteger as minorias, em particular, quando não puderem manter a própria segurança em cenários de histeria, pânico e medo (Nussbaum, 2009, p. 184).

Novas perspectivas sobre a autoridade política e atitudes atinentes à sexualidade e à família revelam-se particularmente ameaçadoras e, por consequência, a ordem jurídica e os princípios constitucionais devem amparar os valores mais profundos de uma tradição contra as manipulações de grupos majoritários históricos (Nussbaum, 2009, p. 229). Combinado ao aperfeiçoamento da legislação e do debate público, a sociedade deve adotar alternativas para reprimir o processo patológico.

7.2.2 A DIFUSÃO DA VERDADE E A CRIAÇÃO DE OBSTÁCULOS À EPIDEMIA DO PRECONCEITO: COMO AFASTAR O RISCO DA RESISTÊNCIA CONTRAPRODUCENTE?

A difusão de notícias, perfis estereotipados e crenças falsas são elementos influentes do discurso de conteúdo discriminatório e nos movimentos de polarização e extremismo fortalecidos em momentos de insegurança social. Assim, seria possível cogitar a mera divulgação de dados contrários para definir novos perfis e desmentir os boatos discriminatórios. Se falsas informações são dissipadas facilmente, em teoria o mesmo deve ocorrer com a verdade e esta deve ser, porventura, a melhor alternativa ao combate de tais práticas.

Contudo, mesmo diante do acesso a informações opostas, as pessoas não estão inclinadas à adoção, no longo prazo, de posicionamentos mais moderados. Na verdade, há uma tendência a reforçar e consolidar convicções cultivadas anteriormente. Segundo Sunstein (2010a; 2010b), em diferentes áreas, há provas de uma assimilação tendenciosa, pois as pessoas acabam por acolher as informações mais compatíveis com suas preferências, e esse fenômeno intensifica-se em favor da polarização. Em outras palavras, as “correções de impressões falsas podem ser inúteis; também podem, na verdade, fortalecer aquelas mesmas impressões” (Sunstein, 2010a, p. 65)²¹³.

²¹³No mesmo sentido, reforça o autor norte-americano: “Quando uma cascata espalha uma informação falsa ou a polarização de grupo faz uma crença falsa se enraizar, aqueles que dizem a verdade de modo a combater o boato podem acabar trabalhando contra o próprio objetivo. É verdade que a ideia de ‘mercado de ideias’ não está exatamente em ruínas. Mas deve-se reconhecer que esse mercado, em particular, as vezes funciona mal” (Sunstein, 2010a, p. 68-69).

Essa forma seletiva e enviesada de assimilar os dados, sejam eles verdadeiros ou falsos, está relacionada ao incômodo natural da incerteza. As pessoas tendem a buscar elementos para corroborar a correção da decisão tomada ou amenizar as inquietações às convicções mais preferíveis, e, para tanto, rejeitam e ignoram dados que possam afetar essa segurança. Essa assimilação tendenciosa é viabilizada a partir de dois pressupostos: uma confiança enviesada e crenças prévias fortes. Se o indivíduo ainda não possui uma convicção definitiva sobre algo, ou atribui equivalente confiança a dois lados sobre uma mesma questão, o acesso a informações permite o aprendizado, inclusive, na refutação de teses falsas e na convergência para leituras mais fundamentadas. Todavia, se o mesmo indivíduo já cultivava uma crença forte, seja ela sensata ou não, tenderá a aprender e a fortalecer sua perspectiva com informações compatíveis e a desprezar as opostas (Sunstein, 2010a; 2010b). A partir deste cenário, Sunstein (2010a, p. 73) apresenta uma orientação: “Se você quer que as pessoas abandonem suas convicções iniciais, é melhor não apresentar a elas as opiniões de seus adversários habituais, mas sim as opiniões de pessoas com as quais têm grande identificação”.

Além disso, algumas convicções estão lastreadas em boatos de medo, visto que são incitados pelo receio primitivo e irracional de todo ser humano, enquanto outros estão alicerçados em boatos de desejo, isto é, encorajados pela demanda (Sunstein, 2010b). Portanto, as pessoas não agem com neutralidade diante das informações, e, pior do que isso, alguns ofensores optam por publicizar fatos, informações, crenças e estereótipos sabendo como grupos sociais irão reagir e querendo, justamente, explorar seus medos ou esperanças. Por esse motivo, proibir não é suficiente, e pode, a depender das circunstâncias, estimular a resistência às medidas combativas do discurso discriminatório. Afinal, as pessoas podem se concentrar, equivocadamente, nos riscos advindos da proibição, e ampliar a sensação do risco de censura, mesmo que isto seja pouco provável na realidade.

Os desafios cognitivos devem ser trabalhados, sincronicamente, com os fatores emocionais. A emoção da repulsa, enfatiza Sunstein (2010b), potencializa a disseminação de boatos, pois há também uma seletividade emocional no processo de assimilação e impulsionamento de informações, crenças e boatos. Quanto mais emoções fortes são despertadas, maior é a inclinação de difusão do fato gerador da emoção de repugnância, de indignação ou de raiva.

Em termos objetivos, a simples divulgação de informações verdadeiras ou o desfazer justificado das convicções distorcidas não são capazes de refrear o processo de patogênese dos fenômenos discriminatórios. A realidade deve ser corrigida aos poucos, e as crenças antidiscriminatórias devem ser inseridas, com cautela, nas interações comunicativas diárias.

Para suplantar a dinâmica da assimilação tendenciosa e evitar a reação contraproducente do dissenso explícito, são preferíveis os diálogos moderados e a exposição de argumentos contrários com proximidade aos referenciais dos próprios ofensores.

Uma ordem democrática antidiscriminatória não deve, portanto, preocupar-se apenas com a facilidade de criação de cascatas de desinformação discriminatória e do acirramento de movimento de polarização, mas com os riscos decorrentes do uso deliberado da comunicação para incutir determinadas impressões e gerar reações emocionais.

7.2.3 EDUCAÇÃO CÍVICA, IMAGINAÇÃO NARRATIVA E RECONHECIMENTO EMOCIONAL

A educação contemporânea é norteada por uma diretriz liberal elitista, centrada em tradições e na continuidade de um mesmo modelo de aprendizado indiferente à reflexão crítica. O progresso de uma nação foi correlacionado com o aumento do capital e com o incremento do produto interno bruto *per capita*. Afinal, o fortalecimento econômico resultaria, em tese, na melhoria da qualidade média de vida da população de uma nação. Entretanto, “produzir crescimento econômico não significa produzir democracia” e, muito menos, liberdade política (Nussbaum, 2015, p. 20). A educação para o progresso financeiro reduz a importância de disciplinas críticas em benefício de currículos estritamente técnicos.

Independentemente da época, as sociedades sempre foram compostas por indivíduos capacitados para o convívio de mútuo respeito, assim como por aqueles conformados à comodidade da dominação (Nussbaum, 2015, p. 20). A grande questão, nesse cenário, é descobrir a melhor maneira de estimular a busca pelo comportamento de deferência recíproca e de desestímulo à passividade reprodutora das distorções sociais marginalizantes. Deve-se aspirar, destarte, um modelo educacional apto a formar cidadãos livres, independentemente de sua origem social ou de suas condições monetárias. A classe, o gênero, a etnia, a condição econômica, a religião e tantos outros fatores discriminatórios, dentro dessa concepção de ensino, devem ser indiferentes, visto que a grande finalidade não seria apenas a transmissão de conhecimentos técnicos ou a formação de profissionais instruídos aos interesses de mercado, mas a produção de mentes livres, donos de próprios pensamentos e das próprias vozes, e, conseqüentemente, titulares de uma dignidade exterior que transcendem a classe ou o grupo social de origem (Nussbaum, 1997).

Esses cidadãos não seriam, ainda assim, relativistas morais pelo simples fato de exercerem a própria faculdade reflexiva, pois formariam as próprias opiniões quanto ao melhor para o futuro tendo em vista, como ponto de partida, as tradições e convenções

vigentes. Em sua análise, todo agente ainda ponderaria os impactos de suas conclusões para as outras pessoas e a seus modos de vida, além de estabelecer uma comunicação respeitosa sobre os objetos de reflexão, inclusive para entender suas histórias e as diferenças existentes entre suas vidas (Nussbaum, 1997). Essa instrução pluralista só seria viável pelo cultivo das humanidades, da literatura e das artes, com “um tipo de educação participativa que estimula e aprimora a capacidade de perceber o mundo através do olhar de outra pessoa” (Nussbaum, 2015, p. 96).

A literatura, sob o olhar rígido e tabular da economia política²¹⁴, é subversiva. Na verdade, suas estruturas, diferentes formas de externalização e expressão expõem um sentido à vida, um modo de pensamento, reflexão, imaginação e desejos insurgentes comparados à estabilidade racional das ciências, em particular, da política. Segundo a segmentação acadêmica, a literatura é apenas um ramo optativo e marginal ao âmbito do político, do econômico e do jurídico. Porém, na verdade, a literatura interage com seu leitor, apresenta um sentido normativo de vida, e pode induzir outras ações com a mente e o coração. A imaginação literária, nesse sentido, pode ser tratada como uma imaginação pública capaz de “guiar os juízes em seus julgamentos, os legisladores em seu trabalho legislativo, os políticos quando mensuram a qualidades das pessoas próximas e distantes” (Nussbaum, 1997, p. 27, t.n.).

Formas distintas de pensar, de sentir e imaginar não estão restritas aos personagens relatados, mas estão presentes na maneira de narrar, da forma literária e na estruturação das frases, no esquema narrativo e no conjunto da obra. O sentimento e a imaginação são demandados quando o texto interpela seus leitores hipotéticos e, ao mesmo tempo, os textos fornecem um conjunto abundante de recursos para selecionar as emoções públicas. Afinal, imaginar é viver a vida de pessoas que o leitor ou seus próximos poderiam ser, a depender da mera substituição ou troca de elementos circunstanciais (Nussbaum, 1997).

Diferentemente das obras históricas, que expõem a sucessão de fatos concretos, as obras literárias sugerem como as coisas poderiam ser, e convidam o leitor a se colocar no lugar de um número variado de pessoas e assimilar suas experiências, criando conexões quanto às possibilidades da vida e ativando emoções e interesses.

Da mesma forma que suscita emoções poderosas, desconcerta e intriga. Inspira desconfiança ao sentimentalismo convencional e provoca um confronto contínuo com os nossos pensamentos e intenções. Podemos

²¹⁴A economia política, na leitura de Nussbaum, é um conjunto amplo de pensadores não refinados, como utilitaristas econômicos e da análise de custos e benefícios para a tomada de decisões públicas ou, no mínimo, para a definição de recomendações.

descobrir muitas coisas sobre as pessoas de nossa sociedade e ainda assim manter esse conhecimento à distância. As obras literárias que promovem a identificação e a reação emocional derrubam os estratagemas de autoproteção, nos obrigam a ver de perto muitas coisas que podem ser dolorosas de se enfrentar e tornam este processo digerível, dando-nos prazer no próprio ato do confronto (Nussbaum, 1997, p. 30).

Conhecer a história e os fatos sociais é apenas um começo, mas não garante a formação necessária para o exercício da cidadania. O acúmulo de informações e de conhecimento é insuficiente para a formulação e a emissão de juízos claros acerca de questões importantes e de impacto sobre a vida de todos, especialmente quando se tem em conta o fato de inúmeras condições, como a variedade de religiões, gênero, etnias, classes e origem nacionais, não apenas delinarem as opções de agir para os indivíduos, mas estruturarem as suas cosmovisões, seus desejos, preocupações e reflexões (Nussbaum, 1997; 2005). Experimentos realizados por C. Daniel Batson, por exemplo, sinalizaram que as pessoas tendem a expressar uma maior reação compassiva quando ouvem relatos de sofrimento da perspectiva da própria vítima, se comparada àquelas que interagem com tais relatos como meros observadores (Nussbaum, 2015).

O cidadão deve cultivar uma imaginação receptiva, isto é, “que nos permita compreender os motivos e opções de pessoas diferentes de nós, sem vê-las como estranhos que nos ameaçam, senão como serem que compartilham conosco problemas e oportunidades” (Nussbaum, 2005, p. 100, t.n.). Para esse fim, as artes possuem uma especial função no aperfeiçoamento das faculdades de julgamento e na sensibilidade. Do mesmo modo que a música, a arquitetura, a pintura e outras manifestações artísticas podem contribuir à formação do entendimento do indivíduo quanto à realidade em seu entorno, a literatura tem a aptidão de “representar as circunstâncias e problemas específicos das pessoas de distintas classes” (Nussbaum, 2005, p. 100, t.n.). Por isso, a obra literária é um recurso valioso para a identificação de outras possibilidades importantes às deliberações da vida política.

A obra *O homem invisível*, de Ralph Ellison, por exemplo, serve à reflexão dos erros de percepção e reconhecimento do outro ao explorar a estreita relação de fenômenos sociais, em especial, “a manipulação e o uso e, sobretudo, a invisibilidade²¹⁵ e a condição de ser

²¹⁵ Ainda que a patologia social da invisibilidade possa ajudar a explicar práticas sociais discriminatórias e, na visão de Honneth, tenha relação direta com o agir negligente em relação ao reconhecimento prévio, há particularidades que fogem ao objeto da presente investigação. Por exemplo, o ato de desprezo não é manifestado de modo audível, mas no silêncio daquele que percebe o indivíduo ultrajado e comporta-se como se ele não existisse ou não estivesse presente. Existem, portanto, especificidades que distinguem sua prática do discurso de ódio. Por tal razão, as explicações sobre esse fenômeno não foram tratadas ao longo dos capítulos. De toda forma, para aprofundamento do tema, podem ser visitados alguns textos, como: HONNETH, Axel. Invisibility: On the Epistemology of ‘Recognition’. *Aristotelian Society*, Supplementary Volume, v. 75, n. 1,

transparente para os concidadãos” (2005, p. 102, t.n.), e convida o leitor, de forma próxima àquela de *Filoctetes*, de Sófocles, a conhecer mais do que aqueles personagens cegos, a olhar internamente para as próprias faltas morais, e a instruí-lo para uma democracia que exige melhores visões, além de instituições e procedimentos. A experiência literária possibilita “entender como uma história que impõe estereótipos às raças pode afetar o amor-próprio, as conquistas e como o amor nos capacita para emitir juízos com melhor fundamentação sobre temas referentes à discriminação positiva e à educação” (Nussbaum, 2005, p. 103, t.n.).

As crianças não nascem prontas para agir pensando no outro. Pelo contrário, possuem uma capacidade apenas rudimentar de compaixão. Suas primeiras experiências de vida são permeadas por uma inclinação narcisista e pela ansiedade produzida pela sensação de insegurança e pelas demandas por alimentação e bem-estar. Ao longo de seu desenvolvimento, elas precisam ser ensinadas a ver e sentir o outro como uma pessoa plena, e não como um objeto ou acontecimento do mundo natural. Elas, de início, aprendem a diferenciar o que são e o que faz parte do outro (Nussbaum, 2015). Os interlocutores sociais, por enquanto, parecem estar à sua disposição para o atendimento da criança, e “é fácil para o narcisismo assumir o controle desse momento, escolhendo os outros como meros instrumentos dos desejos e sentimentos da criança” (Nussbaum, 2015, p. 96).

Cantigas e histórias²¹⁶, desde a infância, introduzem e impulsionam a criança a adquirir capacidades morais importantes, tendo em vista que as histórias interagem com os seus propósitos de conhecer o mundo e as imprecisões da vida, dos pensamentos e das emoções, próprias ou de terceiros. As perguntas formuladas aos pais, mesmo aquelas sem respostas, viabilizam entender as limitações e os obstáculos possíveis, bem como na preparação da interação moral de respeito, individual e com o outro, pelo cultivo de “uma ressonância compassiva em direção às necessidades do outro” e frente a circunstâncias condicionantes (Nussbaum, 2005, p. 105, t.n.). Ou seja, uma consciência da impossibilidade de completa compreensão do mundo interior a cada indivíduo, e da elementar respeitabilidade de cada um como um ser “completamente humano”.

pp. 111–126, jul. 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1467-8349.00081>; HONNETH, Axel. *La Sociedad del Desprecio*. Trad. Francesc J. Hernández; Benno Herzog. Madrid: Editorial Trotta, 2011; PETHERBRIDGE, Danielle. Racializing Perception and the Phenomenology of Invisibility. In: PETHERBRIDGE, Danielle; Dolezal, Luna. *Body/Self/Other: The phenomenology of social encounters*. Albany: State University of New York Press, 2017, pp. 103-129.

²¹⁶Reforça Nussbaum (2005, p. 108, t.n.): “As bases à imaginação cívica devem assentar-se antecipadamente na vida. À medida que as crianças exploram as histórias, as rimas e as canções – especialmente em companhia dos adultos a quem amam -, lhes orientar a prestar maior atenção ao sofrimento de outras criaturas vivas. Neste ponto, as histórias podem começar a confrontar às crianças mais claramente com as voltas da vida, persuadindo-os emocionalmente acerca de sua urgência e importância”.

Na medida em que as crianças se desenvolvem, a literatura passa a contribuir para traços mais complexos, como aqueles, por exemplo, relativos à dignidade, à moderação e à persistência. Mesmo quando são tratados abstratamente, os cenários narrativos oportunizam a compreensão de sua dinamicidade diretamente atrelada ao desenvolvimento pessoal do leitor, e, com isso, o domínio de uma imaginação apta à compaixão. “A compaixão implica o reconhecimento de que outra pessoa, de alguma forma semelhante a si, sofreu uma dor significativa ou um infortúnio pelo qual não deve ser responsabilizada, ou apenas em parte” (Nussbaum, 2005, p. 105, t.n.). Por essa atividade, o indivíduo passa a entender o infortúnio pela perspectiva daquele personagem que sofre, e, por vezes, em um contexto distante por ele vivenciado.

Isso exige, por sua vez, um conjunto de capacidades morais altamente complexas, incluindo a capacidade de imaginar como seria estar no lugar da outra pessoa (o que geralmente chama-se empatia), e também a capacidade de dar um passo atrás e perguntar-se se a pessoa teria ponderado com seu próprio juízo todas as consequências do ocorrido. [...] para responder com compaixão, devo estar disposto a abrigar o pensamento de que essa pessoa que sofre poderia ser eu (Nussbaum, 2005, p. 106, t.n.).

Contudo, alerta Nussbaum, dificilmente o indivíduo conseguirá realizar esse experimento imaginário se acreditar que se encontra em posição de vantagem, ou que isso nunca poderia acontecer contra ele, sendo que tal exercício literário permite a tomada da consciência comum da vulnerabilidade geral incidente sobre todos os seres humanos. A literatura não é um meio meramente explicativo, mas constitutivo da consciência cívica. Por isso, “para alcançar a compreensão plena de que o cidadão democrático precisa, não basta saber que os estímulos sociais e a desigualdade existem; ele tem de passar pela experiência de participar da posição estigmatizada, algo que tanto o teatro como a literatura possibilitam” (Nussbaum, 2015, p. 107). Mesmo assim, uma ressalva deve ser destacada: o interesse na literatura não deve se tornar uma agenda política, pois a preocupação com o desenvolvimento do caráter e da comunidade deve ser independente de perspectivas partidárias (Nussbaum, 2005, p. 104).

Segundo a interpretação honnethiana, Martha Nussbaum atribuiria uma função ética à literatura de forma equivalente à tese moral de Brodsky²¹⁷, pois a literatura “nos permite assumir o papel de um participante desinteressado, mas apaixonado, aquele que aprende a ver

²¹⁷Para Brodsky, há uma relação de ascendência da estética sobre a ética. A literatura repercutiria, em uma primeira perspectiva, no plano moral devido à sua vinculação com a sensibilidade humana. A experiência ficcional permitiria a ampliação e a singularização do vocabulário expressivo do leitor e, por efeito, o incremento de sua capacidade em sentir e relacionar-se à dor e ao sofrimento do outro.

com seus próprios olhos o peso argumentativo da dor e do sofrimento dos outros em atitudes e posturas esteticamente apresentadas” (Honneth, 1998, p. 43, t.n.). A experiência literária auxiliaria na intensificação das capacidades humanas e nos julgamentos morais, com a inserção das reações afetivas dos outros como elementares a serem ponderadas. Complementarmente à sua natureza cognitiva, a literatura oferece uma oportunidade para se conhecer a vida particularizada de outros cidadãos, as variadas experiências existenciais e as diferenças individualizantes.

O *insight* moral potencialmente oferecido pela experiência estética literária não seria, de antemão, capaz de assegurar um status ético privilegiado à literatura, a ponto de justificar, por exemplo, um especial financiamento público da produção e a distribuição ampla de obras de poesia, pois as vivências oportunizadas seriam demasiadamente gerais e unilaterais. Em compensação, não significa também que a literatura seja inútil ou não deva ser estimulada. A inexistência de um especial tratamento à literatura não significa, por outro lado, sua inutilidade (Honneth, 1998).

A literatura ficcional oportuniza ao leitor a percepção da pluralidade simbólica de significados que suas ações podem ter na dinâmica ordinária da democracia, e, por uma racionalidade política, preservar o cidadão de deliberações orientadas por percepções simplistas de axiomas ou de adversidades da vida. Pela literatura, o cidadão torna-se consciente da multiplicidade de sentidos de todo agir cotidiano e da necessidade de manter-se aberto a sentidos elaborados intersubjetivamente, mais à frente da leitura dominante. A contribuição, por este viés, seria indireta, e, aliás, o “que alcançamos de maneira singular por meio da imaginação literária não é nem sensibilidade moral nem capacidade hermenêutica, mas sim aquele sentimento pelo excedente de sentido em nossas ações que fomenta a prudência nas decisões político-morais” (Honneth, 1998, p. 46).

Mesmo com suas divergências, Honneth concorda que o modelo de política educacional consolidado na contemporaneidade é um desafio à realização da democracia. Durante a modernidade, o discurso político-filosófico sustentou a estreita conexão entre a educação e o agir cívico, principalmente para o exercício da liberdade. O pensamento kantiano já evidenciava uma correspondência entre as esferas da ordem estatal republicana e da educação, uma vez que, tal como a criança deve ser orientada e impulsionada num trajeto educacional apto a capacitá-la a se tornar participante de uma sociedade e das decisões públicas quanto ao governo de si, somente os cidadãos podem assegurar a institucionalização

da educação de forma a viabilizar a formação das crianças para a maioria política (Honneth, 2013b, p. 546)²¹⁸.

A teoria contemporânea de democracia, entretanto, tem se distanciado da reflexão sobre a ordem educacional, dos métodos escolares e dos currículos em favor de uma abordagem cada vez mais técnica e mercadológica. Em outros termos, essa mesma teoria política “privou-se da possibilidade de dar uma contribuição própria acerca da função normativa da pré-escola, da escola e da formação de adultos” (Honneth, 2013b, p. 548). Esse afastamento poderia ser motivado, aparentemente, pela contínua diferenciação e especialização das áreas e das disciplinas, ou melhor, pela exclusão das questões curriculares e metodologias educacionais para serem tratadas por áreas mais adequadas e específicas que a filosofia política. Contudo, ainda assim seria uma justificativa insuficiente, pois

[...] aptidões profissionais, conhecimento para se orientar na sociedade civil e princípios morais justamente não são compreendidos de maneira primordial como recursos passíveis de aprendizado para assegurar renda no futuro, mas como meios de reconhecimento social universalizados pela sociedade, e através de sua apropriação mediada pela pedagogia o jovem deve chegar paulatinamente à consciência de ter um ‘valor’ aos olhos das demais pessoas (Honneth, 2013b, p. 554).

A partir do pensamento de Durkheim e Dewey, Honneth (2013b, p. 557) infere que “não é o aprendizado de princípios individuais da ação correta, mas o exercício comunicacional da adoção de perspectivas e a iniciativa moral que constituem a via régia na qual o ensino escolar pode contribuir para a regeneração da democracia”. As novas gerações devem ser submetidas a experiências de aprendizado mais cooperativas e aptas a habituar o aluno à gestão compartilhada de assuntos de interesse do ambiente educacional, pois assim será possível entender a igualdade normativa de seus colegas quanto ao processo comum de aprendizado, e, no futuro, à formação da vontade democrática. As vivências escolares também devem incitar a preponderância da atuação comunitária em detrimento de intervenções individuais de censura, com o intuito de intensificar a autoconfiança no âmbito intersubjetivo

²¹⁸Em sentido similar, a proximidade da educação e da atuação política foi enfatizada por outros pensadores, por exemplo, na obra *Emílio* de Rousseau e no livro *Democracia e Educação* de John Dewey. Nessa toada, Honneth (2013b, p. 546) defende que: “pedagogia, entendida como a teoria dos critérios e métodos de uma instrução adequada das gerações futuras, era compreendida como irmã gêmea da teoria da democracia, porque sem orientações equilibradas sobre como se devem despertar na criança, ao mesmo tempo, a capacidade para a cooperação e a iniciativa moral própria, não parecia possível se explicar o que significaria falar da cooperação conjunta na autodeterminação democrática. A ideia do ‘bom cidadão’ não era uma fórmula vazia ou peça decorativa de discursos políticos festivos, e sim um desafio prático, e era preciso se mostrar à altura dele através do esboço teórico e até do teste experimental de formas escolares e métodos de ensino apropriados”.

público (Honneth, 2013b, p. 556). A educação pública deve ser convertida à condição de “órgão central da autorreprodução das democracias” (Honneth, 2013b, p. 558).

A formação, além disso, não deve ser isolada em disciplinas especializadas e avulsas, mas na cotematização interdisciplinar e vigilante para as transformações propiciadas pela revolução digital. O ensino deve preparar os alunos para o uso social de novas mídias, para a verificação do conteúdo difundido pelos meios digitais, e para a identificação de novas ameaças. Estar preparado para a atuação democrática também significa saber utilizar essas novas mídias para a formação cooperativa e consistente da vontade política, inclusive examinando a origem e a qualidade dos conhecimentos reproduzidos. A educação deve se firmar em pressupostos dialógicos e direcionados para a vida intersubjetiva.

[...] quanto menos o aluno ou a aluna for visto, no ensino, como um sujeito isolado, produtor de desempenho, portanto quanto mais fortemente ele ou ela for tratado como membro de uma comunidade de aprendizado cooperativo, tanto mais provavelmente devem se estabelecer entre eles formas de comunicação em que diferenças culturais podem ser não apenas aceitas ludicamente, mas compreendidas como oportunidades de enriquecimento mútuo (Honneth, 2013b, p. 560).

A autonomia do futuro, em um cenário muito mais diversificado, depende da apropriação de visões descentralizadas da mais ampla gama de assuntos, da história, literatura e de tantas outras disciplinas. Ainda assim, seria razoável questionar: o agir prudente fomentado pelas narrativas literárias e um processo educacional para a atuação cívica e comunitária seriam suficientes para superar também as circunstâncias de injustiça epistêmica? Nesse ponto, é fundamental resgatar a proposta de Miranda Fricker.

7.2.4 ESTIMULANDO A VIRTUDE EPISTÊMICA

Uma política democrática antidiscriminatória não pode estar limitada ao plano político e moral, mas deve buscar o aperfeiçoamento das práticas de acesso e de participação na produção do conhecimento. A partir do diálogo de Fricker e do paradigma do reconhecimento, é essencial o combate às diferentes formas de injustiça epistêmica, em particular a distributiva, a testemunhal e a hermenêutica. A primeira, certamente, estaria relacionada a ações afirmativas para o melhor acesso ao conhecimento, com a instituição de medidas distributivas, como cotas, bolsas e maior investimento nos estabelecimentos educacionais que atendem as periferias. O maior desafio seria pensar nas intervenções para suplantar as injustiças

perpetradas diariamente no discurso ordinário, e, particularmente, pela erosão dos vínculos de credibilidade e do arcabouço hermenêutico de fundo.

A garantia de um cenário de justiça epistêmica é condição necessária para o exercício da liberdade política. Até mesmo os sistemas sociais historicamente estáveis e justos são, em alguma medida, mantidos sob pressões que levam a cenários de injustiça e exigem práticas na tentativa de neutralizá-las. Por isso, é imprescindível, no plano político, a fixação de condições para manter sob controle o Estado e seus órgãos no trato dos interesses dos cidadãos, e, por esse prisma, a faculdade de contestar as medidas e decisões estatais de interferência, a conservação de um canal para a apresentação das contestações e um fórum adequado à audiência de tais impugnações²¹⁹ revelam-se frutíferas à salvaguarda do ideal genérico de não-dominação²²⁰. Essa base potencial à contestação exige, enquanto quarta condição, a justiça epistêmica, pois não haverá a justa recepção da impugnação política caso o cidadão sofra um déficit injusto, seja de credibilidade (injustiça testemunhal) ou de inteligibilidade (injustiça hermenêutica). A justiça hermenêutica seria uma exigência para a conservação do conteúdo da contestação e, por conseguinte, condição constitutiva da não dominação (Fricker, 2012).

O combate da injustiça testemunhal requer o treinamento de um agir virtuoso do ouvinte para exercer uma consciência crítica em relação aos preconceitos que podem distorcer suas percepções relativas ao orador. O ouvinte deve corrigir falhas e distorções de seu julgamento de credibilidade derivados de estereótipos preconceituosos ou de padrões discriminatórios vigentes e operacionalizados pelo poder identitário em certa sociedade (Fricker, 2023). Ter um comportamento virtuoso na esfera epistemológica, portanto, exige um processo de aprendizado para examinar o grau de confiabilidade ou de credibilidade das declarações de outras pessoas.

Neste juízo crítico reflexivo, inicialmente, o agente deve estar atento à influência da identidade social do falante, mas também à interferência de sua própria identidade social no dimensionamento da confiabilidade declinada ao falante. Se o falante é negro, é importante ponderar, além do padrão identitário disseminado à população negra, a sua própria percepção

²¹⁹Essas três condições são resgatadas por Fricker do pensamento de Pettit.

²²⁰Influenciada por Skinner e por Pettit, Fricker sustenta que a não dominação (ou não interferência por direito) deve ser admitida como o ideal liberal genérico e o valor comum defendido por todo aquele que preza a liberdade. A concepção trivial de liberdade negativa, compreendida como não interferência, é insuficiente para a plena fruição de direitos e das liberdades pelo cidadão, pois informa apenas uma circunstância fática decorrente da graça ou do favor concedido por um governante ao governado. Todavia, a verdadeira liberdade política não pode ser alcançada por meio da graça e do favor, visto que o governante, em seu direito e por essa relação de poder, pode derrogar, livremente e com base apenas em sua vontade, o espaço de liberdade concedido a seu subordinado.

enquanto uma pessoa branca. Caso o orador seja uma mulher, o ouvinte deve empenhar-se para exercer uma consciência crítica quanto ao perfil identitário atribuído socialmente às mulheres, mas também ao fato de sua percepção ter sido constituída enquanto um homem e com outra identidade social (Fricker, 2023). Em um nível inicial, “o ouvinte deve levar em consideração em seu julgamento geral de credibilidade o provável impacto em sua percepção espontânea – e, se possível, o impacto no desempenho real do falante, da relação de poder identitário que faz a mediação entre ele e o falante” (Fricker, 2023, p. 125).

Por essa leitura, a “consciência crítica reflexiva da presença provável de preconceito” passa a ser condição necessária de todo diálogo em busca do conhecimento acerca de algo ou sobre um fato, visto que o grau de credibilidade pode ser, inconscientemente, prejudicado a depender do referencial de gênero, racial ou por outro fator discriminatório, presente no meio social. Essa diretriz revela a dependência cultural, pois cada sociedade pode manter um conjunto distinto de preconceitos, e “a presença de preconceito de identidade na imaginação social é um risco endêmico no treinamento contínuo de sensibilidade testemunhal” (Fricker, 2023, p. 119).

Em compensação, sendo inviável aproximar-se de um comportamento neutralizador de qualquer influência de preconceitos em suas percepções e avaliações, o indivíduo pode tornar seu julgamento cada vez mais vago e provisório, a fim de evitar vieses em seu veredito. Caso, ainda assim, tenha que dar uma resposta definitiva, por exemplo, em um julgamento judicial, é possível optar pela procura de maiores informações e evidências (Fricker, 2023, p. 126).

Uma terceira medida de apoio para a redução dos déficits injustos de confiabilidade pode ser proporcionada pela ampliação da proximidade com o grupo discriminado ou pelas experiências de sensibilidade testemunhal. A familiaridade com identidades distintas pode ser um fator apto a reduzir o preconceito e a diminuir sua influência nas percepções comunicativas (Fricker, 2023). Afinal, “um sotaque de início carregado socialmente é normalizado com a habituação; um estilo de conversa socialmente estranho se torna familiar; a cor de pele de alguém se torna irrelevante; seu sexo não é mais saliente; sua idade é esquecida” (Fricker, 2023, p. 131).

De forma auxiliar, as diversas tentativas de julgamento antidiscriminatório podem servir à constituição de uma sensibilidade à imediata correção do nível de credibilidade atribuído a um testemunho e atuante sobre o juízo pessoal. O hábito repetido de correção e de resistência aos vieses identitários é uma ferramenta de aperfeiçoamento epistemológico, porque “a sensibilidade testemunhal da ouvinte é condicionada por inúmeras experiências

relacionadas a testemunhos, individuais e coletivos, para que ela possa perceber diretamente os falantes de uma maneira epistemicamente carregada” (Fricker, 2023, p. 132).

Isto posto, o ajustamento do padrão de credibilidade pode ocorrer pelo esforço crítico consciente, na ponderação de perfis identitários predominantes no meio social e na moderação de sua influência em seus julgamentos, ou por uma orientação de retificação espontânea derivada de práticas corretivas anteriores e pela conservação destas experiências, porquanto a plena titularidade da virtude epistêmica “exige que o ouvinte tenha internalizado os requisitos reflexivos para julgar a credibilidade naquele clima, para que a flexibilidade social necessária de sua posição como ouvinte tenha se tornado uma segunda natureza” (Fricker, 2023, p. 133).

A mesma busca pelo padrão virtuoso deve ser visada para superar a injustiça hermenêutica na tentativa de monitorar e eliminar as lacunas inviabilizadoras da inteligibilidade comunicativa. A redução da clareza de uma fala, diferentemente do grau de credibilidade, pode ser percebida sem muito esforço pelo interlocutor, e se dá, inclusive, por descuido do próprio ouvinte. A sensibilidade reflexiva virtuosa, nesse caso, concretiza-se com o empenho dos interlocutores para melhor entender o que foi declarado pelo orador.

A forma que a virtude da justiça hermenêutica deve assumir é, portanto, um estado de alerta ou sensibilidade à possibilidade de que a dificuldade que a interlocutora está enfrentando ao tentar tornar algo comunicativamente inteligível não se deve ao fato de ser um absurdo ou de a falante ser uma tola, mas, antes, deve-se a algum tipo de lacuna nos recursos hermenêuticos coletivos. A questão é perceber que a falante está lutando com uma dificuldade objetiva, e não com uma falha subjetiva (Fricker, 2023, p. 222).

No comportamento de percepção reflexiva corretiva da desigualdade hermenêutica, o ouvinte também deve mensurar o poder identitário que medeia a interação e seu impacto na compreensão do que foi declarado. Não se deve realizar apenas a avaliação relativa à verdade do declarado, mas também a reformulação em busca de diferentes interpretações a partir do contexto hermenêutico e de seu grau de verossimilhança. Se o falante ainda se deparar com dificuldades para comunicar devido à conjuntura hermenêutica, deve-se conceder uma posição acima do julgamento inicial de credibilidade (Fricker, 2023).

Ademais, o desenvolvimento da “sensibilidade virtuosa” seria, em tese, dependente do processo de formação e educação do indivíduo, e, ao menos primariamente, fora de seu controle. Essa face descritiva implicaria, no máximo, a admissão de um especial dever das comunidades na elaboração e manutenção de um sistema educacional adequado a este objetivo. A depender do tema e da disponibilidade de tempo, é possível a criação de um

“microclima hermenêutico mais inclusivo”, por exemplo, com um diálogo e uma escuta mais atenta (Fricker, 2023).

O agir virtuoso engloba “escutar tanto o que não é dito quanto o que é dito” (Fricker, 2023, p. 225), além da constante procura por novos elementos para seu entendimento ou sua confirmação. Todo esse empenho não ameniza apenas o desequilíbrio hermenêutico ou suaviza o clima comunicativo, mas também gera novos significados para colmatar as lacunas prejudiciais à expressão de vivências e à apreensão delas pelos interlocutores. Há um claro desequilíbrio nesse cenário comunicativo, e, em função disso, “requer mais que uma conduta individual virtuosa de qualquer tipo; é preciso ação política de grupo para mudança social” (Fricker, 2023, p. 229)²²¹.

Submetida a uma observação mais distanciada, Fricker tenta especificar um conjunto de virtudes necessárias ao agir epistêmico justo, reitera a existência de carências reflexivas e a necessidade de superá-las pelo aprendizado. Ela retoma a tradição da ética de virtudes de Aristóteles, a insuficiência de apenas saber o que é certo, e a imprescindibilidade do esforço prático e da experiência para sua concretização.

Fricker e Honneth divergem quanto ao caráter autônomo dessa espécie de dano. Enquanto Fricker defende a caracterização de um tipo particular de ofensa e a imprescindibilidade de um tratamento adequado caracterizado pelo aprimoramento virtuoso da sensibilidade moral, Honneth insiste em defender o caráter secundário do reconhecimento epistemológico, e, principalmente, o converte a mero desdobramento progressivo do reconhecimento moral. Em meio a este dissenso, no entanto, Honneth (2023a, p. 25, t.n.) não consegue se opor ao prognóstico de Fricker, pois admite que “tais diferenças na articulação simbólica do reconhecimento não manifestam simplesmente diferenças no temperamento individual ou no *habitus* pessoal, mas revelam, em vez disso, o grau em que um sujeito conseguiu refinar sua sensibilidade às exigências intrínsecas do reconhecimento”. A dúvida persistiria, sob o olhar do pensador alemão, quanto ao potencial risco de converter uma característica pessoal desejável em um dever geral exigível em todo espaço, contexto ou momento de uma sociedade, por trazer um ônus injustificável aos indivíduos.

Honneth (2023) pondera que, ao longo da história, minorias estiveram por diversos momentos desamparadas linguisticamente para representar as experiências individuais de transgressão, o que seria caracterizado como um cenário de injustiça hermenêutica ante a

²²¹“Do ponto de vista da mudança social, isso pode ser apenas uma gota no oceano; ainda assim, do ponto de vista da virtude do ouvinte individual, sem falar da experiência da falante em sua troca, é justiça suficiente” (Fricker, 2023, p. 229).

inviabilidade de coletivização da circunstância de injustiça. Mesmo assim, seria contraintuitivo aspirar ou requerer a grupos privilegiados qualquer sensibilidade na tentativa de amenizar ou mesmo sanear a lacuna linguística. Em sua visão, caberia aos próprios afetados buscarem mecanismos em favor da eliminação dessa defasagem comunicativa, por exemplo, por meio da interlocução com intelectuais. Nesse sentido, o herdeiro frankfurtiano faz a seguinte diferenciação:

[...] pode-se certamente esperar que o grupo poderoso com o qual ela [Fricker] está empenhada - ou seja, homens com atitudes misóginas - desenvolva um senso das dificuldades enfrentadas por suas vítimas ao dar às suas experiências uma articulação coerente. Em contraste, no caso do capitalista, exigir que eles [capitalistas proprietários dos meios de produção] cuidem para garantir o desenvolvimento de recursos linguísticos que poderiam significar sua própria ruína seria introduzir deveres supererrogatórios em um grau absurdo (Honneth, 2023a, p. 27, t.n.).

A crítica de Honneth é apenas parcialmente verdadeira. De início, Honneth equivocase ao atribuir um caráter ahistórico ou transcultural à análise de Fricker. A autora tem consciência da correlação entre o padrão hegemônico cultural de cada sociedade, do momento histórico e das práticas epistemológicas predominantes, a partir de preceitos identitários, para a atribuição de confiabilidade e no esforço de compreensão dos discursos de indivíduos de diferentes segmentos sociais. Além disso, a desigualdade no acesso e na elaboração do conhecimento torna-se cada vez mais evidente a partir dos estudos epistemológicos sociais, em particular de movimentos feministas e antirracistas. A questão principal é repensar, para o futuro, o que pode ser feito para potencializar essa nova forma de justiça.

A luta pela justiça epistemológica não pode ser uma reivindicação fragmentada entre os diversos grupos minoritários e de interesses exclusivos. Pelo contrário, deve ser entendido por todos os participantes sociais e defendido também por aqueles que não são afetados ou não participam diretamente da relação de poder no centro das discussões. Afinal, a privação do conteúdo contido nas falas dos membros de grupos vulneráveis não apenas os prejudica, mas reduz o arcabouço de significações e sentidos disponível no horizonte social para todos os indivíduos de determinada sociedade. Eliminar fatores prejudiciais à equidade epistêmica e criar um ambiente mais estruturado para a produção do conhecimento livre das influências identitárias devem ser parte do projeto comum desenvolvido em uma democracia cooperativa.

O combate da justiça epistemológica discriminatória deve ser empreendido no plano individual e no coletivo. Na esfera pessoal, os indivíduos devem conhecer a realidade de desigualdade epistêmica, e serem estimulados à adoção de uma postura reflexiva ao seu

combate. O processo educacional pode utilizar diferentes recursos, como a própria literatura, as artes e as humanidades, para encorajar a reflexão acerca das desigualdades no acesso e na participação da produção da verdade. Mais do que isso, ao longo de sua formação, os educandos devem compreender, a partir de vivências, os danos experimentados por minorias discriminadas, e assimilar uma postura espontânea de crítica a eventuais práticas de negação de credibilidade aos ouvintes, ou favorável à eliminação de lacunas inviabilizadoras da inteligibilidade discursiva.

Paralelamente, os espaços de socialização, interação e formação, especialmente educacional, podem servir de estímulo à constituição da sensibilidade virtuosa almejada por Fricker. Nikolaidis (2021) é ainda mais exigente e defende que as pessoas²²², em geral, devem estar mais comprometidas em educar, formal ou informalmente, as crianças com a identificação de injustiças, com a elaboração de críticas, e abstendo-se de apoiar estruturas opressivas. Ao tornar todos educadores, cada pessoa deve manter consciência e abertura a uma maior diversidade de fontes de conhecimento.

De toda forma, a confiança na sensibilidade virtuosa é insuficiente, e deve ser acompanhada, pelos teóricos, com certa cautela. Como lembra Emmalon Davis (2016, p. 494, t.n.), “mesmo que possamos reconhecer e remover com sucesso o preconceito dos nossos julgamentos, é provável que o poder social associado a certas identidades e não a outras ainda afete os nossos ambientes epistêmicos, de modo a prejudicar os conhecedores marginalizados”. Assim, não obstante os indivíduos possuam uma responsabilidade indireta pelas injustiças epistemológicas, seja por não exercerem a capacidade reflexiva, por ignorarem a influência do poder identitário sobre as relações sociais, ou por conservarem uma postura de insensibilidade moral e epistemológica, a proposta de Fricker deve ser convertida também em um projeto de fundo institucional.

No meio acadêmico, por exemplo, com ambientes institucionais com normas relativas ao gênero, à raça e à sexualidade cada vez mais livres de convicções, explícitas ou

²²²Emmalon Davis (2016, p. 495, t.n.) reforça a atuação coletiva de ofendidos e ofensores. Assim, sustenta que: “Para que a justiça epistêmica seja alcançada (ou mesmo aproximada), falantes e ouvintes devem ser capazes de ‘engajar-se juntos na investigação em termos de igualdade’ (Anderson, 2012, 171). Dado que tanto os marginalizados como os dominantes devem participar na criação de espaços epistêmicos verdadeiramente justos, surgem responsabilidades interpessoais únicas para ambos. As responsabilidades dos marginalizados consistem num equilíbrio desafiador. Os conhecedores marginalizados devem permanecer receptivos a outros dominantes que se esforçam para desenvolver a justiça testemunhal; ao mesmo tempo, devem lutar para preservar o seu sentido de identidade face aos ataques constantes e dolorosos ao seu valor e individualidade.¹⁶ Entre as responsabilidades dos poderosos está a exigência de reconhecer – e evitar – a facilidade com que a sua o privilégio lhes permite ocupar o centro de uma troca epistêmica. Os dominantes devem saber quando e como usar (e renunciar) ao seu poder epistêmico. Em muitos casos, o dominante deve recuar deliberadamente para que outros possam dar um passo à frente”.

implicitamente, opressivas, potencializando as oportunidades educacionais, estruturalmente, para o acesso e participação da produção do conhecimento. Em suma, um arranjo de liberdade de ofício desatrelado de desestímulos às manifestações da individualidade e, caso ainda existam grupos em oposição aos anseios de outras coletividades, que sejam permitidas e apoiadas suas expressões (Giladi, 2023).

Dentro do cenário fático brasileiro, duas iniciativas institucionais aproximam-se de tais diretrizes: o protocolo para julgamento com perspectiva de gênero e a Lei Federal n. 14.245/2021, instituída para coibir a prática de atos atentatórios à dignidade da vítima e de testemunhas nas audiências de instrução e julgamento, em especial, naquelas destinadas à apuração de crimes contra a dignidade sexual.

Instituído pelo Conselho Nacional de Justiça, o protocolo para julgamento com perspectiva de gênero serve de guia aos membros do Poder Judiciário Brasileiro no sentido de estimular o julgamento de controvérsias, sensíveis às assimetrias de gênero, de modo a reduzir as desigualdades estruturais que passam despercebidas e são reproduzidas, acriticamente, nas decisões proferidas diariamente. O referido protocolo propõe diversas questões-chave a serem aplicadas na análise e na valoração de provas, no exame de medidas de tutela provisória e, até mesmo, no julgamento definitivo de demandas. Na estruturação do processo interpretativo, por exemplo, recomenda-se a avaliação da possibilidade, em concreto, da norma refletir estereótipos ou, até mesmo, ser fator de discriminação negativa, conquanto possa parecer neutra.

Além do gênero, a referido documento recomenda a avaliação de particularidades do caso concreto que podem sinalizar outros fatos de desigualdade estrutural, por exemplo, especificidades quanto à orientação sexual, a existência de reflexos sobre interesses dos povos originários, estrangeiros e outras condições, permanentes ou transitórias. O Protocolo ressalta, por exemplo, que o tratamento de mulheres encarceradas deve ponderar suas diferenças e haveria, pelo menos, uma possibilidade de divisão a partir de quatro aspectos: “(a) estrutura física e atenção à saúde e higiene, (b) gestantes, puérperas e mulheres com filhos de até 12 (doze) anos de idade, (c) mecanismos de reinserção social e contato com a família, e (d) População LGBTQIA+ (Resolução n. 348/2020 do CNJ) e povos indígenas (Resolução n. 287/2019 do CNJ)” (CNJ, 2021, p. 71).

Coloca-se em xeque a verdade estampada nas decisões judiciais, na forma de sua produção e, principalmente, exige o exercício de uma percepção reflexiva corretiva da desigualdade hermenêutica. Aliás, por meio deste mecanismo institucional, isto é, a adoção da perspectiva de gênero, “questiona [...] a existência de um sujeito de direito que foi construído

com base no homem branco, heterossexual, que não é uma pessoa com deficiência ou indígena, e implica a necessidade de se compreender os e as múltiplos sujeitos de direito, em sua diversidade de contextos e necessidades” (Bonatto *et al.*, 2022, p. 2020). Entretanto, conforme Cirino e Feliciano (2023, p. 251), não se pode ignorar a necessidade de sua revisão, posto que o documento foi elaborado sem contar com a participação de inúmeras entidades afetadas pela medida, como o Ministério Público, as Procuradoria e órgãos especializados da OAB. Além disso, essa medida seria mais frutífera se relacionada a outras estratégias, como a reestruturação dos currículos e do processo de ensino-aprendizagem na formação de profissionais da área jurídica.

Por seu turno, a Lei n. 14.245/2021, conhecida como Lei Mariana Ferrer, instituiu diretrizes ao combate da violência institucional e, por reflexo, da exploração epistêmica. O referido diploma normativo tem a finalidade precípua desestimular e evitar a vitimização secundária, isto é, o constrangimento desproporcional e o sofrimento gerados pelo aparato estatal e pela sociedade no curso de investigações e processos criminais que acabam por gerar o senso de culpa à vítima. Proíbe-se, assim, a veiculação de questionamentos de ordem moral que possam potencializar o sofrimento das vítimas ou ofender a integridade das testemunhas, em especial, as indagações e manifestações relativas às circunstâncias ou elementos alheios aos fatos objeto de apuração nos autos, bem como a utilização de linguagem, de informações ou de material que ofendam a dignidade da vítima ou da testemunha.

Tais vedações impedem o reforço de estereótipos identitários e de gênero que podem construir, equivocadamente, uma imagem de culpa à vítima ou reduzir sua credibilidade. Mais do que isso, a referida lei impede que as declarações da vítima e das testemunhas sejam utilizadas de forma oportunista para legitimar discursos fundados em concepções identitárias discriminatórias, ou melhor, que tais atores processuais tenham seu histórico e suas vidas especuladas negativamente para reforçar entendimentos favoráveis aos agressores e intensificadores do sofrimento das vítimas. Busca-se, portanto, operacionalizar uma sensibilidade dos operadores do direito na produção de provas orais e na elaboração da verdade processual.

CONCLUSÃO

Para Waldron, haja vista o caráter irreconciliável das controvérsias morais e a necessidade de coordenação dos comportamentos para a vida em sociedade, é elementar a instituição de formalidades para salvaguardar os interesses dos cidadãos quando os vínculos afetivos e as relações de proximidade tornarem-se insuficientes para a manutenção da adequada convivência. Essa estrutura formal constituiria o arcabouço da civilidade e seria responsável pela acomodação das paixões e das reações extremadas operacionalizadas pelos cidadãos no contexto democrático multiétnico.

As leis e as regulamentações concernentes ao discurso de ódio seriam, a exemplo de outras normas jurídicas combativas da indignidade e da difamação, uma estrutura formal para assegurar condições mínimas de vida aos membros de coletividades socialmente vulneráveis, visto que as hostilidades externalizadas publicamente não seriam meras falas ou percepções aleatórias, mas investidas audíveis e duradouras que anunciam o mal iminente e reforçam o medo das vítimas, além de incitar a agressividade de outros cidadãos que partilham da mesma insatisfação e de equivalente sentimento de repulsa em face das minorias ameaçadas. Nesse sentido, o discurso de ódio fere o equivalente status dignitário garantido pelo direito a toda pessoa, contamina progressivamente o ambiente social até que atos concretos de violência sejam praticados contra os grupos menosprezados e força as vítimas a viver amedrontadas e focadas na própria sobrevivência, abandonando seus negócios e seus intentos existenciais.

À primeira vista, os discursos de intolerância e de ojeriza a membros de grupos marginalizados seriam comportamentos difamatórios individuais, desagregados e episódicos que provocam, em conjunto, um quadro social de relevância jurídica. Os efeitos danosos seriam contingenciais e a relação entre os comportamentos de preconceito seria mera coincidência no plano fático multicultural. Isto posto, as práticas discursivas de conteúdo discriminatório constituem, na visão waldroniana, uma controvérsia jurídica situada no contexto de disputa moral.

Embora suas ideias de dignidade e de civilidade tenham um teor relacional e façam recurso implícito a referenciais da teoria da intersubjetividade e do reconhecimento, uma vez que a integridade de toda pessoa passa a ser diretamente dependente do respeito e da aprovação dos concidadãos, Waldron ainda trabalha o debate relativo à tolerância ou não de discursos de conteúdo discriminatório pela perspectiva da filosofia normativista pura. Nesse sentido, a questão é limitada ao conflito potencial de dois postulados normativos, ou melhor, derivada da eventual colisão dos postulados da dignidade humana, enquanto status social de

toda pessoa, e da liberdade de expressão e de pensamento. Todavia, essa leitura acaba por ser um exame parcial do citado fenômeno social, ignora as particularidades das diferentes esferas de socialização, desconsidera os problemas emergentes no cenário intrafamiliar e omite as diferentes reivindicações veiculadas por movimentos sociais ao longo da história. Essa avaliação equivale à mera descrição incompleta de uma imagem, como se Waldron examinasse isoladamente uma pequena amostra do tecido social e não observasse o seu funcionamento.

A filosofia social, por outro lado, busca reconstruir os princípios já existentes em certa sociedade e extrair explicações relativas ao funcionamento das instituições para, em momento posterior, apontar distorções e obstáculos que impedem a realização de pretensões de vida boa por todo indivíduo. Almeja-se, portanto, identificar a irracionalidade mascarada pelo arranjo ideológico vigente e apresentada, ao nível individual e coletivo, como uma forma de racionalidade capaz de orientar as interações intersubjetivas. Por isso, Honneth propõe a adoção do paradigma do reconhecimento, visto que esse referencial permite compreender o desenvolvimento social do indivíduo e os prejuízos advindos de atos de desrespeito, por exemplo, quando são praticados comportamentos discriminatórios.

O reconhecimento é uma atitude moral e, por tal razão, abrange manifestações e tipos de interações com uma intencionalidade particular de conceder ao interlocutor equivalente autoridade normativa. Tais atitudes geram sensações, emoções e estados não intencionais, influenciando e constituindo reciprocamente a forma como as pessoas se veem, percebem suas capacidades e a ordem estabelecida no mundo. Não se trata, obviamente, de um simples pleito por admiração, a exemplo do sustentado por Rousseau, mas um mecanismo operante no desenvolvimento, na individuação e no amadurecimento das pessoas, com reflexos na maneira como cada indivíduo se colocará e se comportará no mundo. Por esse ângulo, Honneth não sugere que todos devam ter idêntica estima social e também não fixa um grau mínimo de suficiência e de autorrealização. Atento às deficiências do plano fático e à gramática da luta dos movimentos sociais, a abordagem honnethiana anuncia a necessidade de afastar, por meio do adequado reconhecimento, as piores situações de degradação que poderiam assolar os seres humanos. Pensa-se, nesse sentido, no contínuo progresso moral apto a gerar, pouco a pouco, maiores condições de vida e de realização para cada pessoa.

Mais do que isso, o pensador alemão convida a pensar nos fenômenos sociais de modo semelhante a um médico que investiga os distúrbios de um corpo, para estabelecer um diagnóstico e um tratamento mais compatível. Por esse prisma, diferentemente de Waldron, é possível empreender uma análise sistêmica de ocorrências no corpo social em sua totalidade,

tendo em vista os reflexos desse distúrbio em diferentes níveis e partes do organismo, além de ponderar as conexões e os reflexos dos discursos de conteúdo discriminatório de maneira integrada e interdependente.

Ainda que existam diferentes acepções de patologia social, adotou-se ao longo da investigação o viés naturalista normativista. Denomina-se naturalista, pois a sociedade é avaliada por sua capacidade de desenvolvimento, de reformulação e de manutenção das condições de vida social. A vida social não precisa ser compreendida como uma substância, necessariamente, organizada e autossustentável, mas em contínua transformação com a reformulação dos valores, a expansão das exigências de dignidade e a identificação de novas situações de degradação. As patologias surgem, de acordo com essa visão, do conjunto de práticas impeditivas da continuidade da vida social e de sua reprodução ao nível micro e macro. O distúrbio obstrui as possibilidades evolutivas e gera estados de estagnação e de morte progressiva. Por isso, podem ser apreendidos elementos do diagnóstico a partir das vivências individuais e coletivas. Ainda assim, não deixa de ser normativista, porque identifica o padrão normativo de desenvolvimento e de normalidade da vida social para aquele contexto cultural e momento histórico de determinada sociedade.

Honneth não expõe, explicitamente, os elementos de análise para um diagnóstico completo de uma patologia social, conquanto seus trabalhos sinalizem diferentes aspectos a serem investigados. Zurn, por sua vez, sistematiza tais critérios e sugere que sejam perquiridas as experiências de desrespeito e seus efeitos danosos como parte da sintomatologia, as causas estruturais do distúrbio, o processo de incremento e difusão da anomalia com o atingimento de números cada vez maiores de pessoas, além de medidas terapêuticas mínimas para seu tratamento. De todo modo, a estrutura analítica de Zurn falha ao referir-se ao aumento quantitativo de indivíduos atingidos como um avanço epidemiológico da doença, pois reduz a patologia social a uma questão de mal-estar individual ou à difusão de problemas psicológicos entre as pessoas, algo expressamente negado por Honneth²²³. Por isso, nesse trabalho, foi proposta a substituição da epidemiologia pelo exame da patogênese social, porquanto a sociedade passa a equivaler a um único organismo afetado, nos planos sociais micro e macro, isto é, com reflexos progressivos da mesma doença em níveis individual e coletivo.

²²³ Afinal, para Honneth, “as patologias sociais não são doenças individuais causadas socialmente, mas sim doenças sociais que podem ou não aparecer também como doenças individuais” (Freyenhagen, 2015, p. 145, t.n.).

Com base nesse referencial analítico, Waldron teria delineado apenas aspectos gerais da sintomatologia da patologia dos discursos discriminatórios, pois se concentra tão somente na negação do respeito e do status jurídico de dignidade, com a possibilidade de surgimento de atos de violência, no longo prazo, e na redução das possibilidades de exercício da autodeterminação em decorrência do incremento do sofrimento mental e do medo. O paradigma do reconhecimento, complementarmente, baseia-se no valor da autorrealização e exige a satisfação de diferentes expectativas normativas à conciliação das esferas da subjetividade e da intersubjetividade. O exercício pleno da autonomia, por exemplo, é dependente do adequado desenvolvimento ético do indivíduo nas três dimensões da vida, quais sejam: do amor, do direito e da solidariedade ou mérito social. Assim, conforme diálogo estabelecido por Seglow entre os paradigmas waldroniano e honnethiano, os discursos de ódio possuem efeitos mais amplos e ainda mais nocivos ao autorrespeito.

No âmbito mais íntimo, o discurso de ódio afeta a capacidade deliberativa das coletividades abominadas, pois seus membros passam a duvidar se realmente têm algum espaço de escolha e se podem pleitear aos demais concidadãos alguma melhoria de vida. Em grau intermediário, as vítimas passam a ter menor valor para a coletividade e desconfiam da razoabilidade de seus projetos. De modo complementar, a coletividade passa a ser indiferente às carências particulares desses grupos. Ao nível deliberativo, as vítimas perdem espaço de voz nos debates públicos e sentem que não podem contribuir com nada. Por consequência, a coletividade sofre uma redução do arcabouço argumentativo que poderia enriquecer e aprofundar o processo decisório político. Disseminam-se, progressivamente, estereótipos de subcidadãos e tais imagens distorcidas passam a ser operacionalizadas nas interações diárias dos cidadãos, mesmo que estes não percebam. Logo, os sintomas não englobam apenas experiências de sofrimento, medo e dor, mas abrangem danos à capacidade de agência individual e restrições no plano coletivo que resultam no empobrecimento das relações e retiram alternativas de aprofundamento do debate público.

O agressor também não obtém nenhuma melhoria ou benefício ao tentar impor sua antipatia à consciência pública. Do mesmo modo que o agressor nega o respeito às vítimas, outros cidadãos poderão entender que inexistem razões para respeitar os ofensores. Quando intensificada essa impressão, os concidadãos podem crer que os ofensores foram abusivos e defender que os motivos de repulsa, externados previamente, também são aplicáveis aos violadores. O discurso de ódio não gera, para as vítimas ou para seus perpetradores, qualquer reforço positivo ao autojuízo constituído por toda pessoa, seja quanto à sua agência, seja quanto à sua condição de titular de direitos. Os oradores da ofensa podem até pleitear um

status de superioridade, mas suas investidas serão facilmente negadas pelo sustentáculo moral de relação transitiva. A sintomatologia anuncia a degeneração das condições de existência das vítimas e dos oradores ofensivos. Por isso, como sugere Seglow, as limitações jurídicas não seriam suficientes, mas exigiriam outros mecanismos de apreensão da tolerância e de combate ao preconceito.

As manifestações discursivas de menosprezo geram ainda obstáculos à autoapresentação pelas minorias. Dentre as alternativas disponíveis, elas podem desafiar os estereótipos e se sujeitar ao risco da violência ou, subsidiariamente, assimilarem representações deformadas quanto a si mesmas, renunciando à possibilidade de conformar sua imagem pública em termos mais compatíveis com suas pretensões existenciais e círculos interacionais. Mesmo que tentem superar a imagem dissipada na consciência coletiva e pretendam exercer sua capacidade de autêntica apresentação, talvez seus interlocutores não consigam assimilar o conteúdo almejado pelo apresentador, pois a imagem pretendida deixou de ser inteligível no plano intersubjetivo em virtude dos significados sociais disponíveis e delimitadores do que pode ser apresentado. O discurso de ódio corrói a competência deliberativa de autoapresentação das vítimas e limita as condições intersubjetivas para o recebimento pelos interlocutores de imagens autênticas dos grupos difamados. Esses danos passam, por vezes, despercebidos e integram a sintomatologia das práticas de preconceito.

As vítimas de mensagens de teor preconceituoso sujeitam-se a limitações e encargos psicológicos injustificáveis em suas relações de amor, jurídicas e nas tentativas de ampliar sua estima social. Os oradores odiosos, por sua vez, não notam a ausência de qualquer benefício às capacidades de confiança, respeito e estima, além de gerar a pauperização do ambiente coletivo ao contaminar e obstaculizar as atitudes morais de outros cidadãos em suas relações afetivas e sociais. Emergem, sendo assim, prejuízos ao reconhecimento das vítimas e dos agressores, além de défices nas relações constituídas pelos concidadãos que são afetados, sem perceber, pelo conteúdo discriminatório e estereotipado disponível no meio social.

A possibilidade de amadurecimento e a autorrevelação do sujeito também são prejudicadas com as manifestações de preconceito e, por conseguinte, inviabiliza-se o estabelecimento de um estado de dignidade. Em sentido relacional, ser digno não é apenas poder decidir e guiar a própria vida sem interferência alheia. Exige-se, para tanto, ter a estrutura²²⁴ apropriada à crescente e autêntica articulação dos impulsos, das necessidades e dos desejos inconscientes de cada pessoa. O indivíduo precisa ter uma base segura para

²²⁴ Para explorar maiores detalhes sobre o exercício da autonomia, sugere-se o texto de Joel Anderson (2014).

articular suas carências por meio da linguagem, conhecer-se cada vez mais e poder ordenar e redimensionar seus planos de vida. O ódio destilado publicamente impede a construção dessa base e vítimas e agressores não podem estabelecer uma autonomia refletida. Afeta-se, em suma, a aptidão deliberativa e reduzem-se as possibilidades hermenêuticas de compreender a si mesmo e atribuir o significado adequado aos interlocutores, aos compromissos existenciais e às próprias emoções.

No plano epistêmico, limita-se a comunidade dos agentes produtores do conhecimento e é gerada uma perda potencial de conhecimento. Atribui-se menor credibilidade ao testemunho fornecido por vítimas de discursos de ódio e subestima-se sua capacidade de contribuir para a produção da verdade e de compartilhar significações inteligíveis a todo espaço social. Há, com base nas imagens estereotipadas, a criação de cenários de desigualdade epistêmica e a exclusão antecipada de possíveis participantes dos processos de investigação do conhecimento. Segundo Honneth, anula-se, além da deferência a suas capacidades cognitivas, a sua aptidão de ser moralmente responsável pelas consequências derivadas do próprio comportamento. Quando ouvidos, os membros de grupos marginalizados são instrumentalizados para confirmar o discurso hegemônico ou submetidos ao constrangimento da exploração epistêmica. Além disso, por vezes, a vítima pode ser privada de acessar o espaço autointerpretativo de sua capacidade de agência e de racionalidade. Em síntese, aflora um ambiente cognitivo assimétrico no qual os grupos e indivíduos minoritários não são considerados pares conversacionais e frustra-se a comunicação por não poder expressar suas vivências de forma inteligível aos demais cidadãos. Segundo Petherbridge, essa forma de injustiça compromete o avanço moral das sociedades, inviabiliza a democratização dos processos de formação do conhecimento e das instituições e empobrece a integridade epistêmica de uma comunidade.

Curiosamente, os discursos de ódio são operacionalizados de diferentes maneiras e, por vezes, as vítimas são desumanizadas. A coisificação, nesse caso, não é apenas uma ofensa episódica moralmente questionável, como um comportamento distorcido difundido no meio social. Segundo Honneth, há um distanciamento e uma indiferença em relação ao outro, a si mesmo e à realidade circundante. O indivíduo passa a se esquecer do reconhecimento antecedente, essencial para o agir engajado e comprometido no mundo. Por mais que existam razões anteriores para um comportamento de cuidado, de respeito ou estima, as pessoas abandonam e negligenciam tais razões e observam o outro com indiferença, ou seja, as reduzem efetivamente à condição de coisas e essa consciência passa a ser naturalizada. Honneth deve admitir, contudo, que a desumanização é mais metafórica do que literal, pois os

ofensores ainda continuam a potencial ameaça gerada pelos seus pares sociais por serem características humanas e não meros atributos de uma coisa. É possível que o tratamento se equipare à literal objetivação, mas o processo de esquecimento do reconhecimento prévio envolve, em alguma medida, ponderar os atributos da pessoa submetida ao ato ofensivo e de reificação. Quando ocorre a autorreificação, o indivíduo também se submete à condição de mero objeto para o atingimento de interesses alheios, mas sopesa qualidades humanas ao negligenciar o próprio reconhecimento.

Diferentemente do defendido por Honneth, os conceitos de coisificação de Nussbaum e de reificação honnethiana não se distinguem, propriamente, pela manutenção de alguma qualificação humana, no primeiro caso, e a redução literal e por completo à condição de uma coisa, no segundo. A diferença está na maneira como o comportamento é desencadeado. A coisificação, pura e simples, é um ato de caráter individual criticável com base em referenciais normativos, especialmente de ordem moral, assemelhando-se a um desequilíbrio excepcional em face de um sistema normativo. Nesse caso, o ofensor pode, por um agir refletivo, constatar a falha comportamental e terceiros, que atuem como observadores, facilmente rejeitarão e repreenderão a conduta. Os comportamentos reificantes e patológicos, por sua vez, são produtos dos mecanismos sociais de dominação, exclusão, desigualdade e opressão reproduzidos na conjuntura histórico-social de uma comunidade. Nessa hipótese, o ofensor tende a acreditar na legitimidade de seu ato e a constatação do próprio erro comportamental exigirá uma reflexão mais profunda que tematizaria os valores normalizados, as práticas institucionalizadas e a cultura hegemônica. Pela perspectiva do observador, em virtude da transigência institucional e do fácil reforço obtido em convicções ideológicas disseminadas no ambiente social, os indivíduos tendem a hesitar e não repreender expressamente a conduta. Por vezes, não se sentem responsáveis pela lesão causada, não se sensibilizam e permanecem inertes. Em alguns casos, como exemplificado pela tese da legítima defesa da honra, os observadores atuam com indiferença às vítimas e podem se solidarizar com o ofensor. Isoladamente, o ato pode aparentar ser um comportamento isolado, mas está conectado à deterioração da teia social do reconhecimento e tem repercussões mais profundas, como evidenciado pela sintomatologia já explorada.

Quando se busca entender a etiologia da práxis patológica, as causas podem decorrer do menosprezo e das deficiências de reconhecimento ao longo da existência do agressor, como também dos déficits impulsionados estruturalmente, por exemplo, pelo individualismo exacerbado da sociedade capitalista. Fraser acredita que a patologia do preconceito e da discriminação está enraizada nos mecanismos de expropriação e exploração do capitalismo,

mas Honneth sustenta que o maior problema não seja a lógica das sociedades de mercado, mas os desafios emergentes do arranjo capitalista que compeliram os indivíduos a adotarem comportamentos centrados nos próprios interesses ou na estruturação planejada de suas carreiras em prejuízo do engajamento afetivo requerido nas relações pessoais. A solução não seria superar o capitalismo, mas investigar e pensar em alternativas de reforma e intervenções concretas para sua renovação com o objetivo de cada esfera de reconhecimento ser limitada de tal forma que não crie papéis ou deveres a ponto de impactar o engajamento em outras esferas da sociedade.

Com base em tais elementos, os discursos de conteúdo discriminatório podem, na conjuntura da sociedade contemporânea, ser qualificados como uma espécie de patologia social. Afinal, as manifestações de preconceito estão diretamente relacionadas a uma conjuntura degenerada de indiferença à vida alheia. Obviamente, distintamente dos modelos puros de patologia identificados por Honneth, como a reificação, a invisibilidade, a racionalização instrumental e a autorrealização organizada, a patologia dos discursos de teor discriminatório assume, no plano fático, diferentes formas de externalização. Quando um torcedor joga uma banana no campo de futebol ou o réu sustenta que assassinou sua esposa para salvaguardar sua honra em virtude de suspeitadas de infidelidade, o preconceito seria externalizado por comportamentos reificantes. Por outro lado, quando uma pessoa branca ignora uma vendedora negra de uma loja, que tenta atendê-la e dialoga apenas com outras vendedoras brancas, agindo como se a pessoa negra não estivesse ali, o preconceito é manifesto pela invisibilidade. Portanto, as patologias sociais podem, no plano fático, ser expressas por comportamentos vinculados a diferentes modelos patológicos puros, já identificados por Honneth.

Entretanto, como reforça Zurn, para transpor um caráter meramente descritivo ou explicativo, os diagnósticos da teoria social devem estar norteados por uma pretensão emancipatória e fornecer, no mínimo, recomendações de cunho terapêutico em favor da transformação social. Assim, além da lacuna explicativa relativa à partenogênese ao nível supraindividual, Honneth não aprofunda seus prognósticos. O pensador alemão apresenta, pontualmente, algumas diretrizes para proporcionar um aperfeiçoamento das práticas sociais, como a necessidade de regulamentar e limitar cada esfera de reconhecimento a fim de evitar a criação de papéis incompatíveis com cada âmbito normativo, pois essa colonização prejudica o engajamento humano em outras esferas interacionais.

Diferentemente das teorias puramente normativas, que definem os postulados a serem priorizados e justificam medidas, em tese, mais compatíveis para a realização de tais

estados ideais, a teoria social entende o tratamento das patologias como um processo adaptável e sujeito a constantes revisões. O diagnóstico da teoria crítica permite identificar possíveis causas e mecanismos indutores do cenário de injustiça e da irracionalidade social. Assim, somente após tais constatações, é possível vislumbrar mecanismos de neutralização, de correção e redirecionamento da práxis social. Não há qualquer garantia de que um estado ideal será atingido, mas visa-se ao progresso moral, ao desenvolvimento e ao amadurecimento apropriado da sociedade. O diagnóstico serve de referencial à contínua avaliação daquilo que pode ser realizado em prol da ampliação das condições de vida das diversas coletividades sociais. Enquanto a análise puramente normativa assume uma responsabilidade de resultado, pois acredita ser realizável o cenário normativo idealizado, o diagnóstico da filosofia social expressa um compromisso de meio, porque está aberto a reformulações que potencializem um aprimoramento do cenário social. Enquanto a teoria jurídica e política concentra seus esforços em legitimar ou não as restrições discursivas por meio de lei, o diagnóstico das práticas de discurso de ódio revela que o seu tratamento se inicia ainda nos primeiros anos de vida e de individuação. Não há atalhos ou soluções estanques para a resolução do estado patológico, mas a necessidade contínua de problematização das injustiças e de identificação de novas alternativas terapêuticas.

A restrição legal, na melhor das hipóteses, serve ao controle imediato das ofensas extremas de ordem discriminatória, mas é dependente de inúmeras outras variáveis, como, por exemplo, do senso de majoritariamente e do risco efetivo de ser sancionado. As pessoas necessitam acreditar que a maioria dos indivíduos crê que tais restrições são legítimas e as observam voluntariamente. Além disso, as pessoas devem perceber que o descumprimento da referida limitação legal gera um risco razoável de ser penalizados. Caso contrário, tais disposições normativas representariam um reconhecimento meramente ideológico e com poucos resultados benéficos com sua implementação. De toda forma, não há avanço social ao deixar coletividades preconceituosas e hostis para trás. Só há, efetivamente, um aperfeiçoamento quando se observa um comprometimento cooperativo progressivo. Por isso, leis combativas do discurso de ódio deixam de ser a principal medida terapêutica. Como salienta Seglow, outros incentivos institucionais e a intensificação da convivência podem ser mais frutíferos, além de políticas públicas para reforçar a participação e a qualificação de membros de grupos marginalizados.

Para aperfeiçoarem-se, os membros de uma sociedade devem entender que seus projetos de vida só são viáveis com o apoio dos demais concidadãos e o exercício da própria liberdade está conectado aos projetos de vida dos demais indivíduos. Logo, exige-se uma

transformação no processo de ensino e aprendizado, a fim de que as pessoas possam estar preparadas para viver uma realidade multiétnica e nutrir a sensibilidade mínima para superar os interesses egocêntricos para a concretização de um projeto comum de vida. Nussbaum acredita que as humanidades e a literatura têm um papel essencial no incremento de tais aptidões, ou melhor, na tomada de uma perspectiva mais compassiva. Contudo, na visão de Honneth, há um salto lógico nesta conclusão, pois é possível que as pessoas tenham maiores ferramentas para examinar, criticamente, um mesmo contexto e assumir uma postura diferente, mas não existe garantia de que operacionalizarão tais mecanismos de sensibilidade crítica. O teórico social pode, portanto, imaginar ferramentas benéficas para o engajamento das pessoas em relação à realidade, mas não pode assegurar que tais mecanismos serão concretamente operacionalizados.

Além disso, inexiste uma concepção de ordem democrática neutra, pois a suposta neutralidade está à disposição de grupos hegemônicos e da reprodução de mecanismos de sujeição de grupos minoritários. Enquanto projeto cooperativo, só há efetivamente uma ordem democrática se esse sistema político assumir um caráter antidiscriminatório. O diagnóstico da patologia do discurso de ódio é apenas um passo inicial para a fundamentação de diretrizes normativas contrárias ao preconceito e favoráveis à ampliação das expectativas existenciais.

A educação cívica, defendida por Honneth, é compatível com suas expectativas de realização da liberdade social e da democracia cooperativa. Entretanto, o filósofo alemão parece se esquecer de examinar medidas terapêuticas para desestimular, a curto prazo, a disseminação patológica. Afinal, não se pode ignorar todo sofrimento e dano reproduzido até uma aproximação satisfatória ao seu cenário democrático ideal por meio da educação. Uma teoria antidiscriminatória da democracia, além de incitar e reforçar práticas cooperativas por meio das ordens institucionais, deve proteger, de imediato, os grupos vulneráveis e reduzir os fatores para a reprodução de comportamentos de desrespeito, por exemplo, com a ampliação da divulgação de informações mais realistas e compatíveis com a inclusão, com o estímulo de uma formação cidadã mais holística (não somente técnica) e com a criação de barreiras institucionais às práticas de injustiça epistêmica.

REFERÊNCIAS

ABIB, Monsenhor Jonas. **Sim, sim! Não, não! Reflexões de Cura e Libertação**. 103. Ed. São Paulo: Editora Canção Nova, 2015, *e-book*, edição do Kindle.

ALLEN, Amy. Somos dirigidos pelas pulsões? Teoria Crítica e psicanálise reconsideradas. **Dissonância: Teoria Crítica e Psicanálise**, Campinas, n. 01, p. 199-235, 1.º sem 2017. Disponível em: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/teoriacritica/article/view/2815/2525>. Acesso em: 06 jan. 2023.

ANDERSON, Joel. Scaffolding and autonomy. In: COLBURN, Ben. **The Routledge Handbook of Autonomy**, Routledge Handbooks in Philosophy. London, New York: Routledge, Taylor and Francis, 2023, *e-book*, edição do Kindle, pp. 359- 377.

_____. Regimes of Autonomy. **Ethical Theory and Moral Practice**, [s.l.], v. 17, n.3, p. 355–368, jun. 2014. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/24478653> Acesso em: 07 fev. 2023.

ANDERSON, Joel; HONNETH, Axel. Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça. Trad. Nathalie Bressiani. **Cadernos de Filosofia Alemã**, [s.l.], n. 17, pp. 81-112, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v0i17p81-112>. Acesso em: 07 fev. 2023.

ARATO, Andrew. Lukacs' Theory of Reification. **Telos: Critical Theory of the Contemporary**, [s.l.], v. 11, pp. 25 – 66, 1972. Disponível em: <http://journal.telospress.com/content/1972/11/25.full.pdf+html>>. Acesso em: 12 fev. 2023.

ATIENZA, Manuel. **Sobre la dignidad humana**. Colección Estructuras y Procesos – Serie Derecho. Madrid: Editorial Trotta, 2022, *e-book*, edição Kindle.

AVENA, Norberto. **Processo Penal**. Rio de Janeiro: Grupo GEN, 2023.

BARBOSA, Evandro; COSTA, Thaís Cristina Alves. A concepção de dignidade humana em Ronald Dworkin: um problema de ética prática. **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa – BA, v. 13, n. 1, jun. 2016. Disponível em: <https://www2.ufrb.edu.br/griot/images/vol13-n1/19.pdf>. Acesso em 03 dez. 2022.

BERLIN, Isaiah. **Quatro ensaios sobre a liberdade**. Brasília: UnB, 1981.

BOBBIO, Norberto. **Elogio da serenidade e outros escritos morais**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

BONATTO, Marina; GIRARDI FACHIN, Melina; DE QUEIROZ BARBOZA, Estefânia Maria. Constitucionalismo feminista: para ler e interpretar o Direito (Constitucional) com as lentes de gênero. **Revista CNJ**, Brasília, v. 6, n. esp, p. 213–224, 2022. DOI: 10.54829/revistacnj.v6iesp.312. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/ojs/revista-cnj/article/view/312>. Acesso em: 10 jun. 2024.

BOS, Angela L.; GREENLEE, Jill S.; HOLMAN, Mirya A.; OXLEY, Zoe M.; LAY, J. Celeste. This One's for the Boys: How Gendered Political Socialization Limits Girls' Political Ambition and Interest. **American Political Science Review**, v. 116, n. 2, maio 2022, pp. 484-501. Disponível em: <https://www-cambridge-org.ez78.periodicos.capes.gov.br/core/journals/american-political-science-review/article/this-ones-for-the-boys-how-gendered-political-socialization-limits-girls-political-ambition-and-interest/FC49F85EDDAAA804DCBFBA63C6C437F0>.

BOUSQUET, Chris. Words That Harm: Defending the Dignity Approach to Hate Speech Regulation. **Canadian Journal of Law and Jurisprudence**, [s.l.], v. 35, n. 1, pp. 32-57, fev. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/cjlj.2021.18>. Acesso em: 10 jan. 2023.

BRASIL. **Lei n. 7.716/1989**. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Brasília: Presidência da República, 1989. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm. Acesso em: 02 jul. 2022.

_____. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: Presidência da República, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 02 jul. 2022.

_____. **Decreto Lei n. 3.689, de 03 de outubro de 1941**. Código de Processo Penal. Brasília: Presidência da República, [2008]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del3689.htm. Acesso em: 02 jul. 2022.

_____. Supremo Tribunal Federal (1.^a Turma), **Recurso Ordinário em Habeas Corpus 134.682 Bahia**. Recurso ordinário em habeas corpus. Direito Penal. Crime de racismo religioso. Inépcia da denúncia. Inocorrência. Imprescritibilidade. Previsão Constitucional expressa. Livro. Publicação. Proselitismo como núcleo essencial da liberdade de Expressão religiosa. Trancamento da ação penal. Recorrente: Jonas Abib. Recorrido: Ministério Público Federal. Relator: Min. Edson Fachin, julgamento em 29 de novembro de 2016. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=13465125>. Acessado em: 05 set. 2021.

_____. Supremo Tribunal Federal (Plenário). **Ação Direta de Inconstitucionalidade n. 1.946-5 – DF**. Direito Constitucional, Previdenciário e Processual Civil. Licença-Gestante. Salário. Limitação. Ação Direta de Inconstitucionalidade do Art. 14 da Emenda Constitucional Nº 20, de 15.12.1998. Alegação de Violação ao disposto nos Artigos 3º, IV, 5º, I, 7º, XVIII, e 60, § 4º, IV, da Constituição Federal. Requerente: Partido Socialista Brasileiro – PSB. Requeridas: Mesas da Câmara dos Deputados e do Senado Federal. Relator: Min. Sydney Sanches, julgamento em 03 de abril de 1999. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=347341>. Acesso em: 05 set. 2021.

_____. Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, **Disque Direitos Humanos (Disque 100)**, relatórios de denúncia, 2018. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/aceso-a-informacao/dados-abertos/disque100>. Acesso em: 15 fev. 2020.

_____. Supremo Tribunal Federal (Plenário). **Mandado de Injunção (MI) 4733 – Distrito Federal**. Direito constitucional. Mandado de injunção. Dever do estado de criminalizar as condutas atentatórias dos direitos fundamentais. Homotransfobia. Discriminação inconstitucional. Omissão do congresso nacional. Mandado de injunção julgado procedente. Impetrante: Associação Brasileira de Gays, Lésbicas E Transgêneros – ABGLT. Impetrado: Congresso Nacional; União. Relator: Min. Edson Fachon, julgamento em: 13 de junho de 2019. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/downloadPeca.asp?id=15344543023&ext=.pdf>. Acesso em: 03 dez. 2022.

_____. Supremo Tribunal Federal (Plenário). **Ação Direta de Inconstitucionalidade n. 5.543 – DF**. Ação Direta De Inconstitucionalidade. Direito Constitucional. Art. 64, IV, da Portaria N. 158/2016 do Ministério da Saúde e art. 25, XXX, “D”, da Resolução da Diretoria Colegiada – RDC N. 34/2014 da Anvisa. Restrição de doação de sangue a grupos e não condutas de risco. Discriminação por orientação sexual. Inconstitucionalidade. Ação Direta Julgada Procedente. Requerente: Partido Socialista Brasileiro - PSB. Interessado: Ministro de Estado da Saúde. Relato: Min. Edson Fachin, julgamento em 11 de maior de 2020. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/downloadPeca.asp?id=15344168708&ext=.pdf>. Acesso em: 05 set. 2021.

_____. Supremo Tribunal Federal (Plenário). **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental n. 779 – DF**. Referendo de medida cautelar. Arguição de descumprimento de preceito fundamental. Interpretação conforme à Constituição. Artigos 23, inciso II, e 25, caput e parágrafo único, do Código Penal e art. 65 do Código de Processo Penal. “Legítima defesa da honra”. Não incidência de causa excludente de ilicitude. Recurso argumentativo dissonante da dignidade da pessoa humana (art. 1º, III, da CF), da proteção à vida e da igualdade de gênero (art. 5º, caput, da CF). Medida cautelar parcialmente deferida referendada. Requerente: Partido Democrático Trabalhista. Interessado: Presidente da República. Relator: Min. Dias Toffoli, julgamento em 15 de março de 2021a. Disponível em: <<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=755906373>>. Acesso em: 05 set. 2021.

_____. Supremo Tribunal Federal (Plenário). **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental n. 779 – DF**. Arguição de descumprimento de preceito fundamental. Interpretação conforme à Constituição. Artigo 23, inciso II, e art. 25, caput e parágrafo único, do Código Penal e art. 65 do Código de Processo Penal. “Legítima defesa da honra”. Não incidência de causa excludente de ilicitude. Recurso argumentativo dissonante da dignidade da pessoa humana (art. 1º, inciso III, da CF), da proteção à vida e da igualdade de gênero (art. 5º, caput, da CF). Procedência parcial da arguição. Interessado: Presidente da República. Relator: Min. Dias Toffoli, julgamento em 01 de agosto de 2023. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/downloadPeca.asp?id=15361685556&ext=.pdf>. Acesso em: 03 abr. 2024.

_____. **Lei n. 14.245, de 22 de novembro de 2021**. Altera os Decretos-Leis nºs 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), e 3.689, de 3 de outubro de 1941 (Código de Processo Penal), e a Lei nº 9.099, de 26 de setembro de 1995 (Lei dos Juizados Especiais Cíveis e Criminais), para coibir a prática de atos atentatórios à dignidade da vítima e de testemunhas e para estabelecer causa de aumento de pena no crime de coação no curso do processo (Lei Mariana Ferrer). Publicado em 23 de novembro de 2021b. Disponível em:

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2021/lei-14245-22-novembro-2021-791984-publicacaooriginal-163912-pl.html>. Acesso em 20 dez. 2022.

_____. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Estatísticas de Gênero: Indicadores sociais das mulheres no Brasil. Estudos e Pesquisas. **Informação Demográfica e Socioeconômica**, s.l., n. 38, 2. ed., 2021c. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101784_informativo.pdf. Acesso em: 03 mar. 2023.

BROWN, Alexander. What is hate speech? Part 1: the myth of hate. **Law and Philosophy**, [s.l.], v. 36, n. 4, pp.: 419–468, 2017. Disponível em: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/s10982-017-9297-1.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2021.

BURELLI, Carlo. A realistic conception of politics: conflict, order and political realism, **Critical Review of International Social and Political Philosophy**, [s.l.], v. 24, n. 7, 977–999, 2021. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13698230.2019.1604045>. Acesso em: 20 dez. 2022.

BUTLER, Judith. Anseio de Reconhecimento. Trad. Jainara Gomes de Oliveira e Tarsila Chiara A. S. Santana. **Equatorial**, [s.l.], v. 03, n. 05, pp. 185-207, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/download/14922/pdf/46243>. Acesso em: 03 jul. 2023.

BUTLER, Judith. Adotando o ponto de vista do outro: implicações ambivalentes. In: HONNETH, Axel. **Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento**. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2018, pp. 133-162.

_____. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Trad. Rogério Bettoni. 1. ed. 4. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

_____. **Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

_____. 2. Recognition and the Social Bond: A Response to Axel Honneth; 4. Recognition and Mediation: A Second Reply to Axel Honneth. In: In: IKÄHEIMO, Heikki; LEPOLD, Kristina; STAHL, Titus (ed.). **Recognition and ambivalence**. New York: Columbia University Press: 2021, pp. 31-54; 61-68.

BUTTERWORTH, Kathy. 7. The Decentred Autonomous Subject. In: WINKLER, Rafael (ed). **Identity and Difference: Contemporary Debates on the Self**. Londres: Palgrave Macmillan, 2016, pp. 213-239, e-book, edição do Kindle.

CARVALHO, Kauan Gustavo de; VELOSO, Lorena Uchoa Portela; FERRAZ, Mônica Madeira Marins; MONTEIRO, Claudete Ferreira de Souza; BARBOSA, Nanielle Silva; LIMA, Ana Carolyn de Barros Soares. Comportamento suicida em minorias sexuais: prevalência e fatores associados. **Revista Eletrônica Acervo Saúde**, [s.l.], v. 11, n. 14, pp. e867 [1-9], ago. 2019. Disponível em: <https://acervomais.com.br/index.php/saude/article/view/867/658>. Acesso em: 21 mar. 2023.

C. FRED, Alford. 2. Hate, Aggression, and Recognition: Winnicott, Klein, and Honneth In: ALLEN, Amy; O'CONNOR, Brian (ed). **Transitional Subjects: Critical Theory and Object Relations**, New Directions in Critical Theory Book 67. Nova York, Columbia University Press, 2019, *e-book*, edição do Kindle, pp. 51-72.

CIRINO, Samia Moda; FELICIANO, Julia. Protocolo para Julgamento com Perspectiva de Gênero: Abertura para uma Mudança Epistemológica no Direito e na Prática Jurídica no Brasil. **Direito Público**, [S. l.], v. 20, n. 106, 2023. DOI: 10.11117/rdp.v20i106.7137. Disponível em: <https://www.portaldeperiodicos.idp.edu.br/direitopublico/article/view/7137>. Acesso em: 10 jun. 2024.

CONSANI, Cristina Foroni. Democracia e os discursos de ódio religioso: O debate entre Dworkin e Waldron sobre os limites da tolerância. **Ethic@**, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v.14, n.2, p. 174 - 197, Dez. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2015v14n2p174/31180>. Acesso em: 08 jun. 2024.

CURTY, Gaël; HONNETH, Axel. Capitalism, Critique and Social Freedom: An Interview With Axel Honneth on Freedom's Right. **Critical Sociology**, [s.l.], v. 46, n. 7-8, pp. 1339-1349, abr. 2020. Disponível em: <https://journals-sagepub-com.ez78.periodicos.capes.gov.br/doi/epub/10.1177/0896920520918505>. Acesso em: 15 jul 2024.

CNJ. **Protocolo para julgamento com perspectiva de gênero**. Brasília: CNJ; Enfam, 2021. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2021/10/protocolo-18-10-2021-final.pdf>. Acesso em: 22 dez. 2023.

COADY, David. Two concepts of epistemic injustice. **Episteme**, [s.l.], v. 7, n. 2, pp. 101 – 113, jun. 2010. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/episteme/article/abs/two-concepts-of-epistemic-injustice/A61D46CC300E57ADDEEA005EFF2321ED>. Acesso em: 21 mar. 2023.

_____. 5. Epistemic Injustice as Distributive Injustice. In.: KIDD, Ian James; MEDINA, José; POHLHAUS, Gaile. **The Routledge Handbook of Epistemic Injustice**. Nova York, Abingdon: Routledge, Taylor and Francis, 2017, *e-book*, edição do Perlego, pp. 61 - 68. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/1574471/the-routledge-handbook-of-epistemic-injustice-pdf>. Acesso em: 8 set. 2023.

COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento Feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

_____. **Bem mais que ideias: a interseccionalidade como teoria social crítica**. Trad. Bruna Barros; Jess Oliveira. São Paulo: Boitempo, 2022.

COLLINS, Patrícia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Trad. Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2021.

DARWALL, Stephen. Two Kinds of Respect. In: DILLON, Robin S. (ed). **Dignity, Character and Self-Respect**. Nova York: Routledge, 1995, pp.: 181 – 197.

DAUKAS, Nancy. 32. Epistemic Justice and Injustice. In: FRICKER, Miranda; GRAHAM, Peter J.; HENDERSON, David; PEDERSEN, Nikolaj J. L. L. **The Routledge Handbook of Social Epistemology**. Nova York, Abingdon: Routledge, 2019, *e-book*, edição do Perlego, pp. 327-334. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/1561668/the-routledge-handbook-of-social-epistemology-pdf>. Acesso em: 03 out. 2023.

DAVIS, Emmalon. Typecasts, Tokens, and Spokespersons: A Case for Credibility Excess as Testimonial Injustice. **Hypatia**, [s.l.], v. 31, n. 3, pp.481-706, ago. 2016. Disponível em: <https://onlinelibrary-wiley.ez78.periodicos.capes.gov.br/doi/epdf/10.1111/hypa.12251>. Acesso em: 22 ago. 2023.

DILLON, Robin S. Respect. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Rui (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, online, outono 2022. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/respect/>. Acesso em 03 fev. 2021.

DI GIACOMO, Ester; KRAUSZ, Micheal; COLMEGNA, Fabrízia; ASPESI, Flora; CLERICI, Massimo. Estimating the Risk of Attempted Suicide Among Sexual Minority Youths: A Systematic Review and Meta-analysis. **JAMA pediatrics**, [s.l.], v. 172, n. 12, pp. 1145–1152, dez. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1001/jamapediatrics.2018.2731>. Acesso em: 08 jul. 2021.

DWORKIN, Ronald. **A raposa e o porco-espinho**: justiça e valor. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. **Religion without God**. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 2013.

_____. **El derecho de las libertades**: la lectura de la Constitución Norteamericana. Lima: Palestra Editores, 2019, *e-book*, edição do Kindle.

FEENBERG, Andrew. Rethinking Reification. In: BREWES, Timothy; HALL, Timothy (ed.). **Georg Lukacs**: The Fundamental Dissonance of Existence: Aesthetics, Politics, Literature. New York: Continuum Press, 2011, pp. 101-120.

FORST, Rainer. Toleration: concept and conceptions. In: FORST, Rainer. **Toleration in Conflict**: Past and Present. Trad. Ciaran Cronin. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 17 – 35.

_____. The rational critique of social unreason. On critical theory in the Frankfurt tradition. **Constellations**, an international journal of critical and democratic theory, [s.l.], v. 30, n. 4, pp. 395-400, dez. 2023. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-8675.12724>. Acesso em: 15 maio 2024.

FRAILE, Marta; MARINOVA, Dani. Closing the Gender Gap in Internal Political Efficacy? Gender Roles and the Masculine Ethos of Politics in Spain. **Political Behavior**, Springer, fev. 2024. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11109-024-09918-w>. Acesso em: 22 maio 2024.

FRAILE, Marta; SÁNCHEZ-VÍTORES, Irene. Tracing the Gender Gap in Political Interest Over the Life Span: A Panel Analysis. **Political Psychology**, v. 41, n. 1, fev. 2020, pp. 89-106. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/pops.12600>. Acesso em: 22 maio 2024.

FRASER, Nancy. **Capitalismo Canibal**. Qué hacer con este sistema que devora la democracia y el planeta, y hasta pone en peligro su propia existencia. Trad. Elena Odriozola. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2023.

FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel; **Capitalismo em debate**: uma conversa na teoria crítica. Trad. Nathalie Bressiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2020, *e-book*, edição do Kindle.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **¿Redistribución o reconocimiento?** Un debate político-filosófico. Madrid: Ediciones Morata, 2006.

FREDRICKSON, Barbara L.; ROBERTS, Tomi-Ann. Objectification Theory: Toward Understanding Women's Lived Experiences and Mental Health Risks. **Psychology of Women Quarterly**, [s.l.], V. 21, n. 2, p. 173-206, jun. 1997. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1471-6402.1997.tb00108.x>. Acesso em: 08 mar. 2021.

FREEMAN, Samuel. **Rawls**. Routledge Philosophers. Abingdon, New York: Routledge, 2007.

FREYENHAGEN, Fabian. Honneth on Social Pathologies: A Critique. **Critical Horizons: a Journal of Philosophy and Social Theory**, v. 16, n. 2, maio 2015. Disponível em: <https://doi-org.ez78.periodicos.capes.gov.br/10.1179/1440991715Z.00000000044>. Acesso em: 08 jun. 2024.

FRICKER, Miranda. Epistemic justice as a condition of political freedom? **Synthese**, [s.l.], v. 190, p. 1317–1332, dez. 2012. Disponível em: <https://link-springer-com.ez78.periodicos.capes.gov.br/article/10.1007/s11229-012-0227-3>. Acesso em: 08 out. 2023.

_____. 4 Evolving Concepts of Epistemic Injustice. In.: KIDD, Ian James; MEDINA, José; POHLHAUS, Gaile. **The Routledge Handbook of Epistemic Injustice**. Nova York, Abingdon: Routledge, Taylor and Francis, 2017, *e-book*, edição do Perlego, pp. 53 - 60. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/1574471/the-routledge-handbook-of-epistemic-injustice-pdf>. Acesso em: 8 set. 2023.

_____. Epistemic Injustice and Recognition Theory: A New Conversation —Afterword. **Feminist Philosophy Quarterly**, [s. l.], v. 4, n. 4, pp. 1 – 5, 2018. Disponível em: <https://ojs.lib.uwo.ca/index.php/fpq/article/view/6235>. Acesso em: 17 ago. 2023.

_____. **Injustiça Epistêmica**: o poder e a ética do conhecimento. Trad. Breno R. G. Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2023.

GEUSS, Raymond. Antropologia filosófica e crítica social. In: HONNETH, Axel. **Reificação**: um estudo de teoria do reconhecimento. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2018, pp.: 177-194.

GILADI, Paul. Epistemic injustice: A role for recognition? *Philosophy and Social. Criticism*, [s.l.], v. 44, n. 2, pp. 141-158, jun. 2017. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0191453717707237>. Acesso em: 03 jul. 2022.

_____. 6. Epistemic Exploitation and Ideological Recognition. In: GILADI, Paul; MCMILLAN, Nicola (ed.). **Epistemic Injustice and the Philosophy of Recognition**. New York, Abingdon: Routledge, 2023, pp. 138 - 170, e-book, edição do Perlego. Disponível em: <https://ereader.perlego.com/1/book/3542302/17>. Acesso em: 21 out. 2023.

GOLDMAN, Alvin I. Social Epistemology, Interests, and Truth. *Philosophical Topics*, [s.l.], v. 23, n. 1, pp. 171-187, 1995. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/43154199>. Acesso em: 08 mar. 2023.

_____. The what, why, and how of social epistemology. In: FRICKER, Miranda; GRAHAM, Peter J.; HENDERSON, David; PEDERSEN, Nikolaj J. L. **The Routledge Handbook of Social Epistemology**. Nova York, Abingdon: Routledge, 2019, e-book, edição do Perlego, pp. 10 – 20. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/1561668/the-routledge-handbook-of-social-epistemology-pdf>. Acesso em: 03 out. 2023.

GREEN, Leslie. Two Worries about Respect for Persons. *Ethics*, University of Chicago, v. 120, pp.: 212-231, jan. 2010. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.1086/651425>. Acesso em: 11 nov. 2021.

GROSS, Clarisse Piterman. **Pode Dizer ou Não?** Discurso de ódio, Liberdade de Expressão e a Democracia Liberal Igualitária. Tese (Doutorado em Direito), Universidade de São Paulo, Faculdade de Direito, São Paulo, 2017a, 360 folhas.

_____. Pode Dizer ou Não? Jeremy Waldron e Ronald Dworkin discutem (e Discordam!) sobre liberdade de expressão e discurso de ódio. In: MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto (org.). **Teoria do Direito Contemporânea: autores e temas**. Curitiba: Juruá, 2017b, pp. 489-524.

GUNDERSON, Ryan. Things Are the Way They Are: A Typology of Reification. *Sociological Perspectives*, [s.l.], v. 64, n. 1, pp. 127–150, 2021. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/epub/10.1177/0731121420921891>. Acesso em: 16 dez. 2022.

HABERMAS, Jurgen. Reflections and Hypotheses on a Further Structural Transformation of the Political Public Sphere. *Theory, Culture & Society*, [s.l.], v. 39, n. 4, pp. 145–171. 2022.

HAMEL, Marcio Renan. Reificação: uma categoria reformulada pela teoria crítica? **Pensando: Revista de Filosofia**, [s.l.], v. 11, n. 22, pp. 40-51 2020. Disponível em: <https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/9909>. Acesso em: 8 jan. 2023.

HAN, Byung-Chul. 2017. **The Scent of Time: A Philosophical Essay on the Art of Lingering**. Trad. Daniel Steuer. Cambridge: Polity, 2017, e-book, edição do Perlego. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/1536395>. Acesso em: 08 jul. 2024.

HARTMANN, Martin; HONNETH, Axel. Paradoxes of Capitalism. *Constellations*, an international journal of critical and democratic theory, [s.l.], v. 13, n. 1, pp. 41-58, mar. 2006.

Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1351-0487.2006.00439.x>. Acesso em: 07 jun. 2024.

HAUGHEY, John C, The Complex Accusation of Sheep-Stealing: Proselytism and Ethics. **Journal of Ecumenical Studies**, v. 35, n. 2, pp. 257-268, 1998. Disponível em: <https://eds-p-ebshost.ez78.periodicos.capes.gov.br/eds/detail/detail?vid=1&sid=17fb3322-d97d-4613-9a9b-1353ceceae83%40redis&bdata=Jmxhbmc9cHQtYnImc2l0ZT1lZHMtbGl2ZQ%3d%3d#-AN=1409363&db=aph>. Acesso em: 03 maio 2021.

HELD, Jacob M. Axel Honneth and the Future of Critical Theory: A Survey Concerning Critical Theory's Continued Dialogue with Liberalism. **Radical Philosophy Review**, [s.l.], v. 11, n. 2, p. 77-88, 2008. Disponível em: https://www.pdcnet.org/radphilrev/content/radphilrev_2008_0011_0002_0175_0186. Acesso em: 15 mar. 2021.

HIRVONEN, Onni. The Ambivalence of Human Sociality: Rousseau and Recognition. In: HARRIS, Neal; BOSSEAU, Denis; PINTOBTANG, Ployjai; BROWN, Owen (ed.). **Rousseau Today: Interdisciplinary Essays**. Londres: Palgrave Macmillan, 2023, pp. 107-126.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Os elementos da lei natural e política**. Trad. Bruno Simões, revisão da tradução por Aníbal Mari. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

HONNETH, Axel. Literary imagination and morality: A modest query of an immodest proposal. **Philosophy & Social Criticism**, Londres, v. 24; n. 2/3, pp. 41-47, 1998. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/019145379802400204>. Acesso em: 14 nov. 2022.

_____. Invisibility: On the Epistemology of 'Recognition'. **Aristotelian Society**, Supplementary Volume, v. 75, n. 1, pp. 111-126, jul. 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1467-8349.00081>. Acesso em: 03 abr. 2023.

_____. Organized Self-Realization: Some Paradoxes of Individualization. **European Journal of Social Theory**, v. 7, n. 4, pp. 463-478, nov. 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/136843100404670>. Acesso em: 05 maio 2024.

_____. **Disrespect: the normative Foundations of Critical Theory**. Cambridge: Polity Press, 2007, e-book, edição do Kobo.

_____. Observações sobre a reificação. **Civitas**, Porto Alegre, v. 8, n. 1, pp.: 68-79, 2008. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/4322/6868>. Acesso em 20 jul. 2022.

_____. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. 2. Ed. São Paulo: Editora 34, 2009a.

_____. **Patologías de la razón:** Historia y actualidad de la teoría crítica. Trad. Griselda Mársico. Buenos Aires: Katz Editores, 2009b.

_____. **Reconocimiento Y menosprecio.** Sobre la fundamentación normativa de una teoría social. Trad. Judit Romeu Labayen. Madrid: Katz Editores, 2010a.

_____. Integridade e desrespeito: princípios para uma concepção de moralidade baseada na teoria do reconhecimento. Trad. Camile Balbinot. In: TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski; OLIVEIRA, Elton Somensi de (org.). **Correntes Contemporâneas do Pensamento Jurídico.** Barueri, São Paulo: Manoele, 2010b, pp. 115-135.

_____. **La Sociedad del Desprecio.** Trad. Francesc J. Hernández; Benno Herzog. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

_____. **The I in We:** Studies in the Theory of Recognition. Trad. Joseph Ganahl. Cambridge, Malden: 2012.

_____. O eu no nós: reconhecimento como força motriz de grupos. **Sociologias**, [S. l.], v. 15, n. 33, pp. 56 – 80, 2013a. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/sociologias/article/view/42432>. Acesso em: 23 fev. 2023.

_____. Educação e esfera pública democrática: Um capítulo negligenciado da filosofia política. Trad. Luis Marcos Sander. **Civitas, Rev. Ciênc. Soc.**, [s.l.], v. 13, n. 3, p. 544 – 562, set. - dez. 2013b. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/civitas/a/x4s6gLr4drp6WrdPGJSH8ph/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 04 nov. 2022.

_____. Reconhecimento como ideologia: sobre a correlação entre moral e poder. Tradução de Ricardo Crissiuma. **Revista Fevereiro**, [s.l.], n. 7, [s.p.], 2014. Disponível em: <https://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=07&t=09>. Acesso em 28 mar. 2023.

_____. **O Direito da Liberdade.** Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2016, *e-book*, edição do Kindle.

_____. Is there an emancipatory interest? An attempt to answer critical theory's most fundamental question. **European Journal of Philosophy**, [s.l.], v. 25, n. 4, p.: 908–920, dez. 2017a. Disponível em: <https://doi-org.ez78.periodicos.capes.gov.br/10.1111/ejop.12321>. Acesso em: 20 ago 2022.

_____. Beyond the Law: A Response to William Scheuerman. **Constellations**, an international journal of critical and democratic theory, [s.l.], v. 24, n. 1, pp. 126-139, mar. 2017b. Disponível em: <https://doi-org.ez78.periodicos.capes.gov.br/10.1111/1467-8675.12272>. Acesso em: 20 jul. 2024.

_____. **Reificação:** um estudo de teoria do reconhecimento. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2018a.

_____. Prólogo - La historicidad del miedo y la vulneración: rasgos socialdemócratas en el pensamiento de Judith Shklar. In: SHKLAR, Judith. **El liberalismo del miedo.** Trad.

Alberto Ciria; Ricardo García Pérez. Barcelona: Herder Editorial, 2018b, e-book do Kindle, ps. 41 – 121.

_____. **Reconocimiento:** Una historia de las ideas europea. Trad. Sandra Chaparro Martínez. Madrid: Ediciones Akal, 2019.

_____. Recognition Between Power and Normativity: A Hegelian Critique of Judith Butler. In: IKÄHEIMO, Heikki; LEPOLD, Kristina; STAHL, Titus (ed.). **Recognition and ambivalence.** New York: Columbia University Press: 2021a, pp. 21-30.

_____. Two Interpretations of Social Disrespect: A Comparison between Epistemic and Moral Recognition. In: GILADI, Paul; MCMILLAN, Nicola. **Epistemic Injustice and the Philosophy of Recognition.** New York, Abingdon: Routledge, 2023a, pp. 11 – 35, *e-book*, edição do Perlego. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/3542302/epistemic-injustice-and-the-philosophy-of-recognition-pdf>. Acesso em: 04 nov. 2023.

_____. **The Poverty of Our Freedom:** Essays 2012 – 2019. Cambridge: Polity, 2023b.

HONT, Istvan. **Politics in Commercial Society Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith.** Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2015.

IBSEN, Malte Frøslee. **A Critical Theory of Global Justice.** The Frankfurt School and World Society. Oxford: Oxford University Press, 2023, pp. 227-293.

IKÄHEIMO, Heikki. A Vital Human Need: Recognition as Inclusion in Personhood. **European Journal of Political Theory**, [s.l.], v. 8, n. 1, pp. 31–45, jan. 2009. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1474885108096958>. Acesso em: 02 mar. 2023.

_____. 01. Conceptualizing Causes for Lack of Recognition: Capacities, Costs and Understanding. **Studies in Social and Political Thought**, [s. l.], v. 25, pp. 25 - 43, dez. 2015. DOI: 10.20919/sspt.25.2015.45. Disponível em: <https://journals.sussex.ac.uk/index.php/sspt/article/view/45/40>. Acesso em: 5 dec. 2023.

_____. Recognizability and recognition as human – Learning from Butler and Manne. **Journal for the Theory of Social Behaviour**, [s.l.], v. 52, n. 4. pp. 579-594, 2022a. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/jtsb.12352>. Acesso: 04 dez. 2022.

_____. **Recognition and the Human Life-Form:** Beyond Identity and Difference. New York, Abingdon: Routledge, Taylor & Francis Group, 2022b.

JACOBI, Tonja; SCHWEERS, Dylan. Justice, interrupted: the effect of gender, ideology, and seniority at supreme court oral arguments. **Virginia Law Review**, [s.l.], v. 103, pp. 1379-1496, 2017. Disponível em: https://www.virginialawreview.org/wp-content/uploads/2020/12/JacobiSchweers_Online.pdf. Acesso em: 03 jan. 2023.

JÜTTEN, Timo. What is Reification? A Critique of Axel Honneth. **Inquiry**, [s.l.], v. 53, n. 3, pp. 235 – 56, 2010. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00201741003784606>. Acesso em: 06 fev. 2023.

_____. Sexual Objectification. **Ethics**, [s.l.], v. 127, pp. 27–49, out. 2016. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1086/687331>. Acesso em 06 fev. 2023.

_____. Dignity, Esteem, and Social Contribution: A Recognition-Theoretical View. **The Journal of Political Philosophy**, v. 25, n. 3, pp. 259–280, 2017. Disponível em: <https://doi-org.ez78.periodicos.capes.gov.br/10.1111/jopp.12115>. Acesso em: 29 jan. 2023.

_____. The Theory of Recognition in the Frankfurt School. In: GORDON, Peter E.; HAMMER, Espen; HONNETH, Axel (ed.). **The Routledge Companion to the Frankfurt School**. New York: Routledge, 2018, pp. 82-94.

_____. Recognition. **Oxford Research Encyclopedia of Politics**, [s.l.], [s.p.], online, 2022. Disponível em: <https://oxfordre.com/politics/view/10.1093/acrefore/9780190228637.001.0001/acrefore-9780190228637-e-2018>>. Acesso em: 21 jul. 2022.

KULAS, Piotr. Two Recognition Gaps: The Problem of the Distribution of Respect in Polish Society. In.: GNIAZDOWSKI, Andrzej. Struggle and Shame: A Contribution to the Phenomenology of Recognition. In: KULAS, Piotr; AŚKIEWICZ, Andrzej; KRAWCZYK, Stanisław. **Understanding Recognition: Conceptual and Empirical Studies**. London and New York: Routledge, 2023, p. 117 – 132.

LAFONT, Cristina. **Democracia sin atajos: Una concepción participativa de la democracia deliberativa, Estructuras y Procesos**. Filosofía. Madrid: Editorial Trotta, 2021, *e-book*, edição do Kindle.

LAMONT, Michèle. ‘Addressing Recognition Gaps: Destigmatization and Reduction of Inequality’, **American Sociological Review**, [s.l.], v. 83, n. 3, pp. 419–444, jun. 2018. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/48588666>. Acesso em: 08 abr. 2022.

LAITINEN, Arto. 14. On the Scope of “Recognition”: The Role of Adequate Regard and Mutuality. In: BUSCH, Hans-Christoph Schmidt am; ZURN, Christopher F. **The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2010, pp. 319-342.

LAITINEN, Arto; SÄRKELÄ, Arvi. Four Conceptions of Social Pathology. **European Journal of Social Theory**, [s.l.], v. 22, n. 1, pp. 80-102, fev. 2019a. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/epub/10.1177/1368431018769593>. Acesso em: 20 abr. 2023.

_____. Between Normativism and Naturalism: Honneth on Social Pathology. **Constellations**, an international journal of critical and democratic theory, [s.l.], v. 26, n. 2, pp. 286-300, jun. 2019b. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1467-8675.12388>. Acesso em: 20 abr. 2023.

LAITINEN, Arto; SÄRKELÄ, Arvi; IKÄHEIMO, Heikki. Pathologies of Recognition: An Introduction. **Studies in Social and Political Thought**, [s. l.], v. 25, pp. 3 – 24, dez. 2015. DOI: 10.20919/sspt.25.2015.44. Disponível em: <https://journals.sussex.ac.uk/index.php/sspt/article/view/44/39>. Acesso em: 11 out. 2023.

LACROIX, Jessica M.; PRATTO, Felicia. Instrumentality and the denial of personhood: the social psychology of objectifying others. **Revue internationale de psychologie sociale**, [s.l.], v. 28, n. 1, pp. 183-2012, 2015. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-psychologie-sociale-2015-1-page-183.htm>. Acesso em: 02 dez. 2022.

LATHAM-GAMBI, Alexander. Jeremy Waldron and the Circumstances of Politics. **The Review of Politics**, [s.l.], v. 83, n. 2, pp. 242 – 263, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S003467052000090X>. Acesso em: 01 fev. 2023

LAY, J. Celeste; HOLMAN, Mirya A.; BOS, Angela; GREENLEE, Jill S.; OXLEY, Zoe M. Partisanship on the Playground: Expressive Party Politics Among Children. **Political Research Quarterly**, v. 76, n. 3, out. 2022, pp. 1249-1264. Disponível em: <https://journals-sagepub-com.ez78.periodicos.capes.gov.br/doi/10.1177/10659129221132223>. Acesso em: 22 maio 2024.

LAY, J. Celeste; HOLMAN, Mirya A.; BOS, Angela; GREENLEE, Jill S.; OXLEY, Zoe M.; BUFFETT, Allison. TIME for Kids to Learn Gender Stereotypes: Analysis of Gender and Political Leadership in a Common Social Studies Resource for Children. **Politics & Gender**, v. 17, n. 1, mar. 2021, pp. 1 – 22. Disponível em: <https://www-cambridge-org.ez78.periodicos.capes.gov.br/core/journals/politics-and-gender/article/abs/time-for-kids-to-learn-gender-stereotypes-analysis-of-gender-and-political-leadership-in-a-common-social-studies-resource-for-children/E0E19712DF465F3E4C1D6FB1E84CDA8E>. Acesso em: 22 maio 2024.

LEAL, Maria do Carmo; GAMA, Silvana Granado Nogueira da; PEREIRA, Ana Paula Esteves; PACHECO, Vanessa Eufrauzino; CARMO, Cleber Nascimento do; SANTOS, Ricardo Ventura. A cor da dor: iniquidades raciais na atenção pré-natal e ao parto no Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, [s.l.], v. 33, n. supl. 1, pp. 1-17, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csp/a/LybHbcHxdFbYsb6BDSQHb7H/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 fev. 2020.

LEAR, Jonathan. O meio escorregadio. In: HONNETH, Axel. **Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento**. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2018, pp. 177-194.

LEPOLD, Kristina. Examining Honneth’s Positive Theory of Recognition. **Critical Horizons, A Journal of Philosophy and Social Theory**, [s.l.], v. 20, n. 3, 2019. Disponível em: <https://doi-org.ez78.periodicos.capes.gov.br/10.1080/14409917.2019.1644810>. Acesso em: 15 jul. 2024.

LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista**. Trad. Rodnei Nascimento. Revisão da tradução por Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

MCKENZIE, Jordan. Recognizing Decentered Intersubjectivity in Social Experience. **Emotion Review**, [s.l.], n. 7, n. 1, pp. 73-78, jan. 2015. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1754073914545361>. Acesso em: 26 abr. 2023.

MALTA, Deborah Carvalho; MINAYO, Maria Cecília de Souza; CARDOSO, Laís Santos de Magalhães; VELOSO, Guilherme Augusto; TEIXEIRA, Renato Azeredo; PINTO, Isabella Vitral; NAGHAVI, Mohsen. Mortalidade de adolescentes e adultos jovens brasileiros entre

1990 e 2019: uma análise do estudo Carga Global de Doença. **Ciênc. saúde coletiva**, [s.l.], v. 26, n. 09, pp. 4069-4086, set. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1413-81232021269.12122021>. Acesso em: 03 mar. 2023.

MANNE, Kate. Humanism: a critique. **Social Theory and Practice**, [s.l.], v. 42, n. 2, pp. 389-415, abr. 2016a. Disponível em: <http://www.katemanne.net/uploads/7/3/8/4/73843037/manne_final_proof.pdf >. Acesso em: 04 jan. 2023.

_____. The Logic of Misogyny. **Boston review**, [s.l.], v. 41, n. 4, p. 8, 2016b. Disponível em: <https://www.bostonreview.net/forum/kate-manne-logic-misogyny>. Acesso em: 04 dez. 2023.

MENDIETA, Eduardo. The legal orthopedia of human dignity: Thinking with Axel Honneth. **Philosophy & Social Criticism**, [s.l.], v. 40, n. 8, p.799 -815, 2014. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0191453714541582>. Acesso em: 21 dez. 2022.

MELO, Rúrion. Democracia como forma de vida: Cultura política e eticidade democrática em Axel Honneth. **Cadernos de Filosofia Alemã**, Dossiê Honneth, São Paulo, v. 25, n. 3, pp. 75-94, 2020. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i3p75-94>. Acesso em: 20 fev. 2022.

MULLIN, Amy. 37. CHILDREN AND AUTONOMY. In: COLBURN, Ben. **The Routledge Handbook of Autonomy**. Routledge Handbooks in Philosophy. London, New York: Routledge, Taylor and Francis, 2023, *e-book*, edição do Kindle, pp. 895-914.

NEHRING, Holger. ‘Civility’ in history: some observations on the history of the concept. **European Review of History: Revue européenne d'histoire**, v. 18, n. 3, mar. 2011, pp. 313-333. Disponível em: <https://www-tandfonline-com.ez78.periodicos.capes.gov.br/doi/full/10.1080/13507486.2011.574681#d1e249>. Acesso em: 13 jun. 2014.

NIKOLAIDIS, A. C. A Third Conception of Epistemic Injustice. **Studies in Philosophy and Education**, v. 40, p. 381–398, mar. 2021. Disponível em: <https://link-springer-com.ez78.periodicos.capes.gov.br/content/pdf/10.1007/s11217-021-09760-1.pdf?pdf=button%20sticky>. Acesso em: 07 out. 2023.

NUSSBAUM, Martha. Objectification. **Philosophy & Public Affairs**, [s.l.], v. 24, n. 4, pp. 249-291, out. 1995. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2961930>. Acesso em: 28 dez. 2022.

_____. **Justicia Poetica: La imaginación literaria y la vida pública**. Trad. Carlos Gardini. Barcelona: Editorial Andrés Bello Española, 1997.

_____. **El Cultivo de La Humanidad**. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal. Barcelona: Ediciones Paidós, 2005.

_____. **Libertad de conciencia: en defesa de la tradición estadounidense de igualdad religiosa**. Trad. Alberto E. Álvarez y Araceli Maira Benítez. Barcelona: Tusquets Editores, 2009.

_____. **Sem fins lucrativos:** por que a democracia precisa das humanidades. Trad. Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. Objectification: treating people as things. In: NUSSBAUM, Martha. **Citadels of Pride: Sexual Abuse, Accountability, and Reconciliation.** Nova York: W. W. Norton & Company, 2021a, *e-book*, edição do Kobo.

NYBLOM, Claire. **The Enigma of Justice: Freedom and Morality in the Work of Immanuel Kant, G.W.F Hegel, Agnes Heller, and Axel Honneth.** Lanham: Lexington Books, 2023.

PAPADAKI, Lina. What is Objectification? **Journal of Moral Philosophy**, [s.l.], v. 7, p.: 16–36, 2010. Disponível em: https://brill.com/downloadpdf/journals/jmp/7/1/article-p16_3.pdf. Acesso em: 02 dez. 2022.

PETHERBRIDGE, Danielle. Racializing Perception and the Phenomenology of Invisibility. In: PETHERBRIDGE, Danielle; Dolezal, Luna. **Body/Self/Other: The phenomenology of social encounters.** Albany: State University of New York Press, 2017, pp. 103-129.

_____. A Fourth Order of Recognition? Accounting for Epistemic Injustice in Recognition Theory. In: GILADI, Paul; MCMILLAN, Nicola. **Epistemic Injustice and the Philosophy of Recognition.** New York, Abingdon: Routledge, 2023, e-pub, Plataforma Perlego.

PERRONE, Claudia; GIACOMUZZI, Jose Guilherme. A dignidade na obra de Jeremy Waldron. **Quaestio Iuris**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 4, pp. 2341-2360, 2015. Disponível em: <https://link-gale.ez78.periodicos.capes.gov.br/apps/doc/A567326510/AONE?u=capex&sid=bookmark-AONE&xid=dcace2d5>. Acesso em: 03 jun. 2022.

PIMENTA, Danilo; PIMENTA, Alessandro. O ensino de Filosofia e o ato de filosofar. **Evidência**, Araxá, v. 7, n. 7, p. 13-24, 2011. Disponível em: <https://ojs.uniaraxa.edu.br/index.php/evidencia/article/download/181/170>. Acesso em: 10 nov. 2024.

RACHELS, James, RACHELS, Stuart. **Os elementos da Filosofia Moral.** Trad. Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre, AMGH, 2013.

RAMOS, Margarita Danielle. Reflexões sobre o processo histórico-discursivo do uso da legítima defesa da honra no Brasil e a construção das mulheres. **Rev. Estud. Fem.**, v. 20, n. 1, pp. 53-73, abr 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/PSxRMLTBcrfkf3nXtQDp4Kq/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 03 abr. 2024.

RASHBROOKE, Max. The indulgence of anger: NZ philosopher Jeremy Waldron on why politics needs more civility. **The Spinoff**, Politics, [s.l.], [s.p.], online, ago. 2017. Disponível em: <https://thespinoff.co.nz/politics/12-08-2017/the-indulgence-of-anger-nz-philosopher-jeremy-waldron-on-why-politics-needs-more-civility>>. Acesso em: 08 nov. 2022.

RAZ, Joseph. **Razão Prática e Normas**. Trad. José Garcez Ghirardi. Rev. Téc. Wladimir Lisboa. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

_____. **La Autoridad Del Derecho**: Ensayos sobre derecho y moral. Trad. Rolando Tamayo y Salmorán. México, Distrito Federal: Universidad Nacional autónoma de México, 1985.

RAWLS, John. **A theory of justice**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

_____. **A Idéia de Razão Pública Revista**. In: RAWLS, John. O direito dos Povos. Trad. Luís Carlos Borges. 1. ed., 2. tir. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

REEVES, Richard V. A Little Respect: Can we Restore Relational Equality? **Brookings**. Washington: The Brookings Institution, jul. 2018. Disponível em: https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2018/07/ES_20180702_Reeves-Respect.pdf. Acesso em: 08 nov. 2023.

RISTUCCIA, Nathan J., Lex: a Study on Medieval Terminology for Religion. **Journal of Religious History**, [s.l.], v. 43, n. 4, pp. 531-48, dez. 2019. Disponível em: <https://doi-org.ez78.periodicos.capes.gov.br/10.1111/1467-9809.12628>. Acesso em: 05 set. 2021.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2021, *e-book*, edição do Kindle.

_____. **Emilio, o De la educación**. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

_____. **O Contrato Social**: princípios do direito político. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SAFERNET. **Xenofobia foi o crime que mais cresceu (874%)**; denúncias de “pornografia infantil” passaram de 100 mil pelo segundo ano seguido, [s.l.], online, 2022a. Disponível em: <https://new.safernet.org.br/content/denuncias-de-crimes-de-discurso-de-odio-e-de-imagens-de-abuso-sexual-infantil-na-internet>. Acesso em: 04 jan. 2023.

_____. **Central Nacional de Denúncias – 2022**, dados completos, online, 2022b. Disponível em:

https://docs.google.com/spreadsheets/d/1QVeMKdRAgyHLvOckKWwPWjjj9_JRmEgkRN13mHtUd4/edit#gid=0. Acesso em: 04 jan. 2023.

SANTOS, Robinson dos. Dignidade Humana: valor absoluto e intrínseco?. **Con-Textos Kantianos**. International Journal of Philosophy, [s.l.], v. 1, p. 280-287, 2015. Disponível em: <https://zenodo.org/record/18532#.YBSWHvGSldg>. Acesso em: 05 nov. 2024.

SCANLON, T. M. **Why Does Inequality Matter?** Oxford: Oxford University Press, 2018.

SCHAFER, David T. Pathologies of freedom: Axel Honneth's unofficial theory of reification. **Constellations**, JohnWiley & Sons Ltd, [s.l.], v. 25, n. 03, pp. 421–431, set. 2018. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1467-8675.12306>>. Acesso em: 03 dez. 2023.

SEGLOW, Jonathan. Rights, Contribution, Achievement and the World: Some thoughts on Honneth's Recognitive ideal. **European Journal of Political Theory**, [s.l.], v. 8, n. 1, pp. 61–75, 2009. Disponível em:

<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1474885108096960?journalCode=epta>. Acesso em: 10 já. 2023.

_____. Hate Speech, Dignity and Self-Respect. **Ethical Theory and Moral Practice**, [s.l.], v. 19, n. 5, pp. 1103-1116, 2016. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/44955460>. Acesso em: 10 jan. 2023.

SENSEN, Oliver. Autonomy After Kant. In: COLBURN, Ben. **The Routledge Handbook of Autonomy**, Routledge Handbooks in Philosophy. London, New York: Routledge, Taylor and Francis, 2023, *e-book*, edição do Kindle, pp. 141-162.

SILVA, Felipe Gonçalves. Intersubjetividade e Conflito: O reconhecimento e seus usos no pensamento político contemporâneo. In: RAMOS, Flamarion Caldeira; MELO, Rúrion; FRATESCHI, Yara (org.). **Manual de filosofia política**, 4. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2021.

SMITH, David Livingstone. **On Inhumanity: Dehumanization and How to Resist It**. New York: Oxford University Press, 2020, *e-book*, edição do Kobo.

_____. Paradoxes of Dehumanization. **Social Theory and Practice**, [s.l.], v. 42, n. 2, Special Issue: Dominating Speech, pp. 416-443, abr. 2016. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/24871350>. Acesso em: 02 dez. 2022.

SPEROTTO, Tommaso U. A. **Axel Honneth and the Movement of Recognition: Structure of the Self and Second Nature**. Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2022, ebook do Perlego. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/3536342>>. Acesso em: 04 jun. 2023.

SUNSTEIN, Cass R. **Why societies need dissent**. London, Cambridge: Harvard University Press, 2003.

_____. Moral Heuristics. Behavioral and Brain Sciences, Cambridge University Press, 2004. Disponível em: <http://web.mit.edu/14.160/www/papers/Sunstein%20on%20moral%20heuristics.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2022.

_____. **A verdade sobre os boatos: como se espalham e por que acreditamos neles**. Trad. Marcio Hack. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010a.

_____. **A era do radicalismo: entenda por que as pessoas se tornam extremistas**. Trad. Lucienne Scalzo. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010b.

TAYLOR, Charles. **Argumentos Filosóficos**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.

TERZI, Lorella. 29. Autonomy and Capability. In: COLBURN, Ben. **The Routledge Handbook of Autonomy**, Routledge Handbooks in Philosophy. London, New York: Routledge, Taylor and Francis, 2023, *e-book*, edição do Kindle, pp. 709-732.

THOMPSON, Simon; HOGGETT, Paul. Cap. 1 - Misrecognition and Ambivalence In.: YAR, Majid; THOMPSON, Simon. **The politics of misrecognition**. Rethinking political and international theory. New York, Abingdon: Routledge, 2016, e-book, edição do Perlego, pp. 17 – 32. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/1571007/the-politics-of-misrecognition-pdf>. Acesso em: 19 jun. 2023.

THOMPSON, Simon. **The Political Theory of Recognition: A Critical Introduction**. Cambridge: Polity, 2006.

TSE. **Estatísticas de eleição**, [s.l.], online, [s.p.], 2022. Disponível em: <https://sig.tse.jus.br/ords/dwapr/seai/r/sig-eleicao/estatisticas-eleicao?session=111367905699816>. Acesso em: 15 jan. 2023.

VELLEMAN, J. David. The Genesis of Shame. **Philosophy & Public Affairs**, Princeton University Press, v. 30, n. 1, pp. 27 – 52, 2001. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3558019>. Acesso em: 06 fev. 2023.

WALDRON, Jeremy. When justice replaces affection: The need for rights. In: WALDRON, Jeremy. **Liberal Rights**. Collected papers 1981-1991. New York: Cambridge University Press, 2000, pp. 370-391.

_____. Cultural Identity and Civic Responsibility. In: KYMLICKA, Will; NORMAN, Wayne. **Cultural Identity and Civic Responsibility**. Nova York: Citizenship in Diverse Societies, 2003, pp. 155-174.

_____. **Derecho y Desacuerdos**. Trad. José Luis Martí; Águeda Quiroga. Madrid, Barcelona: Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, 2005.

_____. Dignity, Rank, and Rights. **The Tanner Lectures on Human Values**, University of California, Berkeley, pp. 207 – 253, abr. 2009. Disponível em: <https://tannerlectures.utah.edu/_resources/documents/a-to-z/w/Waldron_09.pdf>. Acesso em: 03 jun. 2022.

_____. **The harm in hate speech**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2012.

_____. Civility and Formality. **NYU School of Law**, Public Law Research Paper, Nova York, n. 13-57, out. 2013, p. 46-68, out. 2013. Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2326759. Acesso em: 21 jul. 2022.

_____. **Political Political Theory: Essays on Institutions**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2016.

_____. **Democratizar la dignidad: estudios sobre dignidad humana y derechos**. Trad. Vicente F. Benítez R., Javier Gallego Saade, Leonardo García Jaramillo. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2019, *e-book*, edição do Kindle.

WHITEBOOK, Joel. Reflections on the Autonomous Individual and the Decentered Subject. **American Imago**, [s.l.], v. 49, n. 1, p. 97–116, 1992. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/26303975>. Acesso em: 04 nov. 2022.

WHITEBOOK, Joel; HONNETH, Axel. Onipotência ou fusão? Uma conversa entre Axel Honneth e Joel Whitebook. **Dissonância: Revista de Teoria Crítica**, Campinas, v. 1, n. 1, Edição Teoria Crítica e Psicanálise, pp. 337 – 372, 2017. Disponível em: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/teoriacritica/article/view/2819/2529>. Acesso em: 06 jan. 2023.

WILHELM, Dagmar. Decentred autonomy and authenticity in Honneth. **Hegel Bulletin**, [s.l.], v. 35, n. 02, pp. 292 – 312, out. 2014. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/hegel-bulletin/article/abs/decentred-autonomy-and-authenticity-in-honneth/B6A5BFA729905F7C3CE894EFB3323963>. Acesso em: 10 dez. 2023.

WINNICOTT, Donald Woods. **Deprivação e Delinquência**. Org. Clare Winnicott, Ray Shepherd, Madeleine Davis. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Ubu Editora, WMF Martins Fontes, 2023.

_____. **Processos de amadurecimento e ambiente facilitador**: Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Trad. Irineo Constantino Schuch Ortiz. São Paulo: Ubu Editora, WMF Martins Fontes, 2022.

_____. **Tudo começa em casa**. Trad. Paulo Cesar Sandler. São Paulo: Ubu Editora, WMF Martins Fontes, 2021.

YAR, Majid. Recognition as the Grounds of a General Theory of Crime as Social Harm? In: O'NEILL, Shane; Smith, Nicholas (ed.). **H. Recognition Theory as Social Research: Investigating the Dynamics of Social Conflict**. Londres: Palgrave Macmillan, 2012, pp. 109-125.

_____. Chapter 7 - "And Every Cruelty Will Cloud It": On Love, Damaged Selfhood and Criminal Harm. In: YAR, Majid; THOMPSON, Simon. **The Politics of Misrecognition**. Abingdon: Routledge, 2016, e-book, edição do Perlego, pp. 125 - 144. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/1571007/the-politics-of-misrecognition-pdf>. Acesso em: 04 abr. 2023.

YONG, Caleb. Does Freedom of Speech Include Hate Speech? **Res Publica**, [s.l.], v. 17, n. 4, pp. 385 – 403, 2011. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11158-011-9158-y>. Acesso em: 30 jul. 2021.

ZURN, Christopher F. **Axel Honneth**. Cambridge, Malden: Polity Press, 2015.

_____. Social Pathologies as Second-order disorders. In: PETHERBRIDGE, Danielle (ed.). **Axel Honneth: Critical Essays**. With a Reply by Axel Honneth, Social and critical theory. Leiden, The Netherlands: Brill, 2011, pp. 345 – 370.

APÊNDICE - SUPRIMINDO UMA LACUNA: A PATOGÊNESE SOCIAL PELO PRISMA MACRO E A CONTRIBUIÇÃO DAS PESQUISAS EMPÍRICAS DA ECONOMIA COMPORTAMENTAL

Ao longo da investigação, foram apresentados diferentes elementos estruturantes para um diagnóstico de patologia social. Como visto no capítulo três, adotou-se uma concepção naturalista normativista do fenômeno patológico, na tentativa de conciliar a evolução deste conceito com a filosofia de Axel Honneth. Para uma exposição mais clara, assimilou-se parte da estrutura de análise proposta por Zurn, substituindo a exposição relativa à epidemiologia por explicações relativas aos fatores e aos mecanismos operantes para a evolução do estado de mórbido, isto é, relacionados à patogênese.

No capítulo seis, em virtude das bases psicanalíticas, demonstrou-se que o pensamento honnethiano enfatiza a patogênese por um prisma micro e acaba por não explorar os mecanismos difusos, incidentes na interação em grupos, que fomentam e intensificam o agir individual desacertado. Em outros termos, a investigação de Honneth não examina a patogênese em seu ponto de vista macro. Por isso, com o objetivo de apresentar alguns fatores coletivos catalisadores do comportamento de desrespeito e de difusão dos discursos de preconceito, o presente ensaio retoma esclarecimentos da teoria neurocomportamental contemporânea e dos estudos de Cass Sunstein no tocante à disseminação de estereótipos, de crenças irrazoáveis e de informações equivocadas no ambiente social, bem como sua relação com movimentos extremistas e de polarização.

1. A CONTRIBUIÇÃO DA ECONOMIA COMPORTAMENTAL E DA NEUROCIÊNCIA

O julgamento, salienta Kahneman *et al.* (2021), é a atividade de mensuração que tem por base a mente humana e, implicitamente, objetiva a garantia de maior precisão da conclusão encontrada, uma aproximação ao que seria a verdade e a redução dos potenciais erros. Logo, os julgamentos não se confundem com as manifestações de persuasão ou de perfilhação a posicionamentos específicos em relação a certa temática, muito menos equivalem ao mero ato de pensar.

Habitualmente, a razão prática faz recurso a regras comuns que, aparentemente, funcionam bem e são reproduzidas pela lei e pelo discurso político, diante da simplicidade e do caráter altamente intuitivo, tal ocorre, por exemplo, quanto à vedação de quebrar promessas ou ao ato de mentir. Esses julgamentos são generalizações de uma diversidade de

problemas e, na maior parte das vezes, trazem respostas consistentes. Contudo, quando abstraídos de seus contextos e universalizados, esses julgamentos podem ocasionar conclusões equivocadas ou mesmo absurdas. Do mesmo modo que os indivíduos fazem uso de tais heurísticas para a resolução de questões de fato, as pessoas também utilizam tais instrumentos mentais para dirimir questões morais e definir o comportamento imputado ao outro (Sunstein, 2004).

A heurística²²⁵ tem sua origem na palavra *heureka* e é uma definição técnica que auxilia na descoberta de respostas para questões difíceis, malgrado seja geralmente imperfeita e possa conduzir a erros (Kahneman, 2012, p. 127). Enquanto em questões de fato os erros decorrentes da aplicação da heurística podem ser objetivamente verificados, por exemplo, quando se questiona se a cidade X é maior ou menor que a cidade Y, afinal, bastaria uma análise numérica, os equívocos cognitivos decorrentes da aplicação da heurística moral não podem ser facilmente constatados. Inclusive, enfatiza Sunstein (2004, p. 3, t.n.): “Os argumentos jurídicos e políticos convencionais são muitas vezes um produto de heurísticas disfarçadas de verdades universais”.

A heurística é um processo mental que não pondera todas as informações disponíveis e não estabelece um cálculo de otimização. A maximização só ocorreria naquelas circunstâncias restritas em que todas as opções, efeitos e probabilidades poderiam ser conhecidas em grau de certeza. Todavia, em uma realidade em que nem tudo pode ser conhecido e imprevistos podem surgir, cálculos baseados no máximo ou no mínimo dificilmente poderiam guiar o comportamento moral (Gigerenzer, 2010). O julgamento está, por vezes, sujeito a imprecisões ou a variabilidade de respostas que comprometem o acerto da

²²⁵Na tentativa de reconhecer direitos aos seres humanos e negar a mesma condição a outros animais, as pessoas fazem recurso, por exemplo, a heurística do especismo. Assim, estabelecem uma superioridade moral dos seres humanos em prejuízo dos animais não-humanos assentada em supostas diferenças qualitativas. Para justificar essa supremacia, é provável a alusão a atributos mentais usufruídos pelos seres humanos e ausentes nos demais animais, como a criatividade, o pensamento racional, o entendimento ético, a consciência relativa à própria existência, o senso de justiça e tantos outros. Essa explicação estaria esteada, obviamente, num padrão detectado e reiterado inconscientemente pelas pessoas: quando observam um conjunto de objetos com racionalidade e uma coletividade de seres humanos, os indivíduos constatam uma coincidência regular e passam a utilizar esse atributo alvo (a racionalidade) para afirmar o “padrão humano” (Bruers, 2015). Contudo, essa justificação falha quando teóricos antiespecistas lembram de determinados grupos de humanos que não conseguem desenvolver ou usufruir de tais capacidades mentais e, ainda assim, não têm seu status moral prejudicado em relação aos demais. Questiona-se, inclusive, se a racionalidade humana deveria ser, realmente, o melhor critério avaliativo no plano moral em comparação com o atributo da *senciência*. Ainda assim, provavelmente, o argumento especista tenha maior crédito social, pois os demais animais são utilizados, diária e massivamente, pelos seres humanos, seja na alimentação, seja nas vestimentas ou mesmo no entretenimento (Bruers, 2015). Em termos simples, “para quem consome animais no dia a dia, muito está em jogo (especialmente para sua autoimagem), então podemos esperar que isso crie um viés real para as justificativas do especismo e do uso de animais” (Bruers, 2015, p. 499, t.n.). A lógica da expropriação animal reforça, equivocadamente, a heurística do especismo.

escolha humana. Por motivos de diversos fatores, alguns aparentemente irrelevantes, é possível que o processo deliberativo esteja sujeito a uma variabilidade de julgamentos ou mesmo a padrões tendenciosos, conhecidos na teoria comportamental como ruídos e vieses²²⁶.

A avaliação de um julgamento pode se dar por meio de duas vias: comparando os resultados ou pelo exame da qualidade e da adequação do processo aplicado para chegar a tais conclusões. A avaliação da qualidade do processo ganha especial realce em julgamentos inverificáveis, como construções fictícias ou de longo prazo. Afinal, diante da impossibilidade de comparar tais julgamentos a resultados conhecidos, o foco no processo torna-se mais recomendável (Kahneman *et al.*, 2021). Logo, em questão de método ou processo de escolha moral não há uma solução simples para a tensão existente entre concepções deontológicas e consequencialistas.

As teorias contemporâneas relativas à ordem psicológica e à neurociência sinalizam que o raciocínio moral está atrelado a um processo duplo que conjuga a ponderação célere de cunho emocional e de viés decisório lento. Existiriam, portanto, na mente humana, dois padrões ou sistemas cognitivos. O primeiro seria mais rápido e funcionaria, ocasionalmente, como um piloto automático, movido por intuições e pelas emoções. O segundo sistema seria deliberativo e reflexivo, ponderando motivos, probabilidades e fatores relevantes ao autocontrole. Logo, atuaria tanto nas atividades de planejamento quanto na execução (Sunstein, 2013). Comparativamente, essas duas operações também se distinguem por formas de processamento de maior ou menor esforço.

No caso específico dos julgamentos práticos, englobando mensurações assimiladas pela política e pelo direito, geralmente ocorre a substituição de “um atributo heurístico por um atributo alvo; O Sistema I também opera aqui e pode ou não estar sujeito à substituição do Sistema II” (Sunstein, 2004, p. 5, t.n.). Por isso, as pessoas conseguem afirmar, de modo praticamente automático e irrefletido, quais condutas seriam corretas, mas permanecem incapazes de expor as melhores razões para tais conclusões.

Em cenários de medo, por exemplo, diante de atentados terroristas, da disseminação de doenças ou de eventos naturais traumáticos, as pessoas se utilizam da heurística da

²²⁶Na visão de críticos, como Daniel Bartels *et al.* (2015, p. 495), quando transposto ao âmbito ético, é demasiadamente controverso afirmar que a heurística leva a comportamentos incorretos. Em áreas com amplo acordo normativo, é razoável concluir que um determinado julgado é equivocado ou enviesado, mas a esfera ética é marcada pelo desacordo. Portanto, se inexistente um critério universal a ser utilizado para distinguir quando esses julgamentos funcionam adequadamente ou falham, também não há justificativa suficiente para sustentar que as heurísticas induzem a decisões certas ou erradas. (Nadurak, 2020). Em resistência a essa objeção, Nadurak (2020) defende que, mesmo considerando os padrões morais como critérios subjetivos, é possível por uma operação lógica avaliar se houve desvio a partir da comparação entre a atuação fática e a norma considerada pelo sujeito como padrão referencial para seu agir.

disponibilidade para avaliar a magnitude dos riscos, a probabilidade de serem ameaçados por eles e defendem sensíveis restrições públicas em defesa da segurança. Para essa avaliação, as pessoas fazem correlações com eventos similares que possam servir de referência, definir a potencialidade do novo evento ocorrer e o meio imediato de intervenção a ser adotado. Esse processo mental de substituição de atributos permite perceber a razão de alguns riscos estarem em destaque e outros serem ignorados, mas também evidencia a possibilidade de as pessoas superestimarem ou subestimarem certos fatos, afetando diretamente decisões públicas. O princípio da precaução, tão comum nos processos deliberativos, reflete justamente esse recurso mental. Assim, “às vezes, um determinado risco, que se diz exigir precaução, está cognitivamente disponível, enquanto outros riscos, inclusive os relacionados à própria regulamentação, não estão” (Sunstein, 2005b, p. 58, t.n.).

O recurso aos estereótipos também serve como exemplo do uso de heurísticas. Os estereótipos são padrões mentais ou representações direcionados a perceber as outras pessoas a partir da internalização de valores ou regras culturais instituídas por grupos dominantes. Em regra, “são formados por uma série de associações sobre grupos, governada por um processo cognitivo automatizado, sendo eles constituídos por associações simbólicas inseridas no imaginário social” (Moreira, 2020, p. 389). Servem, portanto, para a categorização das pessoas e para o processamento de dados quanto ao mundo que o circunda, baseando-se em generalizações que desconsideram a diversidade de todos os grupos sociais e os diversos fatores incidentes para a definição de sua perspectiva comportamental. São, simultaneamente, descritivos, ao indicar as supostas características dos membros de certo grupo, e prescritivos, ao delimitarem o suposto espaço ocupado socialmente por essas mesmas pessoas (Moreira, 2020). Por isso, os estereótipos, ainda que possam revelar eventualmente características de alguns grupos, tendem a reproduzir a desinformação e visões marginalizantes dos grupos minoritários.

A relação entre heurística e agir prático torna-se ainda mais complexa diante da formulação de teorias morais com pretensões de justificar o certo e o errado de forma mais ampla e sistemática, inclusive enquanto parâmetro delimitador da verdade moral. Sob esse ângulo, é provável que a deontologia traga consigo uma heurística moral para o que realmente importa, isto é, uma solução sólida aos casos mais complexos e difíceis, embora potencialmente equivocada (Sunstein, 2004). Nesse sentido, “a ideia de que a deontologia deve ser vista como uma heurística é consistente com um corpo crescente de pesquisas comportamentais e neurocientíficas, que geralmente acham que os julgamentos deontológicos estão enraizados no processamento emocional automático” (Sunstein, 2013, p. 3, t.n.), em

outros termos, um atalho mental à definição do moralmente correto, ainda que coincidam com as respostas consequencialistas. Em tese, deontologistas e consequencialistas podem, diante de situações concretas, concordar com a solução prática. Entretanto, quando discordam, é provável que os deontologistas estejam operando em alicerces heurísticos, principalmente em supostos compromissos morais comuns.

O mesmo não ocorre, segundo Sunstein (2004), com os consequencialistas fracos, pois eles podem, após a avaliação das diferentes decisões e de seus respectivos estados sociais, dar maior preponderância a parâmetros não-consequencialistas. No plano da razão prática, o primeiro sistema cognitivo, responsável por produzir respostas intuitivas, representaria os julgamentos com base na concepção deontológica, enquanto o segundo sistema cognitivo as defesas consequencialistas fracas²²⁷.

Segundo Kelman (2013), o cumprimento de uma norma moral não pode ser tratado, necessariamente, como um caso de heurística. Afinal, estes mecanismos mentais se caracterizam pelo propósito de reduzir os esforços para a resolução de uma questão ou controvérsia complexa. Entretanto, as pessoas buscam, por uma análise dispendiosa, a resolução de controvérsias tendo em vista um parâmetro normativo-ético, sem que isso signifique maior simplicidade decisória. Na prática, um esforço mental razoável é empregado na definição e na aplicação de postulados morais. Portanto, em oposição à tese de Sunstein, não seria razoável reduzir tal esforço à suposta ocorrência da heurística moral.

Neste ponto, o estabelecimento de uma relação entre a ética deontológica e o primeiro sistema cognitivo aparenta ser precipitado e exigiria, de forma mais clara, a demonstração de sua incompatibilidade com o raciocínio minucioso desenvolvido pelo segundo sistema cognitivo. Da mesma maneira, parece temerário concluir que a mera coincidência de conclusões éticas de consequencialistas e deontologistas signifique um julgamento mais refletido e distante de qualquer agir baseado na heurística moral²²⁸.

Apesar da continuidade da controvérsia se preceitos deontológicos seriam heurísticos e se a análise consequencialista poderia, verdadeiramente, minimizar os riscos de erro, é relativamente crível o fato de os indivíduos utilizarem sistemas mentais diferentes para definir

²²⁷Para Cunha Filho (2019), a proposta de Sunstein tenta conciliar o respeito ao valor essencial da liberdade de escolha, ao mesmo tempo que legitima intervenções particularizadas para a maximização do bem-estar.

²²⁸Há uma clara dubiedade se, realmente, seria possível ao menos sustentar que as conclusões obtidas pelo segundo sistema cognitivo são mais corretas em comparação com os julgamentos formulados, rapidamente, pelo primeiro. Poderia se justificar, por outro lado, que Sunstein não afirma explicitamente uma superioridade dos julgamentos refletivos em relação aos decorrentes de uma avaliação rápida (pelo primeiro sistema), mas o autor também não esclarece a forma pela qual tal competência pode se concretizar antes mesmo de se aprender a justificar tais julgamentos ou, até mesmo, quais seriam as melhores métricas para a avaliação das consequências em cotejo com os impactos aos postulados deontológicos.

seu agir e recorrem também a atalhos mentais, nada obstante o referencial heurístico seja totalmente inadequado ao contexto ou represente uma generalização irracional de seu inconsciente. Esse fato poderia esclarecer, momentaneamente, a falha mental pressuposta por Honneth nas práticas reificantes e em outros comportamentos patológicos. Mas, afinal, existiriam padrões catalisadores das condutas de desprezo e desrespeito ou ainda paralisantes da dissidência em cenários de injustiça explícita? Com base em experimentos e levantamentos empíricos, Sunstein elucida alguns padrões de agir prático quando o indivíduo está inserido em grupos sociais.

1.1 ENTRE A CONFORMAÇÃO, A POLARIZAÇÃO E O EXTREMISMO: COMO CONVICÇÕES E CRENÇAS PRECONCEITUOSAS SE PROLIFERAM?

As pessoas tendem, em regra, a atuar de maneira equivalente a outros indivíduos e consideram as informações transmitidas nas declarações e ações de outras pessoas para decidir seu próprio comportamento e o grau de conformidade, a depender dos estímulos e custos envolvidos. Isso ocorre porque os indivíduos não possuem, em geral, informações próprias e diretas sobre fatos a serem deliberados e, por consequência, as decisões tomadas por outras pessoas parecem ser o melhor indício disponível para escolher o próprio curso de ação (Sunstein, 2003; 2010a; 2010b).

“Se várias pessoas parecem acreditar que alguma proposição é verdadeira, há razão para acreditar que essa proposição é de fato verdadeira” (Sunstein, 2003, p. 9, t.n). Além das decisões externadas com maiores informações, há uma tendência maior de as pessoas seguirem aquelas com conhecimentos especializados, possuidoras de crenças parecidas²²⁹ ou capazes de transmitir, por qualquer seja o motivo, maior confiança (Sunstein, 2003).

Dissentir, dentro da vida prática, representa suportar custos, materiais e imateriais, em face das expectativas comportamentais de um grupo, mas também exerce um papel referencial para evitar o cometimento de erros. Costumeiramente, agir em conformidade equivale a tutelar interesses mais amplos e permanecer quieto, *a contrario sensu*, assemelha-se a comportar-se pelo bem do grupo. Na visão habitual, o dissidente é, por vezes, relacionado à figura do ser individualista, egoísta e orientado pelos próprios projetos. Há uma inversão fantasiosa da realidade dos fatos, pois “em muitas situações, os dissidentes beneficiam os outros, enquanto os conformistas beneficiam a si mesmos” (Sunstein, 2003, p. 6, t.n.).

²²⁹Esse é um fato importante, visto que há um amplo desejo nas pessoas de ter boas opiniões e conseguirem conservá-las com o apoio de outros parceiros sociais.

Com base nos experimentos realizados pelo psicólogo Muzafer Sherif, ao longo da década de 1930, constatou-se que pessoas e pequenos grupos podem ser responsáveis pela formação e perenidade, por longos períodos, de práticas culturais quando atuam de forma confiante e assertiva de maneira a influenciar e liberar grupos em sentidos “dramaticamente diferentes”²³⁰ (Sunstein, 2003; 2019a). As pessoas deixam se influenciar com base na “heurística da confiança” e isso significa que “as pessoas são mais propensas a seguir aqueles que expressam as suas opiniões com confiança, assumindo que as opiniões expressas com confiança sinalizam melhor informação” (Sunstein, 2019a, p. 19, t.n.). Adicionalmente, amplia-se a vulnerabilidade da capacidade deliberativa individual quando a pessoa se depara com opiniões unânimes e, justamente por isso, um único dissidente tem um papel tão importante no controle de movimentos de polarização e do extremismo (Sunstein, 2003).

Revela-se, aqui, o risco da desinformação em cenários contemporâneos, pois amplia-se também a capacidade de difusão de *fake news*, estereótipos e crenças enviesadas. A internet, as redes sociais e a forma pela qual o conteúdo é consumido pelos internautas são fatores determinantes na formação da opinião pública. Nesse sentido, “as redes sociais podem operar como máquinas polarizadoras porque ajudam a confirmar e, portanto, amplificar as concepções preexistentes das pessoas” (Sunstein, 2010b, p. 26). A escassez de informação, o predomínio de dados de menor qualidade ou tendenciosos e a intensificação de uma cultura de desinformação são apenas um primeiro movimento favorável à difusão e permanência de discursos de conteúdo preconceituoso.

Curiosamente, a mesma influência comportamental esteve presente em circunstâncias nas quais o indivíduo se deparava com questões fáceis e tinha motivos razoáveis ou uma percepção mais concreta quanto à resposta correta. Mesmo diante da incompreensão ou da descrença em relação às opiniões equivocadas de terceiros e contrapondo as evidências constatadas pelos próprios sentidos, os sujeitos acabavam por ceder às convicções socialmente preponderantes, ignorando os próprios julgamentos²³¹ (Sunstein, 2019a).

²³⁰Esse fato é preocupante, inclusive na manipulação das deliberações institucionais. Se alguém parcial for inserido dentro de um grupo decisório e expressar alta confiança, ele será capaz de nortear aquela coletividade em certo sentido.

²³¹Essa inclinação é sustentada por Sunstein com base em experimentos realizados por Solomon Asch. Sunstein (2019a) vai além e, com base em estudos similares realizados em diferentes países, defende que o erro percentual médio é de 29% e os erros podem ser intensificados ou minimizados a depender do padrão cultural predominante, por exemplo, se a sociedade é culturalmente individualista ou mais tendente à conformação. De todo modo, aproximadamente 25% das pessoas mantêm seus julgamentos independentes e, ao menos, dois terços das respostas individuais não demonstram uma conformidade, embora a maioria dos sujeitos sinalizem a possibilidade de ceder às conclusões coletivas, mesmo diante de evidências quanto ao seu erro.

Ao avançar na tentativa de identificar as causas para o comportamento de conformação, não obstante a maioria das pessoas declarassem acreditar no erro dos próprios juízos, os experimentos demonstravam que o desvio em favor da conformação coletiva se intensificava de acordo com o grau de visibilidade da decisão de concordância ou dissidência e sinalizava uma tentativa de evitar a condição de aparente ignorância (Sunstein, 2003; 2019^a; 2019b). No jogo da comparação social, “as pessoas querem ser percebidas favoravelmente pelos outros membros do grupo e também perceberem a si mesmas favoravelmente” (Sunstein, 20019a p. 27, t.n.). O ajustamento das posições e, até mesmo, a simples confirmação dos posicionamentos alheios incluem-se nas escolhas quanto à autoapresentação e na assunção de qualificações pejorativas contidas em discursos hostis.

Alguns fatores podem influenciar e desestimular o comportamento de conformação. A existência de recompensas, por exemplo, diminui significativamente as taxas de conformidade e as pessoas tendem a seguir seus julgamentos de forma independente quando as questões são fáceis e as respostas corretas ou os erros alheios são perceptíveis. Se a controvérsia for difícil e a resposta não puder ser encontrada com precisão, os mesmos indivíduos estão inclinados a seguir a coletividade para lucrar por meio do ato de conformidade. A recompensa é um fator neutralizador da pressão social (Sunstein, 2003).

A posição ocupada no grupo também é um critério utilizado na hora de escolher se será seguida ou não a posição alheia em virtude da inclinação de subestimar membros com menor status aos olhos da coletividade e superestimar os de maior status, atribuindo um maior grau de deferência incompatível com a realidade (Sunstein, 2019a). O não pertencimento do orador ao grupo social receptor é causa significativa para a diminuição de sua preponderância. Se um indivíduo se considera parte do grupo adepto de certa posição, tenderá a segui-lo. Em oposição, caso se identifique com um grupo diferente da maioria, a inclinação a conformar-se também será reduzida.

O exercício mental de comparação com o orador e se existe alguma relação de pertencimento ao grupo tendente a certa posição podem ser melhor explicados, em termos antropológicos, pela ideia de cismogênese²³² ou diferenciação progressiva. Desenvolvida originalmente por Bateson, essa diferenciação crescente explica como os quadros comunicativos no plano familiar constituem, reciprocamente, aspectos do gênero, da parentalidade e da conjugalidade, bem como permitem a definição de um espaço de escolha

²³² Com base na cismogênese, Szokolczai, Horvath e Papp (2017) revelaram um fato preocupante. Quando maior for a oposição e a ruptura do tecido social, mesmo que temporariamente, maior é o risco de seu incremento, avanço e convertimento à condição permanente. De certo modo, os autores reforçam a necessidade de se preocupar com a crescente polarização e as dificuldades para superá-la.

ao sujeito. Com a ampliação das esferas de interação, a diferenciação passa a agregar também variáveis de ordem histórico-social e cultural. No processo de individuação, quando são estabelecidos padrões comunicativos simétricos, como, por exemplo, no âmbito familiar ou de amizade, o sujeito atribui maior ênfase a esse padrão em comparativo com outros socialmente disponíveis (cismogênese simétrica). Por outro lado, quando estas estruturas são elementarmente diferentes, a relação comunicativa passa a ser complementar (Trovão, 2016). Por isso, cresce probabilidade de opor-se a posições manifestadas por oradores que, aparentemente, pertençam a grupos sociais diferentes, visto que o indivíduo pode delimitar sua perspectiva com base na discrepância e reforçar o padrão simétrico. A formação de cascatas informacionais ou de reputação ocorre com certa habitualidade, e podem ser remediadas a depender dos fatores relacionados ao cenário decisório ou mesmo convergirem para experiências de polarização²³³.

Em cenários de abertura decisória, a polarização é um padrão comportamental caracterizado pela intensificação e pela adoção de versões mais extremadas de convicções cultivadas previamente pelos indivíduos. Diferentemente dos processos de cascatas, em que há um predomínio da influência informacional, a polarização pode emergir do contato e da troca de informações por pessoas com crenças assemelhadas ou também de decisões independentes e concomitantes que avançam para perspectivas mais extremadas e em consonância com a inclinação dos participantes de um mesmo grupo. É um fenômeno presente nos diversos contextos de interação humana, dos ambientes esportivos aos espaços institucionais do Estado, os indivíduos acentuam suas ideias ao se tornarem mais confiantes a depender do contato com pessoas com as mesmas crenças (Sunstein, 2019a)²³⁴.

Grupos favoráveis a sanções mais pesadas evoluem na defesa de punições mais intensas, enquanto coletividades tendentes a penalidades mais brandas intensificam seu posicionamento em relação a sanções menores. Quando a punição está em jogo, o nível de indignação será um fator influente e preditor desses julgamentos (Sunstein, 2019a). Em cenários de rixa, conflito étnico e, até mesmo, de guerras, “os membros dos grupos rivais

²³³Há pelo menos duas formas mais comuns de justificar o fenômeno da polarização. Em um primeiro sentido, as pessoas já cultivam e ocultam algumas convicções e desejos, reprimindo-os. Contudo, quando essas crenças e interesses são compartilhados com outras pessoas e tais pessoas com visões assemelhadas, favorece-se o potencial extremista e, em cenários de fragilidade social, tais pretensões passam a ser externadas. Em um segundo sentido, as convicções e interesses ainda não existiam, mas são criadas ao longo da interação com outros membros do grupo e da intensificação de conclusões formuladas à parte do debate interno.

²³⁴Lembra Sunstein (2019a, p. 80, t.n.) que: “Quando pessoas com ideias semelhantes conversam entre si, geralmente acabam por pensar uma versão mais extrema do que pensavam antes de começarem a falar. [...] O extremismo político é frequentemente um produto da polarização de grupo”.

tendem a falar apenas entre si, alimentando e amplificando a sua indignação e solidificando a sua impressão dos acontecimentos relevantes” (Sunstein, 2019a, p. 63, t.n.).

Paralelamente à intensificação extrema dos juízos prévios, conjunturas deliberativas tendem a levar à atribuição de pesos desproporcionais ou silenciar membros de grupos com visão minoritária e este fato estimula a constituição de perfis ocultos, isto é, o não compartilhamento e a não discussão de informações coletivamente relevantes, de modo a prejudicar, qualitativamente, as decisões resultantes. Portanto, “os grupos tendem a concentrar-se na informação partilhada e a negligenciar a informação que é detida por poucos membros” (Sunstein, 2019a, p. 65, t.n.).

Em termos objetivos, “é simplesmente um facto estatístico que quando mais pessoas têm uma informação, há maior probabilidade de esta ser mencionada. Perfis ocultos são um resultado previsível, em detrimento da decisão final” (Sunstein, 2019a, p. 86, t.n.). A procura pela segurança informacional é acompanhada, nas interações, nas reações e na tomada de decisões coletivas, pelas respostas de confiança e pela corroboração de suas visões de mundo²³⁵. De um modo geral, “as opiniões das pessoas se tornam mais extremadas simplesmente porque a sua opinião foi corroborada e porque elas ficaram mais confiantes depois de tomarem conhecimento das opiniões partilhadas dos outros” (Sunstein, 2019a, p. 87, t.n.).

A partilha da mesma identidade, a ampliação do grau de solidariedade e a criação de laços afetivos facilitam a polarização, reduzem os argumentos divergentes e fortalecem a participação dos parceiros sociais para decisões mais confiantes e extremadas. Com a intensificação dos posicionamentos, ocorre a saída de participantes do grupo e o refinamento da lealdade, pois permanecerão apenas os com maior compatibilidade de visões e o movimento pode ser tornar ainda mais extremado.

A formação de grupos e movimentos extremistas marcados pela violência é raramente gerada apenas pela privação ou desprovido material, desafiando a interpretação unilateral da psicanálise de Winnicott. Coletividades extremistas estão comumente relacionadas a fatores informacionais e reputacionais. Por tal razão, o extremismo

²³⁵Lembra Moreira (2020, p. 392,): “Os seres humanos não procuram obter novas informações sobre as pessoas todas as vezes que se encontram com um novo membro de determinado grupo; na verdade, procuram confirmar os julgamentos morais que já possuem sobre aquela categoria de indivíduos. Nossas percepções tendenciosas procuram não apenas reduzir tempo para a procura de informação sobre o outro, mas também referendar as cognições sociais que moldam a percepção do outro. Percepções tendenciosas cumprem um papel central no processo de legitimação da reprodução da discriminação social: permitir que falsas generalizações sobre minorias sejam sempre difundidas e validadas. Estereótipos operam então como um tipo de racionalização dos julgamentos morais negativos sobre o outro na medida em que atribuem os falsos julgamentos existentes em nossas mentes a minorias”.

injustificado parecer ser resultado de uma “epistemologia defeituosa” (*crippled epistemology*), visto que seus membros “aprendem muito pouco e o que aprendem reforça um conjunto doentio e fortemente limitado de lições sobre o passado, o presente e o futuro.” (Sunstein, 2003, p. 109, t.n.). Os movimentos terroristas e as pessoas mais extremadas constroem reações com base em um conjunto pequeno de informações, proveniente, em regra, uns dos outros.

A reação aos estímulos comportamentais coletivos está atrelada, em conjunto com a imprecisão informacional e a corroboração dos juízos precedentes, à prática de comparações sociais, pois os indivíduos anseiam pela percepção positiva dos parceiros sociais e a autopercepção de um sujeito especial. Por isso, em favor da preservação da autoapresentação, as pessoas ajustam seus posicionamentos e convicções em proximidade à visão preponderante. Sob o olhar da dinâmica da coletividade, há, implicitamente, um processo de pressão e indução dos membros de grupos sociais, uma vez que “as pessoas podem enfatizar opiniões e informações partilhadas e minimizar perspectivas incomuns e novas evidências, simplesmente, por medo da rejeição do grupo e por um desejo de aprovação geral” (Sunstein, 2019a, p. 88, t.n.)²³⁶. Não se pode ignorar, portanto, o fato de o comportamento ser influenciado quando o indivíduo é inserido em empreendimentos de grupo e esta seria a patogênese supraindividual das patologias discriminatórias.

2. BREVES CONSIDERAÇÕES FINAIS

Além de estimular a reflexão crítica quanto às convicções disponíveis no meio social e reformular as práticas institucionais para incitar comportamentos contrários ao preconceito, a disseminação da práxis patológicas deve ser controlada, em nível supraindividual, tendo em vista as variáveis que podem influir na polarização e no extremismo, por exemplo, os sistemas de recompensa, a aproximação de grupos para formação de vínculos comunicativos simétricos

²³⁶Quando transposto esse fato para as esferas do político e do jurídico, Sunstein revela sua preocupação: a polarização das coletividades está vinculada à “cascata de reputação” e, por consequência, é possível a ampliação dos erros coletivos em decorrência do ocultamento de informações relevantes pelos indivíduos ao se concentrarem na busca pela aprovação social ou na obtenção de outros benefícios, sejam eles materiais ou imateriais. Além disso, ante a existência de normas sociais, as deliberações coletivas tendem a orientar-se para um sentido específico e para os possuidores de vantagens retóricas. Sunstein exemplifica com o caso em que os médicos devem escolher entre o limite para ressuscitar ou não um paciente. Individualmente, os médicos tendem a realizar um exame de custo-benefício e assim negar o uso de esforços heroicos em tais casos. Quando colocados para deliberação em grupo, os médicos tendem a se sentir envergonhados de sustentar uma avaliação de custo-benefício e por isso favorecem a perspectiva em que os pacientes devem ser salvos a qualquer custo. Portanto, aqueles que apoiam a adoção de todos os esforços para ressuscitar um paciente possuem, em virtude das normas sociais subjacentes, uma vantagem retórica.

e o estímulo à manifestação autêntica e de não conformação. O combate de estereótipos pode servir de auxílio à redução de decisões discriminatórias advindas de falhas heurísticas, mas as políticas públicas devem avaliar suas potenciais consequências, sob pena de contribuir para o incremento da fratura social decorrente do ódio e preconceito.

REFERÊNCIAS

BARTELS, Daniel M.; BAUMAN, Christopher W.; CUSHMAN, Fiery A.; PIZARRO, David A.; MCGRAW, A. Peter. Moral Judgment and Decision Making. In: KAREN, Gideon; WU, George (ed.). **The Wiley Blackwell Handbook of Judgment and Decision Making**. v. 1. Nova Jersey: Wiley Blackwel, 2015, p. 478-515.

BRUERS, Stijn. Speciesism as a Moral Heuristic. **Philosophia**, [s.l.], v. 41, p. 489–501, fev. 2013. Disponível em: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/s10982-017-9297-1.pdf>. Acesso em: 04 jun. 2023.

CUNHA FILHO, Marcio. SUNSTEIN, Cass. On Freedom: Princeton: Princeton University Press, 2019. **Revista Brasileira de Ciência Política**, [S. l.], n. 31, p. 405–414, 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/31497>. Acesso em: 21 jan. 2024.

GIGERENZER, Gerd. Moral Satisficing: Rethinking Moral Behavior as Bounded Rationality. **Topics in Cognitive Science**, [s.l.], v. 2, p. 528–554, 2010. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1756-8765.2010.01094.x>>. Acesso em: 12 abr. 2021.

KAHNEMAN, Daniel. **Rápido e Devagar**: duas formas de pensar. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

KAHNEMAN, Daniel; SIBONY, Olivier; SUNSTEIN, Cass R. **Ruído**: uma falha no julgamento humano. Trad. Cássio de Arantes Leite. Rio de Janeiro: Objetiva, 2021.

KELMAN, Mark. Moral Realism and the Heuristics Debate. **Journal of Legal Analysis**, [s.l.], v. 5, n. 2, pp. 339 – 397, inverno 2013. Disponível em: <https://academic.oup.com/jla/article/5/2/339/858862>. Acesso em: 10 fev. 2022.

MOREIRA, Adilson José. **Tratado de Direito Antidiscriminatório**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2020.

NADURAK, Vitaliy. Why Moral Heuristics can Lead to Mistaken Moral Judgments. **Kriterion - Journal of Philosophy**, [s.l.], v. 34, n. 1, pp. 99-113, 2020. Disponível em: <http://www.kriterion-journal-of-philosophy.org/kriterion/issues/Permanent/Kriterion-nadurak-01.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2022.

SUNSTEIN, Cass R. **Why societies need dissent**. London, Cambridge: Harvard University Press, 2003.

_____. Moral Heuristics. **Behavioral and Brain Sciences**, [s.l.], v. 28, n. 4, Cambridge University Press, pp. 531 – 542, 2005a. Disponível em: <http://web.mit.edu/14.160/www/papers/Sunstein%20on%20moral%20heuristics.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2022.

_____. **Leyes de miedo: más allá del principio de precaución**. Trad. Verónica Inés Weinstabl e Servanda María de Hagen. Buenos Aires/Madrid, Katz, 2005b.

_____. **A verdade sobre os boatos: como se espalham e por que acreditamos neles**. Trad. Marcio Hack. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010a.

_____. **A era do radicalismo: entenda por que as pessoas se tornam extremistas**. Trad. Lucienne Scalzo. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010b.

_____. Is Deontology a Heuristic? On Psychology, Neuroscience, Ethics, and Law. **HLS Scholarly Articles**, [s.l.], online, [s.p.], set. 2013. Disponível em: https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/13548959/sunstein_is_deontology_a_heuristic.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 22 jan. 2022.

_____. **Conformity: The Power of Social Influences**. New York: New York University Press, 2019a.

_____. **How Change Happens**. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2019b.

SZAKOLCZAI, Arpad; HORVATH, Agnes; PAPP, Attila Z. Individualization as Depersonalization: Minority Studies and Political Anthropology. **Nationalism and Ethnic Politics**, [s.l.], v. 23, n. 1, pp. 1-17, 2017. Disponível em: <https://www-tandfonline-com.ez78.periodicos.capes.gov.br/doi/full/10.1080/13537113.2017.1273653#d1e158>. Acesso em: 30 jul. 2024.

TROVÃO, Susana Salvaterra. Culture, ambivalence, and schismogenesis: Mothering double binds and gendered identities within Cape Verdean and Indian migrant families (Portugal). **Culture & Psychology**, [s.l.], v. 22, n. 2, pp. 232-253 maio 2016. Disponível em: <https://journals-sagepub-com.ez78.periodicos.capes.gov.br/doi/epub/10.1177/1354067X15606979>. Acesso em: 30 jul. 2024.