

4ª. AULA. Direito, pessoa do Direito e sujeitos do Direito

TEXTO:

FORST, Rainer, *Contextos da justiça*, Tradução de Denilson Luís Werle, São Paulo, Boitempo, 2010, ps. 326 a 345.

CASO PRÁTICO: CASO DO MORADOR DE RUA

Carlos é um jovem estudante de Direito, inclinado a questões sociais. Inconformado com o imenso número de pessoas em situação de rua no grande centro velho da cidade de São Paulo, numa manhã, resolve abordar um indivíduo que sempre amanhecia na rota de seu caminho para a Faculdade. Ali conhece Raimundo, retirante nordestino que foi aproveitado como mão-de-obra na construção civil nos anos 70, até sofrer um acidente de trabalho e ter sua mão decepada. Sem conhecimentos técnicos outros que não aqueles próprios de ajudante de obras, seu rumo foi o desemprego, o alcoolismo, e, então, as ruas, o conformismo e as madrugadas frias ao relento, com medo da polícia e de assaltantes.

Certa feita, dois policiais corruptos, sedentos por ascensão profissional rápida, aproveitam da condição de invisibilidade em que vive a população de rua, para envolvê-lo num crime que não cometeu. Numa madrugada, prendem-no por sua semelhança física com a fisionomia de um criminoso procurado pela polícia. Sem a posse de documentos e nem mesmo sendo informado dos motivos de sua prisão, Raimundo acredita que foi preso por “vadiagem”. Carlos, após algumas semanas, passando pelo local em que conhecera Raimundo, nota o desaparecimento de Raimundo, e, como estagiário de Direito, tira-o da prisão, alegando a atipicidade normativa do crime de “vadiagem”, provando por “documentos cartorários” a confusão de pessoas.

A partir de então, Carlos se engaja na pauta política e no debate sobre o tema “população em situação de rua”, sempre procurando acompanhar eventos, seminários e estudos. Ao ficar sabendo de uma Audiência Pública, convocada na Câmara dos Vereadores, a pedido da Secretária de Assistência Social, com a finalidade de dar início à formulação de “uma política permanente, sistemática e contínua de assistência à população em situação de rua da Cidade”, Carlos comparece à audiência, e ali encontra pessoas, grupos e opiniões muito diferentes das suas.

Após horas de debates, o grupo resolve deliberar, considerando que três das opiniões apresentadas, reuniam os principais argumentos sustentados pelos demais que fizeram uso da palavra, ao longo dos debates.

1. A opinião do Vereador Coutinho. Sustente a opinião do Vereador, considerando que seu discurso foi lido em público, centrado em argumentos de urbanismo higienista, e na dicotomia entre “pessoas de bem” e “pessoas de rua”;
2. A opinião do Militante Raul, do Movimento de População de Rua. Sustente a opinião do Militante, considerando que sua fala foi baseada nos dados do último censo de população em situação de rua, no país, e em defesa dos direitos da população de rua;
3. A opinião da Assistente Social Arlete, debatendo o conceito de ‘pessoa’, ‘pessoa do Direito’ e ‘dignidade humana’, listando o conjunto dos direitos constitucionais e infra-constitucionais da População em Situação de Rua.

RAIPER FORST

CONTEXTOS DA JUSTIÇA

Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo

Contextos da justiça é um estudo que cobre de maneira exaustiva todo o período de dez anos de uma das mais importantes discussões filosóficas recentes, aquela entre os liberais e os comunitaristas.

Jürgen Habermas



RAIPER
FORST

RAIPER FORST

CONTEXTOS DA JUSTIÇA

CONTEXTOS DA JUSTIÇA

BOITEMPO
EDITORIAL

BOITEMPO
EDITORIAL

eticamente (ou juridicamente) sem se autocompreenderem como pessoas morais responsáveis moralmente ou como cidadãos responsáveis politicamente; mesmo quando, sob condições sociais de reciprocidade, deve-se assumir que as pessoas vejam sua vida boa vinculada, num sentido abrangente, com o reconhecimento pelos e por meio dos outros, a unidade do bom e do justo é algo que sempre tem de ser estabelecido e exigido reciprocamente, e ela própria não se impõe eticamente em nome de um bem "mais profundo" ou "superior".

No que se refere à integração de contextos diferentes no interior da estrutura básica da sociedade, isso nos leva à questão da *justiça*: os princípios desta protegem a autonomia ética por meio de direitos à autodeterminação pessoal; além disso, representam princípios procedimentais e direitos políticos à autodeterminação política de cidadãos, bem como princípios de justiça social que ajudam a realizar a liberdade pessoal e política. Ao lado disso, têm de satisfazer critérios morais de reconhecimento das pessoas. Uma concepção de justiça é ela própria "autônoma" e justificada como concepção da razão prática se combinar esses contextos da justiça. Uma tal teoria está para além da questão da prioridade do que é bom eticamente ou do que é justo moralmente; ela harmoniza a prioridade da razão, bem como uma perspectiva intersubjetiva sobre os "contextos" de pessoas e comunidades nos quais se pode falar com sentido (e criticamente) sobre a prioridade do bom; dos direitos individuais, do que é justificado de modo geral ou do que é justo moralmente.

Naturalmente, uma tal teoria da justiça harmoniza esses contextos como "contextos de reconhecimento". A partir da explicação teórica moral da questão da justificação como vista a partir da perspectiva *performativa* de pessoas que têm de resgatar pretensões de validade diante e dentro das comunidades segue-se que, nesses níveis, as pessoas são *reconhecidas* como membros de comunidades (diferentes), reconhecem a si mesmos e aos outros. Por conseguinte, a análise das diferentes comunidades de justificação — que se funda num conceito de razão prática justificadora — aponta para diferentes relações de reconhecimento. Contudo, sua análise não tem uma importância teórica fundamentadora, mas explicativa; complementa e explica a ideia de contextos normativos e mostra os fenômenos do reconhecimento e especialmente os fenômenos da ausência de reconhecimento, para os quais uma teoria da justiça tem de ter um sensor conceitual.

5.3 CONTEXTOS DO RECONHECIMENTO

Não tanto pela diversidade de modos em que é usado nos escritos desde o *Sistema da ética* (1802) até o sistema maduro da *Enciclopédia* (1830), o conceito hegeliano de reconhecimento — e especialmente a ideia de luta por reco-

nhecimento — tem sido objeto de interpretações numerosas que tentaram tornar esse conceito, central para a filosofia prática de Hegel, fértil para reflexões sobre teorias da subjetividade, da moralidade e da sociedade, bem como sobre a filosofia da história. Derivado do conceito de "desafio" [*Aufforderung*], Hegel vincula a ideia da autorrelação mediada por outros com a doutrina do estado de natureza e o surgimento do direito a partir da luta por pretensões subjetivas, luta que pode ser resolvida somente no estado de direito [*Rechtszustand*] de reconhecimento recíproco de sujeitos com igualdade de direitos, em cuja base se desenvolvem formas ampliadas de reconhecimento político e social²¹. Nessa teoria reside o cerne da ideia de reconhecimento: a autocompreensão qualitativa de um sujeito desenvolve-se por meio do reconhecimento (e a afirmação) por parte de outros sujeitos, que, por sua vez, pressupõe reconhecer esses sujeitos como iguais. Toda subjetividade é "constitutivamente" relacionada com a intersubjetividade recíproca — bem como a níveis diferentes das relações do *eu* com outros.

Como demonstrou Axel Honneth (1992a, parte I), a "inuição original de Hegel" (Habermas, 1967, p. 790) — que explica a formação de formas éticas de universais e de autoconsciência por meio do reconhecimento mútuo de e pelas pessoas — leva, nos primeiros escritos (especialmente o *Sistema da ética* e o primeiro esboço para a *Realphilosophie* de Jena 1803-1804), à teoria de uma mediação dialética entre a individualidade e a universalidade em diferentes níveis de relações intersubjetivas (amor, direito e eticidade); embora com o segundo esboço da *Realphilosophie* (1805/6) os níveis de reconhecimento intersubjetivo sejam determinados já como "momentos" no interior do movimento abrangente de retorno a si mesmo do espírito absoluto (como Hegel realiza, finalmente, na *Fenomenologia do espírito* de 1807). Isso, por sua vez, faz com que a intersubjetividade da consciência ética universal seja reinterpretada em direção à universalidade substantiva objetiva do espírito, como Hegel o faz na filosofia do direito. Por meio desse passo de substancialização do espírito objetivo e da mediação completa da subjetividade e objetividade no espírito absoluto, Hegel "reprime" a ideia de uma constituição intersubjetiva, aberta e indeterminável da "consciência universal".

Esse é um passo cheio de consequências, como se mostra no debate entre liberalismo e comunitarismo. Pois a formulação de Hegel da alternativa na concepção de eticidade — "de que ou se parte da substancialidade ou se procede atomisticamente e se ascende da individualidade como fundamento", na qual a última opção seria "sem espírito" (Hegel, 1821, § 156, adendo) — leva à dicotomia entre atomismo

²¹ Cf. Siep (1974, 1992); Wildt (1982, 1992b).

e substancialismo, que parece não permitir uma opção de mediação: a saber, uma concepção de intersubjetividade que permite visualizar formas diferentes de comunidade nas quais as pessoas são simultaneamente indivíduos independentes, autônomos, e membros "situados" da comunidade. A "relação constitutiva" entre identidade individual e coletiva deve ser compreendida *reciprocamente* e não unilateral ou substancialmente. A crítica ao atomismo na teoria moral e na da comunidade política não está condenada a um monismo intersubjetivista (a comunidade); é precisamente o conceito de intersubjetividade (com ou contra Hegel) que dispõe da possibilidade de vincular a reciprocidade e universalidade com o reconhecimento não opressor da individualidade — de reconciliar identidade e diferença sem absolutizar um dos lados. O ponto essencial consiste na mediação não redutora e no desenvolvimento dinâmico da "individualização e socialização", como Habermas (1988c) formulou, seguindo Mead, que, em sua teoria do "interacionismo simbólico", buscou explicar a constituição intersubjetiva (não unidimensional) do *eu* a partir do reconhecimento mediado linguisticamente por meio de outros sujeitos (cf. Honneth, 1992a, cap. 4). No que se segue, essa teoria não deve ser discutida em relação às dimensões múltiplas da problemática do reconhecimento em Hegel (e para além dele). Trata-se, antes, de mostrar que o conceito de reconhecimento permite interpretar os "contextos de justificação" como "contextos de reconhecimento", com o que se torna possível uma visão diferenciada de diversas *autorrelações* práticas (o reconhecimento de seu *eu*) que correspondem às relações de ser reconhecido por outros e de reconhecer-los nos respectivos níveis. Essa análise permite distinguir, numa perspectiva intersubjetiva, formas diferentes de individualidade e vínculos comunitários.

No debate entre liberalismo e comunitarismo mostrou-se, em diferentes lugares, que o conceito de reconhecimento fornece possibilidades conceituais para fazer uma mediação significativa entre ambas as posições. Por exemplo, tendo em vista a crítica de Sandel ao "eu desvinculado" torna-se evidente que a alternativa do "eu construído" não consegue explicar adequadamente a possibilidade de uma reflexão distanciadora e da individualidade insubstituível, pois fica presa a uma compreensão unilateral da constituição do *eu*. Todavia, a constituição intersubjetiva e o reconhecimento ético não excluem a autonomia ética. Inclusive também no segundo nível, o do direito, mostra-se que o reconhecimento das pessoas como pessoas éticas e como membros de comunidades éticas tem de ser distinguido do reconhecimento das pessoas como pessoas do direito, mas que, todavia, o reconhecimento ético é protegido juridicamente. Terceiro, o significado da "cidadania" numa sociedade pluralista pode ser explicado com base nas dimensões diferenciadas do

reconhecimento da diferença ética e da igualdade jurídica, política e social. Aqui, especialmente em conexão com a justiça social, o "bem básico" (segundo Rawls) do autorrespeito de membros plenos da comunidade política desempenha um papel central. Por fim, demonstrou-se como necessário considerar uma quarta dimensão do reconhecimento recíproco: o reconhecimento como pessoa moral, para além da pertença a qualquer comunidade particular. Portanto, "reconhecimento" significa: reconhecimento recíproco como *indivíduos* e como *seres comunitários* em todas essas esferas que estão vinculadas entre si, mas que não podem ser misturadas umas com as outras. Quando se leva a sério a tese comunitarista da constituição intersubjetiva — ou mais genericamente, do caráter situado — do *eu* e da referência comunitária do direito, da democracia e da moral, então todas as tentativas de entender de modo unidimensional a "intersubjetividade" ou a "comunidade" tornam-se caducas.

A perspectiva da teoria do reconhecimento mostra o enraizamento dos conceitos da teoria da justiça na vida social e subjetiva. Essa expansão metodológica de perspectivas vai ao encontro da exigência de Shklar (1992) de que uma teoria da justiça — e em especial uma teoria dos "contextos" da justiça — tem de poder considerar adequadamente os fenômenos e experiências (subjetivas ou coletivas) de *injustiça*. Aplicado de forma positiva, isso significa que tem de tornar claro quais as formas de reconhecimento que uma sociedade justa tem de assegurar.

A interpretação de Honneth da luta pelo reconhecimento, conectada com o jovem Hegel e Mead, é a tentativa mais abrangente para distinguir os diferentes planos de reconhecimento recíproco, que se desenvolvem numa dialética de conflitos em torno do reconhecimento assegurado reciprocamente de pretensões de autonomia e de individualidade. Esses planos correspondem — numa perspectiva positiva — a diferentes autorrelações e — numa perspectiva negativa — a diferentes experiências de reconhecimento negado, que impulsionam cada plano alcançado para além de si mesmo em lutas pelo reconhecimento de direitos iguais e da individualidade única. Nessa perspectiva, é possível distinguir as esferas do *amor*, do reconhecimento recíproco como pessoas do *direito* e o reconhecimento *solidário* da individualidade, com base nas quais se constitui a autoconfiança, o autorrespeito e a autovalorização (ou a autoestima) (Honneth, 1992a, cap. 5; 1990, p. 1051). A esses modos de reconhecimento positivo (e de autorreconhecimento) correspondem modos de desrespeito das pretensões de identidade: o desrespeito da integridade amorosa ou da integridade jurídica da pessoa ou dos valores de sua forma de vida. Por isso, um conceito reformulado de "eticidade" deve consistir tanto direitos universais quanto formas de reconhecimento solidário das

identidades particulares à luz de valores compartilhados, de modo que "um sujeito pode assegurar-se do significado social de suas capacidades individuais" (1992a, p. 140). Por conseguinte, a sociedade como um todo é a instância para a qual se orientam as reivindicações de reconhecimento (valorização) dos valores de uma vida individual em sua particularidade. Um forma ética de reconhecimento tem a tarefa de vincular a abertura dos horizontes da autonomia pessoal possível com a existência de um horizonte particular e limitado de valores compartilhados, no interior do qual cada pessoa pode se avaliar como pessoa valiosa e particular em sua vida escolhida.

A diferenciação entre (auto)respeito e (auto)estima, que está no centro da distinção de Honneth entre "direito" e "solidariedade", já foi mencionada anteriormente (seção 5.2). Ela define uma diferença importante no que se refere ao que significa reconhecer uma pessoa num sentido igual, universal e atribuído a todos e reconhecer alguém como indivíduo com capacidades particulares. Respeitam-se todas as pessoas de modo igual (e sem gradações) porque são pessoas; todavia, estima-se uma de determinado modo porque ela é uma "personalidade" que incorpora determinados valores que se consideram dignos de estima (cf. Spelman, 1977-1978). Estimar uma pessoa como o que ela é significa, evidentemente, não apenas uma incorporação particular de um valor que me parece essencial para um bom caráter, mas também que a própria pessoa aceita esse valor e se autocomprende segundo ele. Seu sentimento desse valor — sua autoestima — tem de ser constituído por meio do próprio. A distinção de Sachs (1981) entre autorrespeito e autoestima vincula o primeiro às qualidades que se tem em comum com todos os seres humanos. Por tanto, não se pode ter autorrespeito em demasia, mas falta de autorrespeito — que pode levar à autorrenúncia. No entanto, pode-se estar mais ou menos convicto sobre o valor próprio; muita autoestima significa sobrevalorizar-se, enquanto que pouca autoestima implica subestimar suas atividades e capacidades próprias. Segundo Darwall (1977), pode-se respectivamente distinguir entre uma forma de "respeito como reconhecimento" [*recognition respect*] que se deve a uma pessoa como tal e que é, portanto, exigido moralmente, e uma forma de "respeito como avaliação" [*appraisal respect*], que é uma avaliação positiva das qualidades de caráter de uma pessoa. "A distinção entre respeito como avaliação e como reconhecimento pelas pessoas capacita-nos a ver que não há dilema algum em pensar simultaneamente que as pessoas têm direito ao respeito justamente em virtude de serem como tal e que merecem mais ou menos respeito em virtude de suas características individuais" (1977, p. 46; cf. também 1983, p. 150). Aqui, mostra-se que concepções como a de MacIntyre, de que uma pessoa pode conceber

a si mesma somente como pessoa ética e somente como tal pode ser reconhecida, desconhecem as dimensões de outras formas de reconhecimento.

Na questão acerca da determinação dos contextos de estima recíproca e do respeito das pessoas, a diferença metodológica entre a teoria de Honneth das três formas de reconhecimento como condições necessárias para a autorrealização bem sucedida — que, tomadas em conjunto, formam o conceito de uma forma pós-tradicional de eticidade — e a teoria dos contextos da justiça — que correspondem a diferentes contextos de justificação prática de valores ou normas — leva, contudo, a diferenças de conteúdo. A distinção metódica aponta mais uma vez para o problema básico da controvérsia entre teorias morais deontológicas na tradição kantiana e abordagens comunitaristas próximas a Hegel. Uma teoria que se funda num conceito de razão prática que define, do ponto de vista teórico da validade, um modo procedimental de justificação de normas, pode levar algo mais em conta do que apenas normas universais, isto é, as condições de autorrealização das pessoas como um todo e não apenas sua autonomia como pessoas morais? O modelo de Honneth de um conceito de eticidade, sobre o qual se apoia uma teoria formal da vida boa e "bem sucedida" (cf. 1992a, p. 275 ss.) evita, de um lado, por meio da definição formal do bem, a prescrição normativa de determinados valores de uma tradição e comunidade particulares; todavia, de outro lado, alia-se à crítica ao caráter unilateral e incompleto das concepções deontológicas. A teoria tem de extrair seus conceitos e padrões normativos a partir de dentro, das experiências (especialmente negativas) dos indivíduos concretos; somente assim — com o auxílio das teorias empíricas — pode-se desenvolver um sensor para as "condições sociais sob as quais os sujeitos humanos podem chegar a uma atitude positiva diante de si mesmos" (1992a, p. 271).

A teoria dos diferentes "contextos da justiça" se contrapõe a essa crítica às teorias deontológicas, pois mostra em que medida uma distinção adequada — não limitada à dimensão da moralidade — dos conceitos de pessoa, comunidade e autonomia correspondem a uma análise dos modos de justificação de valores e normas. Com isso, são identificadas condições de justificação que não são cegas às reivindicações e necessidades concretas das pessoas: nos contextos diferentes, a justificação de normas universais está sempre relacionada com as reivindicações de pessoas concretas, por exemplo, na questão da legitimidade do direito e especificamente na questão da justiça social. A diferenciação normativa de conceitos diferentes de pessoa e comunidade corresponde, por assim dizer, a diferentes "relações práticas de justificação", que não devem ser entendidas como sendo abstratas de modo equivocado: são os contextos nos quais as pessoas exigem *virtutes* para as relações

de não reconhecimento existentes. Com isso, são também especialmente conteúdos de conflitos sociais em torno da justiça, que podem ser descritos apenas parcialmente com os conceitos de lutas por reconhecimento – por exemplo, no sentido básico como pessoa moral ou no contexto político como cidadão com igualdade de direitos. Contudo, para ser relevante para a teoria social, essa descrição depende de teorias empíricas.

No entanto, o ponto metodológico central é que essa análise das relações de reconhecimento tem o caráter de uma explicação, descrição e complementação mais extensa dos conceitos de pessoa e de comunidade da teoria da justiça aqui proposta; eles não têm a função de uma fundamentação desses conceitos. São conceitos talhados para (o contexto das) questões de justiça e, portanto, não têm em vista centralmente uma teoria do reconhecimento universal e abrangente – desenvolvida numa perspectiva genética – ou uma “teoria formal do bem”, no sentido da concepção de Honneth. Uma tal teoria das estruturas invariáveis de ser um *eu* não podem incorporar os encargos normativos da justificação de uma teoria da justiça por duas razões essenciais: por excluir concepções substantivas como sendo prescritivas e vinculantes *a priori*, ela não consegue explicar nem os critérios sobre *quais* pretensões relevantes para a justiça que pessoas levantam contra outras pessoas ou comunidades (por exemplo, em contextos diversos de justiça social ou moral) são justificadas, nem explicar o caráter *universalmente* (e não eticamente) obrigatório de normas da justiça sem recorrer à ideia de justificação “razoável”, recíproca e universal. Sem o conceito de justificação prática, o *senior* conceitual para reivindicações de reconhecimento não pode ser vinculado aos *critérios* para sua avaliação. Como representa a base para reivindicações por justiça, o bem tem de se mostrar “razoável” (cf. as seções 4.4, 5.2); numa teoria da justiça, o conceito de justificação tem de ter uma primazia metodológica.

Diante do pano de fundo dessa diferença metodológica, surgem duas diferenças de conteúdo importantes no que se refere às questões da justiça. A primeira refere-se ao contexto do “respeito”; a segunda, ao contexto de “estima” das pessoas.

Embora as sociedades “pós-tradicionais”, das quais Honneth parte, sejam caracterizadas por estruturas *jurídicas* que incorporam, no seu cerne, princípios *moriais* universais, é possível fazer a distinção entre o respeito [*Respekt*] das pessoas do direito e o respeito moral [*Achtung*] das pessoas morais. Aqui a terminologia não é central, ainda que a palavra *Respekt* seja mais adequada para o reconhecimento distanciado das pessoas do direito e a palavra *Achtung*, no sentido kantiano, expresse o reconhecimento moral de pessoas que são auras e destinatárias de pretensões morais de validade. O reconhecimento das pessoas como respeito moral à sua “auto-

nomia individual” (Honneth, 1992a, p. 177, 184 s.) deve, portanto, ser distinguido conforme se trata de respeitar a autonomia moral de um indivíduo ou a autonomia jurídica pessoal. No primeiro caso, o respeito é moralmente imperativo e exige que a pessoa seja também respeitada como “autoridade” moral, mesmo quando não exista *nenhum* direito reivindicável que imponha esse respeito moral; no segundo caso, o respeito é imperativo segundo os padrões do direito vigente e respeita-se a “responsividade” da pessoa, no sentido de sua liberdade de ação definida “negativamente”. No primeiro caso, espera-se da pessoa que ela se mostre “digna” de sua autonomia moral; no segundo caso, deixa-se ao encargo da pessoa respeitada como ela vive sua vida e como preenche o espaço livre assegurado pelo direito. Por fim, o autorrespeito constituído pelo respeito mútuo é, por um lado, o autorrespeito de uma pessoa que é respeitada moralmente e que respeita os outros moralmente e, por outro lado, o autorrespeito de uma pessoa que tem direitos reivindicáveis em relação aos outros e pode exercê-los (cf. Honneth, 1992a, p.194; Feinberg, 1980; Wildt, 1992b). A isso correspondem diferentes autorrelações e relações com os outros (voltarei a esse ponto).

Pessoas autônomas são sempre membros normativos tanto de uma comunidade concreta quanto daquela abrangente de todos os seres humanos. Isso está relacionado com a interpretação do conceito de “Eu” [I] em Mead (que pode ser interpretada de diferentes modos; cf. Honneth, 1992a, p.139), segundo a qual o conceito de “Eu” não caracteriza apenas a criatividade espontânea do *eu* que extrapola o “Mim” [Me] constituído comunitariamente, mas também a instrância propriamente moral para criticar uma comunidade existente por meio da orientação a uma comunidade “superior” e “mais abrangente” (Mead, 1973, p. 210 e 243): “um homem deve manter seu autorrespeito, e pode ser que tenha de flutuar diante de toda comunidade para preservar seu autorrespeito. Mas ele o faz do ponto de vista do que considera como uma sociedade mais superior e melhor do que a que existe” (Mead, 1973, p. 440; também p. 319 s.). Nessa reflexão sobre “a república mais abrangente dos seres racionais” (1987, p. 414), sobre a comunidade de todos os seres humanos, que ultrapassa as comunidades éticas ou político-jurídicas, repousa a especificidade da autonomia moral (cf. Habermas, 1988c, p. 224 s.) e o autorrespeito da pessoa moral.

A segunda distinção refere-se à questão da estima “solidária” e da “autocertificação ética” (Honneth, 1990, p. 1051) das pessoas à luz dos valores gerais compartilhados por uma sociedade “que permitem que as capacidades e realizações de cada um apareçam como significativas para uma práxis comum” (1992a, p. 209 s.; cf. 1993a). Segundo essa concepção, o sentimento de valor próprio se constitui

na avaliação do significado da contribuição de uma pessoa à comunidade, contribuição que é reconhecida por todos como única, valiosa e irrecusável. A comunidade toma parte, de modo afetivo, na vida do indivíduo. Isso pressupõe que a sociedade pós-tradicional se integra normativamente a partir de um horizonte comum de "avaliações fortes" e representações de objetivos compartilhados eticamente: em última instância, a partir de uma concepção particular do bem que, nesse contexto, não pode ser definida formalmente. Essa suposição forte transformaria a comunidade política numa comunidade ética, ainda que universal — da qual o sistema de direitos subjetivos de pessoas autônomas não poderia permanecer intacto. Com isso, todavia, uma sociedade eticamente pluralista não faria justiça às formas de vida diferentes e, como destaca Honneth, não permitiria que o horizonte de valores social e comum fosse entendido como algo aberto em princípio. Com isso, introduz-se uma "tensão insuperável" nesse conceito de reconhecimento ético: o horizonte comum de valores éticos tem de ser abstrato o suficiente para não prescrever uma concepção do bem exclusiva e particular e para permanecer aberto a objetivos de vida diversos, sem, por outro lado, "perder a força de solidariedade da formação coletiva da identidade" (ibidem, p. 286 s).

Essa tensão coloca um dilema: por um lado, a estima social é considerada constitutiva para o sentimento do valor próprio da pessoa; por outro lado, os valores que estão na base dessa estima social são eles próprios objeto de conflitos sociais (cf. p. 205 s., p. 263 s.) e, portanto, não formam nenhum horizonte homogêneo de valores. Da perspectiva dos atores desses conflitos — a oposição contra determinadas representações de valores, que são suprimidos no direito (por exemplo, a recusa da homossexualidade) — deve estar *presente* que eles valorizam sua vida e a consideram digna de ser valorizada, pois de outro modo não teriam o vigor para defendê-la em comum e solidariamente e nem argumentos para o debate público. Pelo fato de valorizarem sua forma de vida, lutam contra a exclusão jurídica e social, que acompanha sua discriminação ética; portanto, seu sentimento do próprio valor sempre persiste — como constituído no interior de comunidades éticas particulares. Por conseguinte, aquilo pelo qual lutam pode ser descrito (com cautela) como uma "avaliação de segunda ordem": o reconhecimento como membro pleno e com igualdade de direitos da sociedade. Seu objetivo é a tolerância, a não exclusão e a igualdade material. Esse reconhecimento *político* define o que significa ser cidadãos responsáveis reciprocamente, que se reconhecem, num sentido substantivo pleno, como membros diferentes eticamente, iguais juridicamente e politicamente e com igualdade de direitos *humana* comunidade política (cf. o capítulo 3). Todavia, a comunidade política de cidadãos responsáveis reciprocamente, entendida nesse

sentido como inclusiva e socialmente justa, para poder ser inclusiva não precisa ser entendida como uma comunidade de valores integrada eticamente. A inclusão política e social possibilita o desenvolvimento de comunidades éticas não discriminadas, no interior das quais as pessoas são avaliadas como indivíduos particulares e únicos; mas ela própria não é uma forma de reconhecimento da estima recíproca. Pelo contrário, o reconhecimento ético encontra seu lugar em contextos éticos — nas famílias, entre amigos, em pequenas comunidades, associações — em comunidades que compreendem sua vida com base em valores particulares compartilhados e nas quais pessoas concretas, individualmente biograficamente podem ser percebidas e estimadas como particulares e "singulares"²². Numa sociedade pós-tradicional, o pluralismo de valores e formas de vida incommensuráveis não pode mais ser superado por meio de valores superiores — o que não significa que não exista nenhuma integração política normativamente exigente entre cidadãos (e cidadãs) responsáveis reciprocamente, integração que está, por assim dizer, entre uma forma "jurídico-formal" de integração "fraca" e uma forma "ética" de integração "densa".

Proporho que nas dimensões do *reconhecer*, do *ser reconhecido* e do *reconhecer-se* se pode distinguir os quatro modos da *estima* ética, do ser estimado e da autoestima (em diferentes intensidades), do *respeito* jurídico (e autorrespeito), da *responsabilidade* política e do *respeito moral* (e autorrespeito moral). Isso deve ser explicado — pelo menos de modo exploratório — no que se segue.

1. Pessoa ética

No capítulo 4, a autonomia ética foi definida como autorrealização no espaço de "avaliações fortes" que valem como determinantes da identidade do *eu* e da comunidade com a qual sua identidade está estreitamente vinculada. A vida própria é vivenciada como "boa" quando puder ser afirmada com base em valores

²² Cf. também Löw-Beer (1994, p. 129 s.). Uma dimensão central para o sentimento do valor próprio é a do trabalho, cujo valor e reputação (ainda que raramente de modo unívoco) têm estrutura social (cf. Honneth, 1992a, p. 142 ss.). Contudo, pode-se perguntar se uma sociedade complexa e com divisão do trabalho, na qual determinados trabalhos não seriam discriminados como sendo inferiores, pode ser apreendida como uma comunidade com uma autoconcepção ética comum e representações de valores compartilhados. Também aqui, o ser estimado seria constituído por meio de comunidades éticas particulares (no interior do horizonte pluralístico de representações de valores divergentes). Além disso, o valor do trabalho (constitutivo da autoestima) para uma pessoa não tem de estar vinculado inequivocamente com o valor socialmente reconhecido desse trabalho; outros fatores como a autorresponsabilidade, comunicação, coletivismo ou criatividade, que estão relacionados mais com a forma e a organização do trabalho, poderiam ser mais importantes nesse sentido (cf. Lane, 1982, p. 23 ss.).

comuns compartilhados. Questões éticas são questões de identidade e de orientação *num* mundo comunitário que as pessoas respondem *para si* com os outros. As pessoas éticas são reconhecidas como pessoas *singulares* em comunidades éticas, como uma biografia individual e "única". A singularidade de uma pessoa somente é "realmente efetiva" quando é reconhecida: apenas pelo reconhecimento por meio de outros consigo vivenciar minha identidade própria como particular e, ao mesmo tempo, "obrigatória". A particularidade é reconhecida, é uma individualidade afirmada por meio dos outros. As pessoas são indivíduos "independentes" e, ao mesmo tempo, seres *comunitários*, *insubstituíveis* para uma comunidade e em sua particularidade. Eles se identificam com sua comunidade construtiva e, ao mesmo tempo, se distanciam dela; querem ser valorizados como indivíduos que incorporam de modo particular os valores compartilhados dessa comunidade. A dialética do reconhecimento ético — e a lei de movimento da vida ética — reside nessa tensão entre comunalidade e individualidade, entre socialização e individualização. O *eu* se constitui a partir das perspectivas do "outro generalizado", como diz Mead, como "Mim", como existência social; mas, como "Eu", ele reflete essas normas e convenções de modo particular e se estende para além delas. Poder dizer "eu", ter um "caráter" e ser uma "personalidade", significa falar uma linguagem ética de modo particular.

Quanto mais uma sociedade "pós-convencional" é pluralista, tanto mais os indivíduos tem de integrar papéis diferentes e são forçados a fazê-lo sem os valores de uma identidade comunitária superior. Isso pode levar a fenômenos da vida social nos quais as pessoas perdem, de certo modo, os vínculos comunitários, perda que lhes impossibilita encontrar uma base de valores que lhes permita vivenciar sua vida como algo com sentido e valioso. Estes são fenômenos para os quais a crítica comunitarista aponta: "o lado negro do individualismo reside na centralização no *eu*, que tanto nívela quanto estreita nossas vidas, torna-as pobres de significado e menos preocupadas com a vida dos outros ou com a sociedade" (Taylor, 1992b, p. 4). Em tal situação, "a necessidade humana por reconhecimento" (Taylor) não é mais algo tranquilo; o resultado é um empobrecimento da vida subjetiva, bem como da vida social (cf. Bellah et al., 1985). Aqui, não se trata, evidentemente, de colocar o plano da comunalidade ética numa concorrência falsa com o plano dos direitos iguais; certamente, a universalização dos direitos se desenvolveu com o "desencantamento" das compreensões tradicionais do mundo e da comunidade; todavia os direitos não pretendem ocupar o lugar dos vínculos éticos e substituí-los. Nem todos os conceitos normativos "individualistas" concorrem com os conceitos "comunitários". Mesmo quando Berger (1984, p. 153 s.) vê, com razão, o desenvolvimento do conceito de

"dignidade" do ser humano em conexão com a decadência da "honra" — esta associa o *status* normativo da pessoa a papéis sociais num universo ético, enquanto que a "dignidade" é atribuída a todas as pessoas como seres humanos para além de todos os vínculos sociais — isso não significa que a dignidade de uma pessoa exija que ela se compreenda como um "eu solitário" em sua vida ética. Em contrapartida, é justa a questão sobre como no interior de uma comunidade política diferenciada podem ser promovidas formas de vida social que vinculam a autonomia pessoal (por exemplo, destituída das compreensões tradicionais de papéis) com a integração ético-comunitária (cf. Walzer, 1990a).

As comunidades éticas são também de identificação, de valores, nas quais a identidade das pessoas se forma num campo de tensões entre "eu" e "nós". Em sua existência individual, comunitária e temporal, a pessoa é parte e, ao mesmo tempo, mais do que "apenas" uma parte de um todo abrangente. Aqui, é particularmente importante a dimensão temporal da individualidade e da comunalidade: "singularidade" é um conceito que tem um significado que se refere tanto à unicidade quanto à temporalidade e transitoriedade da "minha" [*meinige*] vida (para falar em termos heideggerianos). Isso significa, de um lado, que as pessoas não são "propriedade" de nenhuma comunidade e que cabe à própria pessoa viver sua própria vida; de outro lado, isso significa, todavia, que as pessoas "pertencem" a comunidades que lhe conferem uma "orientação temporal". Nesse sentido, as comunidades de reconhecimento são "comunidades de memória" (Bellah et al., 1985, p. 282), que não apenas dão uma orientação histórica temporal (que pode ser revista) à vida própria, mas também "conserva uma lembrança" da própria vida individual. Uma comunidade é, nas palavras de Arendt (1958, p. 198), uma "memória organizada" (cf. Forst, 1990).

Comunidades éticas são comunidades de memória com base numa representação comum do bem que vincula a identidade individual e coletiva num "modo de vida, numa linguagem ética 'densa'" (cf. Hampshire, 1989, p. 114 s.). As comunidades éticas podem, mas não precisam, ser comunidades linguísticas num sentido abrangente; contudo, em todas as comunidades éticas existem determinados significados compartilhados de conceitos e símbolos que são válidos somente "para nós" e são entendidos "por nós" diante do pano de fundo de vivências comuns. Tais significados fazem parte da práxis e do "mundo simbólico" da comunidade.

Quanto mais "estreita" e firme é a comunidade ética, tanto mais intensivamente as pessoas são reconhecidas como membros insubstituíveis e, ao mesmo tempo, como indivíduos únicos. No amor, a forma mais próxima de comunidade ética construtiva da identidade, o reconhecimento da comunalidade [*Gemeinschaft*] é, ao

mesmo tempo, o reconhecimento da particularidade do outro; e é uma tarefa comum manter o equilíbrio entre a comunalidade e a individualidade (cf. Honneth, 1992a, p. 153 ss.). Como, por exemplo, mostra Beauvoir (1968, p. 320), segundo a teoria do "olhar" objetivador de Sartre, a relação entre os sexos abriga o perigo de que "reconhecer-se-no-outro" não produza uma reciprocidade efetiva, mas uma reprodução das relações de desigualdade (cf. Benjamin, 1990). Num sentido mais amplo, a família é uma forma de comunidade constituída por meio do amor, na qual os laços de comunalidade são certamente mais fracos, mas as pessoas são reconhecidas, num grau especial, como indivíduos únicos que são componentes integrais da comunidade. Também na amizade existe essa estrutura dupla forte de comunalidade e singularidade insubstituível – amigos não podem ser substituídos arbitrariamente, pois somente em sua singularidade constituem a comunidade. Em comunidades éticas maiores, como as comunidades religiosas, associações ou clubes que se organizam com propósitos e fins particulares, as relações entre os membros são formalizadas até certo grau, mas sempre persiste uma identificação comum com base em valores e ideais comuns, que vinculam fortemente os indivíduos uns com os outros. As comunidades étnicas se integram a partir da consciência da pertença cultural, mas são sempre comunidades abstratas, "imaginadas" (Anderson, 1991) e, em parte, "escolhidas" (Wäters, 1990). Também aqui se encontra, ainda, o que é específico das relações de reconhecimento ético: a individualidade mais própria é definida e constituída (num campo de tensão) com os outros, a partir da comunidade. Essa constituição já inclui também os limites que são estabelecidos entre "nossa" identidade e a dos outros, que não são "como nós"; uma delimitação que é tanto mais forte quanto mais a identidade própria se sentir insegura. A simetria do reconhecimento ético no interior de uma comunidade não exclui a assimetria em relação a outras comunidades, mas também não necessariamente a inclui, se a assimetria for entendida como a desvalorização de outros (cf. Karst, 1989, p. 21 ss.).

A autoestima de uma pessoa não está, normalmente, vinculada apenas com os valores de *uma* comunidade e também não necessariamente com todos os valores particulares de comunidades localizadas. Uma pessoa pode, como destaca Mead (1973, p. 253 ss.), avaliar sua vida à luz de uma comunidade "ideal" – de valores que aparecem como idiossincráticos ou, inclusive, inferiores sobre o pano de fundo das convenções existentes. Isso, todavia, é uma possibilidade ética entre outras; a reflexão crítica sobre o autovalor próprio pressupõe – mesmo numa compreensão pós-convenção – a autonomia ética e o distanciamento dos papéis, mas não pressupõe necessariamente a antecipação do reconhecimento de uma comunidade de

reconhecimento "ilimitada" (segundo Habermas, 1988c, p. 227 ss). Tal comunidade também é frequentemente uma idealização de determinados padrões éticos.

A perda do sentimento ético do valor próprio pode decorrer seja do fato de uma pessoa não alcançar os padrões éticos que ela ou outros reconhecem como valiosos – que uma pessoa "nega" aos olhos dos outros, mas primeiramente aos seus próprios olhos – seja do fato de que, em vista da discriminação pelos outros, os membros de uma comunidade ética consideram sua forma de vida e suas condições em conjunto como não fundamentadas e deficientes e acabam entrando numa crise de identidade. No presente contexto não posso examinar em detalhes a vinculo complexo entre a avaliação por meio dos outros e a autoavaliação. No que diz respeito ao último problema mencionado, o da desvalorização coletiva, é mais uma vez importante analisar o vínculo entre estima ética e reconhecimento político. Esse reconhecimento das pessoas como cidadãos com igualdade de direitos, com determinadas pretensões de participação na comunidade política e de partilhar seus recursos não significa que os valores de sua forma de vida sejam *comparáveis* universalmente, mas apenas que eles não são *condenados* ou discriminados. Em seu ensaio sobre a questão judaica, Sartre fornece uma descrição sobre como a discriminação social progressiva de uma minoria leva a uma situação em que os próprios membros se julgam como inferiores. A humilhação leva à autodegradação, à desvalorização e, por fim, à negação da própria identidade. A autorrelação é perpassada pela dúvida em relação à própria identidade e de seu valor; a identidade própria torna-se uma prisão: "por maior que seja nosso esforço para encontrar a *persona*, o que sempre encontramos é o *judaei*" (Sartre, 1979, p. 148). As vítimas de tal discriminação reagem, segundo Sartre, de duas maneiras: assumem a perspectiva dos outros e consideram-se inferiores; conseqüentemente, procuram ou tornarem-se iguais aos outros e desvencilhar-se de sua identidade, ou, quando isso não for bem-sucedido, resignar-se ao papel de "cidadãos de segunda classe". A primeira reação é uma tentativa de salvar o valor de si mesmo à medida que descobre em si atributos que não são discriminados, enquanto que a segunda reação expressa a renúncia ao próprio valor de si mesmo (cf. Shklar, 1992, p. 67). Segundo Sartre, a dialética de Hegel afirma, no entanto, que uma tal minoria se defronta com uma "luta pela autoconsciência" no sentido do sentimento do valor de si mesmo, cujo primeiro passo consiste em aceitar a própria identidade, considerada pelos *próprios* membros da minoria como algo digno de estima, e o segundo na defesa "genuína" diante dos outros. Nessa luta, trata-se do reconhecimento como seres humanos "iguais" e como cidadãos de direitos plenos com uma identidade particular determinada autonomamente e

eticamente diferenciada, que deve ser *respeitada*. Exemplos como o da luta gradual do movimento negro nos EUA em torno da obreração do que é chamado de “pertença plena” a uma comunidade política restemunham as formas múltiplas de exclusão jurídica, política e social e os problemas para superá-los de um modo que vincule o reconhecimento da igualdade jurídico-política com o reconhecimento da diferença (não percebida como inferior)²³. Nas palavras de W.E.B. du Bois (1903, p. 215) o objetivo é “ser tanto um negro quanto um americano sem ser excomungado ou amaldiçoado”.

2. Pessoa do direito

Ser reconhecido como pessoa do direito significa ser respeitado em sua autonomia pessoal segundo os padrões do direito para determinar sua própria vida. Os direitos subjetivos à liberdade de ação cabem a toda pessoa como pessoa do direito; são definidos de modo jurídico positivo e valem para todas as pessoas de forma igual. As pessoas do direito são, portanto, consideradas juridicamente como *iguais* e reconhecidas como *individuais* independentes. Essa forma de reconhecimento não deve ser entendida como “aromista”: as pessoas reconhecem *reciprocamente* esses direitos — direitos são “relações” entre as pessoas (Young, 1990, p. 25) — que asseguram espaços livres nos quais as próprias pessoas definem quais formas de vida ética vão afirmar. Essa autodeterminação jurídica não deve ser interpretada ontologicamente: que as pessoas possuam a possibilidade jurídica de autodeterminação individual não significa que elas sejam sujeitos “desvinculados” (cf. cap. 2). As pessoas “vinculadas” precisam também desses direitos como “capa protetora” e não apenas quando as comunidades se desintegram (ou ameaçam oprimir as pessoas), mas também para protegerem suas próprias comunidades.

Hobbes aponta que a palavra *persona*, em latim, significa “máscara”, o “*disfarce* ou *aparência exterior* de um homem” (1651, p. 123). A “pessoa” aparece como representante de si mesmo e tem “autoridade”, é autor das ações próprias e como tal deve ser respeitada (cf. Mauss, 1985, p. 14 ss.). “Ser pessoa” significa, por conseguinte, “não ser escravo”, isto é, poder representar a si mesmo, ser considerado como autor autorresponsável de suas próprias ações e ter direitos civis que garantem uma “esfera própria” (de propriedade, por exemplo). O caráter artificial, a “máscara” da pessoa do direito, define o *status* de uma pessoa, que possui essa autoridade diante do direito. Nesse sentido, Arendt (1965, p. 108) fala da “máscara protetora da pessoa do direito”.

Em sua discussão do conceito de pessoa do direito, Hegel acentua esse caráter abstrato e a artificialidade da “personalidade” do direito, que se refere unicamente à “esfera exterior da sua liberdade” (Hegel, 1821, § 41). A relação consigo mesmo nessa esfera, segundo Hegel, é puramente formal e “sem conteúdo”; a vontade da pessoa é livre, mas indeterminada e abstrata. “A vontade abstrata ou que é para si é a pessoa. A superioridade do seres humanos é ser pessoa, mas apesar disso a pessoa, que é mera abstração, é já algo desprezível na expressão” (ibidem, § 35, adendo). Reconhecer a pessoa — conforme o “imperativo do direito”: “seja uma pessoa e respeite os outros como pessoas” (ibidem, § 36) — significa reconhecer sua liberdade e vontade livre para além de toda singularidade; contudo, reconhecer uma pessoa *somente* como tal significa considerar a pessoa meramente como “um *eu* rígido”, como um *eu* sem a determinação que ele experimenta apenas como “um *eu* ético”. Como Hegel expõe na *Fenomenologia*, o *status* da pessoa do direito é um *status* positivo na medida em que a pessoa como categoria do direito é “algo que é *reconhecido* e *realmente efetivo*”; é negativo uma vez que é uma forma abstrata e “inessencial” de (auto)reconhecimento subjetivo e intersubjetivo (1807, p. 357). Designar alguém como “pessoa”, significa se distanciar dela, reduzi-la ao *status* que existe antes de qualquer determinação relativa a valores que a torna uma pessoa ética.

A “máscara” da pessoa do direito é a da aparição pública diante do direito, não a aparição pública da pessoa ética. As comunidades jurídicas não são comunidades de memória ou de identificação; a forma de individualidade reconhecida e a comunidade que prevalece aqui é a independência *respeitada* das pessoas como membros da comunidade jurídica. Nessa perspectiva, o autorrespeito de uma pessoa depende do seu reconhecimento como uma “autoridade” que pode ser capaz de defender e realizar “seus” direitos (cf. Feinberg, 1980, p. 143 ss.; Wildt, 1992b). Isso significa que ela tem o direito, como pessoa, de ser tratada como igual e ser respeitada segundo leis que valem para todos. Isso de modo algum é uma determinação trivial; Hegel, que considera a forma legal de reconhecimento como sendo incompleta em contraste com a forma ética, também destaca a função que o direito abstrato exerce como garantidor da liberdade.

3. Cidadania

Um conceito de reconhecimento político — como cidadãos — tem de levar em consideração as dimensões do reconhecimento ético e jurídico, bem como a necessidade de que o reconhecimento da diferença ética e da igualdade e liberdade ação jurídicas tenham de ser implementadas em termos de autonomia política e realizadas socialmente. As dimensões da participação política e da distribuição social

²³ Cf. o inventário desses problemas em Jaynes/Williams (1989, especialmente o cap. 4).

refletem o que é singular em *ser responsável* politicamente, o que os cidadãos esperam uns dos outros: uma responsabilidade discursiva que exige razões universais para normas válidas universalmente e uma responsabilidade solidária que torna possível aos cidadãos serem autônomos política e pessoalmente, isto é, levar uma vida em igualdade de direitos e "isentos de vergonha". Esse conceito de vergonha refere-se tanto à necessidade de não discriminação contra formas de vida "diferentes" como também aos recursos sociais necessários que possibilitam, segundo padrões sociais, uma vida não estigmatizada na comunidade. A primeira forma de vergonha gerada pela exclusão social e jurídica já foi mencionada acima, mas também a segunda forma, a exclusão por meio da pobreza, é de importância essencial para a análise do que significa o reconhecimento político. Frequentemente os mecanismos de exclusão cultural e sócio-econômica se sobrepõem e se condicionam reciprocamente — e têm sua origem nas pretensões hegemônicas de uma forma de vida — todavia, devem ser diferenciados. As diversas faces do reconhecimento político — a diferença ética, a igualdade jurídica, a codeterminação política, a inclusão social — correspondem a planos e objetivos diferentes da luta pelo reconhecimento. Portanto, a "cidadania" se define mais por um *processo* de obtenção e expansão de direitos de cidadãos do que por um *status* bem definido (cf. Marshall, 1964; Honneth, 1992a, p. 186 ss.). Direitos devem ser entendidos como "direitos ao reconhecimento igual" (Smith, 1989, p. 128), no sentido de serem em todas aquelas dimensões.

Por meio do reconhecimento político se constitui um "sentimento do valor de si de segunda ordem", isto é, a consciência de ser membro "pleno" da comunidade política. A solidariedade política tem sua base na responsabilidade política comum, e não uma solidariedade ética com base em valores que definem a identidade: o agir político solidário tem o propósito de produzir uma comunidade de cidadãos com direitos plenos. A solidariedade ética tem o propósito de manter e defender uma vida boa comum — e, com isso, a identidade própria.

4. Pessoa moral

As pessoas se encontram não apenas como membros de comunidades éticas ou políticas, mas também como "estranhos", sem a "rede" de valores comuns ou pretensões jurídicas recíprocas. O que unicamente as vincula é o contexto da humanidade comum, e o que exigem umas das outras é o reconhecimento como *ser humano*. Ser humano significa: ser membro da comunidade a qual todos os seres humanos pertencem como tal, como pessoas morais. A universalidade moral significa respeitar cada pessoa como representante da comunidade universal dos seres humanos, como um "próximo". Assim as pessoas são reconhecidas simultanea-

mente como *indivíduos* vulneráveis e autônomos e como membros da *comunidade dos seres humanos*.

O reconhecimento moral é uma forma de *respeito* [*Achtung*] do outro e de ser respeitado pelos outros, o que possibilita o autorrespeito como ser humano — que é respeitado reciprocamente pelos outros como instância diante da qual tem de se justificar moralmente; em termos kantianos: como fim e não como meio para outros fins. É isso que afirma o discurso sobre o "direito à justificação". O autorrespeito moral pressupõe respeitar a si mesmo e aos outros como autores e destinatários de normas morais. O reconhecimento moral respeita os limites entre as pessoas com base na consciência da vulnerabilidade humana comum e do que é ser um *ser humano* — não se trata de respeitar "quem" somos, mas sim "o que" nos torna seres humanos vulneráveis, autodeterminantes e autônomos. Uma pessoa abandona seu autorrespeito quando abandona sua pretensão à autodeterminação, à integridade corpórea e a uma vida que vale a pena denominar de "minha" vida autorresponsável. Enquanto que a perda do sentimento do valor de si decorre de um juízo que afirma ter fracassado na vida, medido segundo um padrão determinado, a perda do autorrespeito moral tem uma raiz mais profunda. A percepção de um fracasso ético está baseada na expectativa própria de que se estava (ou teria de estar) em condições de poder corresponder ao valor exigido, ao passo que a perda do autorrespeito coloca em questão os próprios pressupostos de tais reflexões: a confiança na capacidade humana em geral é destruída. Perder seu autorrespeito significa não mais erguer a pretensão de ser reconhecido como uma pessoa autodeterminante — não mais arguer a pretensão de ser reconhecido como instância moral diante da qual os outros têm de se justificar.

O exemplo da escravidão ilustra todas as quatro formas de negação do reconhecimento: os escravos não são avaliados com base em valores comuns, mas são considerados "valiosos" apenas no sentido instrumental; não possuem direitos, ou, em caso algum, direitos iguais de liberdade de ação; são (no melhor dos casos) "cidadãos de segunda classe", e lhes é negado o direito básico de dispor de seu próprio corpo, e, logo, da sua própria vida. Eles são "servos", "socialmente mortos" (Patterson, 1982). Não ser mais respeitado como pessoa moral significa, é claro, perder imediatamente seu autorrespeito. A negação do reconhecimento intersubjetivo não deve ser vinculado muito estreitamente com a perda do reconhecimento subjetivo. A perda do respeito apenas se torna uma perda do autorrespeito quando uma pessoa assume o papel de escravo, abandona a si mesmo e abandona a última resistência a ser controlado por outro: a resistência do corpo (Sachs, 1981, p. 353). Essa renúncia completa de seu *eu* é o caso extremo de perda do *eu*.

Em sua descrição dos campos de concentração como laboratórios de dominação total de seres humanos e de sua transformação em meros "feixes de reação", Hannah Arendt (1989, p. 29) deu-nos tal exemplo e distinguiu estágios de perda do reconhecimento e perda do *eu* – estágios da morte da pessoa antes da morte física. Segundo Arendt, a destruição da "pessoa do direito" representa o primeiro passo na exterminação, prisão arbitrária, sem culpa demonstrável e sem procedimento jurídico. O segundo estágio na produção de "cadáveres vivos" consiste na aniquilação da "pessoa moral", a produção de um mundo no qual os conceitos morais costumesiros do respeito, da culpa, e consciência não desempenham mais nenhum papel, no qual todo martírio é sem sentido e a sobrevivência depende em trabalhar com os algozes contra as vítimas. O autorrespeito moral tem de ceder à coerção de um mundo imoral, a voz da consciência é silenciada. Como último passo desse "experimento infernal" está a destruição da "individualidade" por meio da tortura, a destruição de toda resistência do corpo que se revolta contra a prepotência e a violação. Essas pessoas não dispõem mais da força para uma expressão individual espontânea da vida – elas arofiam até se tornarem objetos que se dirigem voluntariamente para a morte, uma vez que vida neles já foi destruída (1979, p. 447 ss.; cf. também Sofsky, 1993, p. 105 s. e 229 ss.). Essa última dimensão da "individualidade", a disposição sobre seu próprio corpo, caracteriza a dimensão mais fundamental da personalidade humana em geral: a base para toda autorrelação prática. É a "forma mais elementar de autorrelação prática, a confiança em si mesmo" (segundo Honneth, 1992a, p. 215), que é protegida por meio do respeito moral da integridade física da pessoa. No reconhecimento da pessoa moral, o discurso do respeito à "dignidade" do ser humano adquire o sentido do respeito da pessoa como ser corpóreo, vulnerável e "próprio", que tem o direito de viver sua vida na integridade física e psíquica – não porque "possui" a si mesma, mas porque ninguém possui mais uma pessoa do que ela mesma. Como tais, as pessoas têm o direito moral a uma justificação recíproca e universal de todas as ações que atingem sua integridade. A forma básica de reconhecimento moral reside na atribuição desse direito.

Portanto, pode-se concluir o seguinte. A tese comunitarista de que os problemas práticos sempre surgem para as pessoas "situadas" como membros de comunidades e têm de ser sempre resolvidos *no interior* de contextos intersubjetivos não pode ser rejeitada, mas tem de ser diferenciada. As questões práticas surgem em contextos *diferentes* e exigem respostas que são justificadas desta forma; e esses contextos comunitários podem ser descritos como esferas de reconhecimento ético, jurídico, político e moral recíproco, que pertencem a um conceito completo da justiça.

A base para fazer a distinção entre essas esferas, sua caracterização normativa e a definição da justiça não reside evidentemente num determinado ideal formal de vida boa reconhecida em todas essas dimensões. A discussão mostrou, antes, como uma diferenciação de contextos práticos deriva de um conceito de razão prática segundo o qual os valores e normas têm de ser justificadas de modo intersubjetivo. Isto é, que as normas morais universais têm de ser fundamentadas com pretensões de validade universais diante de cada ser humano e, portanto, diante de todos eles como tal; que as decisões políticas que levam a normas jurídicas têm de ser justificadas diante de todos os concidadãos; consequentemente, que o direito exige uma pretensão universal de legitimação que, ao mesmo tempo, possibilita e delimita um espaço de liberdade de ação das pessoas, o qual, por sua vez, pode ser questionado em discursos políticos; e, por fim, que as questões éticas são sobre identidade relativas à vida boa, que obviamente não podem ser respondidas na solidão, mas cujas respostas também não têm de ser justificadas "publicamente" de modo moral ou político. O princípio da justificação prática razoável exige uma diferenciação das questões práticas em relação a esses quatro contextos de justificação intersubjetiva.

Com isso, a controvérsia entre liberalismo e comunitarismo nos ensina que é insuficiente a simples oposição entre o bem e os direitos individuais ou o que é correto moralmente; a comunidade e a justiça; a euticidade e a moralidade; os contextos concretos e a razão abstrata. O esclarecimento aqui sugerido dos conceitos fundamentais mostrou que a pessoa, que está no centro das questões sobre a justiça, não deve ser entendida exclusivamente como pessoa ética, como pessoa do direito, como cidadão ou como pessoa moral, mas como pessoa em todas essas dimensões comunitárias. A tarefa de uma teoria da justiça consiste em definir e reunir adequadamente esses contextos da justiça. Segundo essa teoria, uma sociedade que harmoniza esses contextos pode ser considerada *justa*.