

Auto-organização, reconhecimento social e autonomia intersubjetiva

Aluisio Almeida Schumacher¹

As expressões autonomia, auto-organização e autorregulação se originam de uma espécie de constelação *auto* que se constitui progressivamente a partir do final dos anos 1960. O conjunto de conceitos e imagens que se forma naquele momento em torno desse complexo de temas aparece em biologia, nas ciências sociais – sociologia, economia e ciência política –, bem como em física e filosofia.

A estruturação dessa constelação se deu em torno de dois polos: o problema da regulação dos sistemas complexos e o problema do sujeito da história, que remetem respectivamente aos temas da auto-organização e da autonomia, objetos centrais do presente colóquio juntamente com o problema da bioética. No que concerne à representação da sociedade, as novas imagens significaram o abandono do modelo centralizado e hierárquico, organizado em níveis, instâncias e dominâncias.

Assim, o tema da auto-organização foi inicialmente usado como modelo crítico, para abalar as representações da economia e da sociedade vinculadas à cultura política do Estado social². Mas, na sequência operou também como modelo normativo definindo uma tecnologia de gestão da complexidade. Tratava-se de sugerir que a constatação da complexidade podia ser acompanhada de uma gestão descomplicada, já que os sistemas hierarquicamente planejados pareciam incapazes de distinguir complexidade de complicação (esta representada pela imagem de um sistema de planejamento que acabaria por engolir toda a energia social). (ROSANVALLON, 1983, p. 457)

Esse processo permitiu com que pesquisadores em ciências sociais se dessem conta que não estavam fazendo nada mais do que redescobrir as virtudes do mercado. Da mesma maneira como pensavam os economistas do século XVIII, que contrapunham as virtudes do mercado como sistema autorregulado aos inconvenientes de um governo centralizado da economia. Isso porque tomavam o mercado como um instrumento dinâmico de mobilização, produção e circulação das informações necessárias à regulação de sistemas complexos.

Assim como para o caso da auto-organização / autorregulação, também o tema da autonomia operou de modo duplo. Negativamente, apoiou protestos contra a massificação crescente das sociedades industriais e pela rejeição da estatização do social. Positivamente, expressou a vontade de reafirmar os direitos do indivíduo e da sociedade civil. Era visível um retorno à representação liberal clássica do

¹ Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências – UNESP / Campus de Marília.

² O conceito de Estado Social é um dos pressupostos do Estado de Direito. Visa à realização da democracia econômica e social. Quando falamos em Estado social nos referimos à obrigação do Estado desenvolver políticas de promoção do bem-estar social, visando a igualdade real entre cidadãos. Por isso, o Estado tem o dever de manter sistemas de saúde, educação, segurança social, com caráter universal disponível a todos os cidadãos.

mundo: uma volta à autonomia do indivíduo e da sociedade civil depois de um período histórico marcado sucessivamente pela nação e pela classe como sujeitos históricos. Portanto, a onda libertária do fim dos anos 1960 combinava-se, sem seu conhecimento por certo tempo, com a representação liberal do mundo social.

A partir de uma crítica à representação liberal da auto-organização / autorregulação da sociedade e a sua concepção de autonomia individual, trataremos neste artigo de apresentar o paradigma do reconhecimento. Diferentemente da representação liberal que vê o mundo social sob a égide da harmonia e do equilíbrio entre indivíduos atomizados, o modelo derivado do reconhecimento fundamenta a auto-organização da sociedade em uma gramática moral dos conflitos sociais que permite conceber a autonomia como uma construção social intersubjetiva.

O liberalismo utópico

A noção corrente e mais usual de liberalismo associa o termo a uma apologia da liberdade sob todas as formas e, principalmente, à liberdade de empreender e trocar mercadorias. Por ser pouco esclarecedora, Rosanvallon (1983, p. 460) propõe distinguir quatro formas de liberalismo: econômico, metodológico, positivo e utópico.

O liberalismo econômico se define com base no problema da regulação econômica: procura mostrar que os mecanismos de mercado asseguram a alocação ótima de recursos e a regulação da economia segundo princípios de justiça e eficácia. Além disso, defende o livre mercado como vantajoso para cada indivíduo, pois conduz ao desenvolvimento da divisão do trabalho. Enquanto o liberalismo econômico é sinônimo de economia de mercado e fundamenta uma prática econômica, a forma metodológica de liberalismo reduz seu objeto à constituição de uma teoria. O economista é encarado como um físico ou matemático que define tipos ideais e constrói *a priori* teoremas e demonstrações. A construção central dessa economia vista como ciência pura é o *homo economicus*: ser abstrato, sem paixões nem sentimentos, que busca sempre o máximo prazer e não se ocupa de nada além da transformação de todas as coisas em bens econômicos. O liberalismo positivo, por seu turno, se fundamenta na defesa dos direitos do homem, em todas suas formas. Não se trata de uma teoria, mas da expressão de movimentos sociais, como é o caso do movimento operário no século XIX e das lutas das mulheres desde o século passado pela igualdade de direitos e oportunidades. Essa forma positiva de liberalismo traduz a necessidade de um combate permanente para limitar os poderes que oprimem, sejam provenientes do Estado ou do capital.

O liberalismo utópico³, por fim, expressa a utopia de uma sociedade civil imediata a ela mesma, quer dizer, autorregulada / auto-organizada de modo mais ou menos automático. O modelo dessa representação é o da sociedade de mercado: o que regula / organiza a sociedade é o mercado (economia) e não a política. De modo que o mercado é o regulador da sociedade e não só da economia. Na verdade é o liberalismo utópico enquanto representação da vida social que constitui e verdadeira fonte da ligação entre liberalismo e autorregulação / auto-organização.

As passagens abaixo, de clássico do pensamento liberal, parecem dar conta com fidelidade da representação liberal da sociedade enquanto sociedade de mercado (VON MISES, 1987, p. 16-18):

A economia de mercado é o sistema social baseado na divisão do trabalho e na propriedade privada dos meios de produção. Todos agem por conta própria; mas as ações de cada um procuram satisfazer tanto as suas próprias necessidades como também as necessidades de outras pessoas. Ao agir, todos servem seus concidadãos. Por outro lado, todos são por eles servidos. Cada um é, ao mesmo tempo, um meio e um fim; um fim último em si mesmo e um meio para que outras pessoas possam atingir seus próprios fins. (...)

O mercado orienta as atividades dos indivíduos por caminhos que possibilitam melhor servir as necessidades de seus semelhantes. Não há, no funcionamento do mercado, nem compulsão nem coerção. O Estado, o aparato social de coerção e compulsão, não interfere nas atividades dos cidadãos, as quais são dirigidas pelo mercado. O Estado utiliza o seu poder exclusivamente com o propósito de evitar que as pessoas empreendam ações lesivas à preservação e ao funcionamento regular da economia de mercado. (...)

Todos os homens são livres; ninguém tem de se submeter a um déspota. O indivíduo, por vontade própria, se integra num sistema de cooperação. O mercado o orienta e lhe indica a melhor maneira de promover o seu próprio bem-estar, bem como o das demais pessoas. O mercado comanda tudo; por si só coloca em ordem todo o sistema social, dando-lhe sentido e significado. (...)

O processo de mercado é o ajustamento das ações individuais dos vários membros da sociedade aos requisitos da cooperação mútua. Os preços de mercado informam aos produtores o que produzir e em que quantidade. O mercado é o ponto focal para onde convergem e de onde se irradiam as atividades dos indivíduos.

Nessa concepção liberal a totalidade nunca aparece no sistema social, nem mesmo no plano dos indivíduos. A dimensão da totalidade é completamente separada daquela dos seus elementos. A utopia liberal pretende livrar-se de qualquer polo exterior ao social que funcione como fonte de significado, tal como a religião antes da modernidade. Além disso, também quer se libertar de qualquer eixo interior ou exterior de regulação central, seja Estado ou poder político, e de qualquer tipo de interiorização pelos

³ Isso permite com que continuemos a nos referir sem inconveniente às formas positiva e metodológica de liberalismo. Já que a questão do liberalismo econômico é em teoria mais problemática, pois envolve considerar praticamente a importância de um sistema de mercado através da análise que sua função sociológica desempenha no movimento das operações econômicas que realiza. (Rosanvallon, 1983, p. 461)

agentes sociais de regras de coexistência social, reivindicando emancipação da ética e da sociabilidade. (DUPUY, 1983, p. 377)

A citação de Von Mises também permite destacar o ideal liberal da cooperação negativa: é trabalhando para si e contra todos que cada um colabora para a organização social. Há, assim, uma frágil fronteira entre o ideal liberal da livre concorrência e da competição aberta e a desagregação da sociedade. Ora, como pensar o viver em conjunto? Como conceber um “nós”?

Em resposta a tal indagação, as teorias liberais se dividem em duas grandes correntes: as que defendem teorias do contrato social e os partidários da ideia de “mão invisível”. O contrato social é a decisão conscientemente tomada por indivíduos livres, com direitos iguais e autônomos, de se associarem, estabelecerem leis e justiça, além de um Estado mínimo. Em poucas palavras, trata-se da decisão de constituírem uma sociedade.

A consciência do vínculo social unindo as partes em um contrato desaparece completamente na utopia de uma sociedade de mercado. Uma “mão invisível” (SMITH, 1976) realiza a harmonia coletiva, sem que os homens se envolvam e o saibam. O vínculo social torna-se neste caso completamente opaco. Disfarçado e atenuado, o pressuposto da “mão invisível” continua a operar como padrão normativo da auto-organização / autonomia da sociedade.

Isso se dá pelo que denominamos interiorização da exterioridade do social, pois com a “mão invisível”, a instância de coerência da sociedade não é reintegrada no interior da sociedade, mas escapa do controle dos próprios homens. A ordem coletiva deve ser reconhecida como independente da vontade e da consciência dos indivíduos. O social é um autômato natural e não um artefato manipulável e controlável pela vontade dos homens (DUPUY, 2012). Trata-se, portanto, de uma heteronomia.

Lembramos ainda que, mesmo as visões de contrato social, não conseguem libertar-se do problema central da utopia liberal: o paradoxo de conceber simultaneamente uma ordem social estável e um desencadeamento das rivalidades e da competição.

A reflexão sobre a auto-organização da vida em biologia permite chamar à atenção para um princípio geral importante na orientação de nosso pensamento sobre a hierarquia entre as partes e o todo em um sistema que se autoproduz: “o todo está tanto nas partes como as partes estão no todo” (HOFSTADTER, 1979). Se aplicarmos tal princípio básico ao social, isso implica em compreender que os indivíduos são desde sempre sociais, que o social está tanto em cada indivíduo como na totalidade. E, portanto, que em vez de colocar em oposição o indivíduo e o social, é necessário pensá-los conjuntamente como se criando e se definindo um ao outro.

Entendemos também que nossa versão de autonomia só fará sentido se em sua articulação a autonomia estiver em sinergia com aquilo que pode sempre destruí-la: a heteronomia. Pois, o ser autônomo está sempre paradoxalmente dividido, distante dele próprio, sendo sua unidade complexa,

conflituosa. A totalização de suas partes em um todo funcional não é uma operação trivial nem tampouco determinada univocamente. Não há lugar aqui para qualquer ideologia de harmonia social apoiada por críticas a formas de divisão social. Vejamos se a concepção de reconhecimento social preenche esses dois requisitos: pensar conjuntamente indivíduo e sociedade e desvincular-se de concepções de sociedade nucleadas por ideias de equilíbrio e harmonia social.

Aspectos centrais da teoria do reconhecimento social⁴

Enquanto pensador social, Axel Honneth (2003) dá continuidade à tradição de Horkheimer e Habermas, da teoria crítica da sociedade. Essa vertente reivindica da teoria social consciência com respeito a objetivos e métodos, por meio da reflexão acerca de seus pressupostos normativos, contextos de aplicação e interesses emancipatórios subjacentes às lutas sociais. Compreende também que essas dimensões e sua articulação constituem os fundamentos da teoria, podendo justificá-la teoricamente e orientá-la praticamente⁵.

O pensamento de Honneth parece ser uma das respostas à crise intelectual que atingiu o ativismo político no início dos anos 1970, abalando as convicções da *New Left*. Expressão utilizada nos países anglo-saxões para se referir às lutas sociais que marcaram a década de 1960-70: movimentos de estudantes e jovens, protestos raciais, movimentos contra a guerra, lutas de gênero e raciais, além de ambientalismos. Naquele momento, os teóricos sociais se esforçavam em releituras do Marxismo para lidar com o problema da subjetividade, deixando as questões específicas de classe em segundo plano. Anos mais tarde ficou claro, explicam Alexander e Lara (1996, p. 126), que a tentativa de ligar o ativismo diretamente com a transformação social, apostando na pressão social e nas tensões estruturais, superestimou a natureza progressista e rebelde do protesto social e subestimou não só a elasticidade política do sistema, mas também o significado moral da democracia contemporânea.

Desde então, o vazio intelectual no pensamento crítico vem sendo preenchido com variantes de todo tipo, do pós-modernismo às teorias da identidade e diferença. A deficiência da maioria dessas abordagens está em não levarem em conta o contexto histórico. Ou, em termos de teoria crítica, o fato de

⁴ As próximas duas partes retomam com modificações seções do artigo “Vulnerabilidade e reconhecimento social: autonomia intersubjetiva e saúde da pessoa idosa” (SCHUMACHER e PUTTINI, 2013).

⁵ Nessa tradição teórica, muitas vezes referida pela denominação de Escola de Frankfurt, Horkheimer (1975) é o primeiro a empregar articuladamente, em 1937, o termo Teoria Crítica. Ao examinar as raízes da moderna concepção de ciência, com o objetivo de reunir elementos para fundamentar a teoria crítica enquanto expressão da autoconsciência dos processos de emancipação social e política, no contexto prático então visível. Jürgen Habermas (1987) foi assistente de Adorno, talvez o principal expoente da primeira geração da teoria crítica, e é o principal representante da segunda geração. Após compartilhar das análises da geração anterior até o final dos anos sessenta, passou a olhar com desconfiança para seus fundamentos normativos, formulando uma teoria da ação comunicativa e deslocando a ênfase do paradigma da consciência para o da comunicação (intersubjetiva). Axel Honneth foi assistente de Habermas e é o principal nome da terceira geração da teoria crítica. Através da categoria do reconhecimento, reintroduziu na tradição crítica a dimensão do conflito e sua importância na ordem social.

não considerarem a possibilidade histórica ou a necessidade moral de um futuro diferente e melhor para a vida humana. Pois, teorias críticas contemporâneas da sociedade não têm como não se orientarem no sentido de que o futuro pode e deve ser fundamentalmente melhor do que o presente e o passado. E essa possibilidade de um futuro melhor precisa ser afirmada de modo consistente e não como o mero encorajamento: seu estatuto moral necessita de justificação filosófica e seu alcance empírico de explicação coerente.

Em seu modelo crítico, Honneth (2013, p. 8) se orienta por uma espécie de crítica interna: procura mostrar que certas ideias e princípios normativos (caso do reconhecimento e suas formas) já estão institucionalizados, significando não só que são aceitos, mas também que informam nossas práticas. Simultaneamente e apesar de os aceitarmos implicitamente, ainda não estamos explicando completamente o conteúdo normativo do que estamos fazendo. De modo mais específico, refere-se a esse tipo de crítica por meio da expressão reconstrutiva-normativa, pois entende que não está fazendo nada mais do que “reconstruir normativamente” princípios que já aceitamos de modo pré-teórico. Vejamos agora os principais aspectos de sua concepção de reconhecimento social.

Em sua teoria, Honneth (2003) trata de explicar a interconexão entre: (a) três estágios de desenvolvimento da *formação da identidade* individual (aspecto normativo vinculado à autorrealização do indivíduo); (b) três *formas de reconhecimento*⁶ intersubjetivo requeridas para cada estágio (aspecto prático); e (c) as *formas de organização social*, entendidas como pré-condições para a autorrealização saudável e não distorcida da vida dos membros da sociedade.

Em contraposição à essas pré-condições para a autorrealização saudável, Honneth (2003) concebe *formas de desrespeito* ou rupturas (aspecto explicativo) que violam as três formas de reconhecimento. A interconexão proposta lança as bases para explicar processos de mudança social a partir de impulsos para expansão do reconhecimento e de suas respectivas pretensões normativas, levantadas pelos agentes nas lutas sociais por reconhecimento individual e de grupo.

Com base no trabalho do jovem Hegel (período de Jena) e na psicologia social de George Herbert Mead (1950), Honneth (2003, p. 29-117) explica a *formação da identidade* como um processo intersubjetivo e constante de luta por reconhecimento mútuo entre parceiros de interação. Por meio desse processo, os indivíduos desenvolvem três formas de relação consigo mesmo, através de três tipos diferentes de interação social: a *autoconfiança* é adquirida em relações afetivas, o *autorrespeito* em

⁶ Mesmo sendo tão antigo quanto à reflexão filosófica, o uso atual do conceito de reconhecimento aparece nos últimos vinte anos, a partir dos debates políticos e da luta dos movimentos sociais por consideração. O debate em torno do multiculturalismo e a autocompreensão teórica, desenvolvida pelo movimento feminista, colocaram em evidência uma ideia normativa comum: de que os indivíduos e grupos sociais necessitam de reconhecimento ou respeito em sua diferença (TAYLOR, 1992). Desenvolveu-se, então, a convicção de que a qualidade moral das relações sociais não se esgota na justa distribuição de bens materiais. Na verdade, a ultrapassa, na medida em que nossa noção de justiça compreende, também, a maneira como os sujeitos sociais se reconhecem reciprocamente.

relações jurídicas de direitos e a *autoestima* em comunidades locais definidas por orientações de valor compartilhadas. Esses processos intersubjetivos de aprendizagem – de ver-se a si mesmo da perspectiva normativa dos parceiros de interação – constituem as mediações por meio das quais os indivíduos se tornam o que são. É também no interior desses processos intersubjetivos que formas sociais de vida são, continuamente, sustentadas e reproduzidas.

Quanto às *formas de reconhecimento*, Honneth (2003, p.117-213) esclarece que a primeira e mais básica é a que se realiza nas relações íntimas de amor e amizade. Por meio dessas relações, os indivíduos se tornam capazes de conceber graus de confiança neles mesmos distintos do ambiente e do mundo circundante. Para desenvolver *autoconfiança*, estabilizando sua identidade e o mundo lá fora, as crianças necessitam de reconhecimento e apoio contínuos através de relações emocionais, proporcionando uma realidade estável que lhes permita vencer suas relações inicialmente simbióticas e indiferenciadas com os outros de referência.

A segunda forma de reconhecimento se dá por meio do conhecimento que o indivíduo adquire acerca de sua capacidade formal para ação moral autônoma. Através dos direitos universais conferidos a todos os membros da sociedade, os indivíduos se tornam capazes de se autorrespeitar, isto é, de se considerarem iguais aos outros, com direito de tomar decisões, conceber e desenvolver planos de vida próprios. Essa segunda forma de relação consigo mesmo, o *autorrespeito*, se realiza por meio de relações jurídicas que reconhecem cada um como igualmente merecedor de direitos a liberdades negativas⁷, de acesso a processos políticos e, como contrapartida, dotado de responsabilidade jurídica.

A terceira forma de reconhecimento deriva da participação de cada um em contribuição positiva para uma forma de vida compartilhada, que expressa valores específicos, mantidos de modo comunitário. Em um grupo definido pela solidariedade social (menor do que o grupo de cidadãos no qual se realiza o autorrespeito), o indivíduo é capaz de adquirir *autoestima* ao ser reconhecido como distinto dos outros, mas com particularidades e habilidades que contribuem positivamente para projetos compartilhados de uma comunidade nucleada pela solidariedade.

Em nossas sociedades modernas, essa terceira forma de relação consigo mesmo é distinta – e deve ser diferenciada – da segunda forma de autorrespeito. Isso porque as relações jurídicas devem reconhecer em todos os cidadãos as características abstratas da autonomia moral em igualdade de condições, enquanto o processo de estimar uma pessoa coloca em cena a questão de seus traços mais específicos, positivamente avaliados no interior de uma comunidade que compartilha determinado horizonte de valores. Assim,

⁷ As liberdades negativas do indivíduo correspondem às liberdades (ou direitos) civis: direitos à vida, à liberdade, à propriedade, à igualdade perante a lei; garantias de ir e vir, de escolher o trabalho, de manifestar o pensamento, de organizar-se, de ter respeitada a inviolabilidade do lar e da correspondência, de não ser preso a não ser pela autoridade competente e de acordo com as leis, de não ser condenado sem processo legal regular.

enquanto a autoconfiança e a autoestima envolvem a compreensão que cada um tem de si em sua concreta particularidade, o autorrespeito envolve a relação de cada um consigo em sua abstrata universalidade.

Com o objetivo de explicar lutas históricas por reconhecimento, Honneth (2003, p. 213-253) faz corresponder às três formas positivas três *formas de desrespeito* ou ruptura nas relações de reconhecimento. Mostra que experiências de desrespeito podem servir como motivação moral para a luta de indivíduos e grupos pela expansão de relações de reconhecimento, quando enfatizam os defeitos em arranjos sociais existentes. No nível mais fundamental, quando o controle do indivíduo sobre seu corpo – sua integridade física – é violado por violência física, tortura etc., então, o indivíduo perde a confiança na estabilidade de sua identidade básica e a constância de seu mundo, sentimentos interiores necessários para um sentido saudável de *autoconfiança*. Em segundo lugar, o *autorrespeito* moral de um indivíduo pode ser negativamente afetado com a negação sistemática de direitos outorgados a outros cidadãos formalmente iguais. Finalmente, a *autoestima* de um indivíduo pode ser abalada pela difamação e/ou degradação de seu modo de vida, quando esse não recebe a estima social necessária para uma compreensão saudável de suas capacidades e realizações.

Com base na estrutura que compreende três formas de reconhecimento e três formas correspondentes de desrespeito, podemos retirar três diferentes tipos de pretensões morais, isto é, pretensões de ser reconhecido como a pessoa autônoma e única que cada um é. Nesse contexto, o comportamento desrespeitoso significa injustiça não só porque fere os agentes ou restringe sua liberdade de agir, mas porque os injúria em sua própria compreensão positiva, intersubjetivamente adquirida.

Assim, às rupturas sociais nas relações de reconhecimento correspondem violações de pretensões morais implícitas, levantadas quando indivíduos e grupos lutam para vencer rupturas percebidas nas diferentes formas de reconhecimento (ANDERSON e HONNETH, 2005, p. 132). Quando experiências individuais de desrespeito são compreendidas como norma por todos os membros de certo grupo – ou quando são vivenciadas como uma epidemia –, existe motivação potencial para resistência política coletiva às estruturas da sociedade, que nega sistematicamente aos membros daquele grupo o reconhecimento de que necessitam para sua autorrealização.

Constatamos que a versão de reconhecimento social de Honneth preenche os dois requisitos ou indagações antes levantados: concebe conjuntamente indivíduo e sociedade e desvincula-se decisivamente de concepções de sociedade nucleadas por ideias de equilíbrio e harmonia social. A reconstrução normativa da auto-organização moral é um processo social que constrói simultaneamente os indivíduos e suas identidades, bem como a sociedade, estando o princípio do reconhecimento tanto nas partes (indivíduos) como no todo (sociedade). Além disso, é um processo de luta por reconhecimento e não de harmonia social, que se dá tanto na dimensão do indivíduo como dos grupos sociais desrespeitados ou humilhados. Essas observações permitem também assinalar o risco implícito na utilização de modelos

normativos originários da biologia para compreender a sociedade, como ocorreu com a influência da constelação *auto* descrita no início do texto no resgate do mercado como instrumento de autorregulação, através da ideia de “mão invisível”.

Em síntese, o esboço dessas condições de reconhecimento social define uma concepção formal de eticidade (HONNETH, 2003, p. 274): por um lado, os três padrões de reconhecimento devem ser considerados como condições de uma autorrealização bem-sucedida, sendo abstratos ou formais o suficiente para não incorporarem determinados ideais de vida; por outro, a exposição dessas três condições é, do ponto de vista do conteúdo, rica o suficiente para enunciar mais a respeito das estruturas universais de uma vida bem-sucedida do que está contido na referência à autodeterminação individual, como veremos em detalhe a seguir.⁸

Individualismo (liberal), autonomia intersubjetiva e justiça social.

Do ponto de vista histórico, a modernidade ocidental significa a emergência de concepções de liberdade e autonomia que marcam nossa compreensão contemporânea de justiça social. Concomitantemente ao processo de libertação dos indivíduos das amarras religiosas e da tradição, possibilitando orientarem suas vidas segundo caminhos próprios, configurou-se uma tendência a equiparar liberdade e autonomia pessoais com a permissão concedida aos indivíduos para desenvolverem seus fins sem qualquer tipo de constrangimento por parte dos outros.

Para Anderson e Honneth (2005, p. 128), essa concepção moderna de autonomia traz consigo um componente adicional: a ideia de que os indivíduos realizam sua autonomia ganhando independência de seus coassociados. Na dimensão da justiça social, isso se traduz, muitas vezes, na defesa da visão de que criar uma sociedade justa é tornar as pessoas os menos dependentes possíveis umas das outras. As consequências conceituais dessa ênfase individualista são importantes: além da ideia de que a autonomia cresce com a riqueza, também a noção de que pertencer a uma comunidade sem optar explicitamente por ela representa ameaça à autonomia pessoal.

⁸ O risco da utilização no sentido normativo de modelos derivados da biologia para compreender o mundo social, sugerido no início deste artigo, e a reconstrução normativa do reconhecimento com o esboço das condições de uma concepção formal de eticidade, incentivaram-me a fazer um rápido comentário crítico sobre as pretensões da bioética, já que não há condições de discutir aqui o tema em profundidade. Inicialmente, creio com Giesen (2008, p. 226) que podemos entender por bioética toda reflexão acadêmica sobre o bem e o mal aplicada às tecnologias do ser vivo, seja no âmbito, humano animal ou vegetal. Com frequência, a questão do poder é simplesmente retirada de cena no discurso bioético, como se tais reflexões pudessem acontecer desconsiderando interesses e representações que procuram legitimá-los. Essa exclusão do político é significativa: revela a maneira do poder conseguir ocultar seu jogo. O poder que mais realiza é justamente o que não vemos: consegue prevalecer, impondo seus projetos e concepção de mundo sem encontrar resistência. Mesmo em sentido amplo, a bioética não deixa de ser uma reflexão com vistas à ação política, pois busca definir os limites daquilo que pode ser moralmente legítimo dentre as possibilidades oferecidas pela tecnociência. A exclusão da questão do poder da discussão bioética implica em deixar a cargo de especialistas acadêmicos, pretensamente neutros, as decisões acerca dos critérios do bem e do mal. Ora, essa pretensão de desvincular-se da política parece significar que no fundo o enfoque bioético é cientificista.

Esse foco nas liberdades negativas do indivíduo “parece repousar na idealização desorientadora de um indivíduo autossuficiente e autoconfiante” (ANDERSON e HONNETH, 2005, p. 129). Ao retirar de cena a possibilidade de interferência, desconsidera requisitos de justiça social, falhando em apreender adequadamente as necessidades, vulnerabilidades e a interdependência entre os indivíduos. Se considerarmos que as pessoas (inclusive as autônomas) são muito mais vulneráveis e interdependentes do que o modelo liberal dá a entender, então podemos ter acesso a um quadro bem diferente acerca dos requisitos para promoção da justiça social.

A constatação de que a autonomia pessoal requer recursos e circunstâncias que tornem o indivíduo capaz de levar a vida que considera digna ganha um primeiro impulso com a institucionalização dos direitos sociais: direitos de participação na riqueza coletiva, incluindo direitos à educação, ao trabalho, ao salário justo, à saúde etc. A instituição desses direitos desloca a atenção exclusiva nas liberdades negativas em direção a uma concepção mais positiva e material dos direitos. Incorpora-se a ideia de que reforçar a autonomia, especialmente dos vulneráveis, envolve um compromisso, vinculado à justiça social, de garantir as condições materiais e institucionais da autonomia. Fraser (1996, p. 30-1) denomina tais condições de objetivas, demonstrando que a distribuição de recursos materiais tem de se processar de modo a garantir aos participantes da vida social independência e *voz*.

Sem menosprezar a importância das condições objetivas, estamos aqui preocupados com o que podemos chamar de condições intersubjetivas da participação autônoma na vida social (FRASER, 1996, p. 31): a institucionalização de padrões culturais de interpretação e avaliação que expressem igual respeito por todos os participantes. Essa condição exclui padrões culturais que depreciem, sistematicamente, algumas categorias de pessoas e suas diferenças, deixando de reconhecê-las. Nesse contexto, emerge uma concepção de autonomia que denominamos intersubjetiva, social ou derivada do reconhecimento (NEDELSKY, 1989): a “autonomia que só existe no contexto de relações sociais que a suportam e em conjunção com o sentimento interno de se sentir autônomo”. É claro, essa forma de autonomia envolve condições objetivas de existência social, mas é garantida por um sentimento interno que a própria pessoa desenvolve em conjunção com relações sociais de reconhecimento nas dimensões do afeto/amizade/cuidado, da estima social e do reconhecimento pelos parceiros de que se trata de um agente responsável.

Na explicação intersubjetiva de autonomia, o ponto de partida é a compreensão de que a autonomia plena, a capacidade de desenvolver e seguir uma concepção própria de vida, baseia-se em condições sociais. Em nossa trajetória social, da infância à vida adulta, desenvolvemos a capacidade de confiar em nossos sentimentos e intuições, defender nossas crenças e considerar nossos projetos e realizações válidos. Ninguém empreende tal viagem só. Somos todos vulneráveis, em cada momento do percurso, a injustiças

que solapam nossa autonomia, não apenas as que produzem carências materiais, mas também aquelas que rompem relações sociais necessárias para a autonomia.

A concepção que defendemos se apoia na noção de que a autonomia da pessoa é *vulnerável a rupturas em suas relações com os outros*. Uma maneira consistente de pensar esse problema é colocar a vulnerabilidade social dos agentes na dependência do apoio que encontram durante a vida de relações de reconhecimento. Anderson e Honneth (2005, p. 131) defendem a ideia central de que as competências do agente, aquelas que compreendem a autonomia, requerem dele a capacidade de sustentar certas atitudes em relação a si mesmo (autoconfiança, autorrespeito e autoestima) e que essas autoconcepções, afetivamente carregadas dependem das atitudes de apoio de outros. Na leitura que Honneth (2003) realiza da tradição de Hegel e de George Herbert Mead (1950), esses três modos de se “relacionar praticamente consigo mesmo” são adquiridos e mantidos somente através do reconhecimento por parte daqueles que também reconhecemos.

Nesse contexto, autoconfiança, autorrespeito e autoestima não são crenças nem estados emocionais, mas propriedades emergentes de um processo dinâmico no qual indivíduos se experimentam como possuidores de determinado status: objeto de preocupação por parte de outros, agente responsável e alguém que contribui para um projeto compartilhado. As relações consigo mesmo não são assunto de um ego solitário que reflete sobre si, mas o resultado de um processo *intersubjetivo* contínuo, no qual a atitude com relação a si emerge no encontro com uma outra atitude com relação a si.

Podemos ver melhor a importância do reconhecimento mútuo se olharmos para eventos e processos que o rompem, como indicamos na seção anterior. Lembremos então em maior detalhe como isso ocorre em relação a cada forma de reconhecimento. Quando falamos em *autoconfiança*, pensamos em um agente que tem uma relação de confiança com seus próprios sentimentos, desejos e emoções. A autoconfiança vincula-se à capacidade de percepção mediada pelo afeto, fazendo com que o sentimento subjetivo se torne, em primeiro lugar, material para deliberação. O que ocorre em casos de ruptura? Baseados em vários estudos, Anderson e Honneth (2005, p. 134) assinalam haver forte evidência clínica indicando que várias formas de trauma – como os que resultam de violência física ou tortura – levam os indivíduos a ver com suspeita seus próprios sentimentos. A implicação desses traumas para a autonomia é que esses indivíduos perdem essa forma básica de confiança, perdendo também apoio para conduzir a vida de acordo com suas convicções mais básicas. Não podem mais confiar que seus desejos sejam autenticamente seus.

Assim, a autonomia do indivíduo é vulnerável a qualquer coisa que diminua direta ou indiretamente a autoconfiança: violações fortes da intimidade, violências físicas e torturas trazem diretamente tanto mal à autoconfiança e à autonomia dos agentes que as sociedades assumem compromissos de proteger os indivíduos de tais ocorrências. No plano dos efeitos indiretos, cumpre chamar à atenção para os compromissos que a sociedade assume quando trata de proteger as condições de

autonomia, defendendo e estimulando os tipos de relações que desenvolvem e reforçam a autoconfiança: políticas dirigidas à família e a relações de trabalho podem ser encaradas como compromissos em proteger e promover um importante componente das capacidades constitutivas da autonomia.

No que se refere ao respeito ou ao *autorrespeito*, podemos compreendê-lo como a autoridade do agente para levantar e defender pontos de vista próprios, indicando uma prática de alguém que se vê na mesma posição de outros. O autorrespeito se traduz pela concepção que o agente tem de si mesmo como fonte legítima de razões e argumentos para a ação. Se alguém não consegue pensar-se como agente que delibera com competência e é coautor de decisões, como poderia levar a sério seus raciocínios práticos a respeito do que fazer? Logo, aqueles que dispõem de autorrespeito diminuído – com menor senso de autoridade pessoal – têm dificuldades para se considerarem como autores plenos de suas vidas. Portanto, sem autorrespeito a autonomia é prejudicada. Dentre os fatores que diminuem o autorrespeito, tornando a autonomia dos indivíduos vulnerável, podemos mencionar subordinação, marginalização e exclusão. Essas maneiras de negar aos indivíduos a posição social de legisladores equivalem a mensagens de que não são competentes para tomar decisões. Caso não contem com recursos internos vigorosos para resistir a tais práticas, dificilmente chegarão a se conceber como pessoas livres e iguais. Assim, a autonomia dos indivíduos é vulnerável à subordinação, marginalização e exclusão.

Ao longo da história política das sociedades, esses tipos de vulnerabilidade transformaram a garantia de direitos individuais em tarefa central de justiça social. A garantia de direitos individuais, através de uma estrutura legal (Constituição) visa proteger os indivíduos dessas formas de desrespeito. No interior da cultura liberal contemporânea, ser sujeito de direitos tornou-se equivalente a ter autorrespeito como indivíduo completo. A proximidade entre sujeito de direitos e autorrespeito permite precisar a pretensão central da abordagem orientada pelo reconhecimento (ANDERSON e HONNETH, 2005, p. 133): é em virtude de padrões de reconhecimento – nesse caso, padrões legalmente institucionalizados – que a relação prática consigo mesmo é assegurada.

Por fim, a autonomia da pessoa também pode ser diminuída por ameaças a sua *autoestima*, caracterizando uma vulnerabilidade de tipo semântico. As condições para o desenvolvimento de sentimentos de autodignidade e autoestima podem ser abaladas por padrões de humilhação e difamação que tornam a pessoa menos capaz de se autodeterminar em seus projetos. Essa ameaça potencial à autonomia levanta questões adicionais sobre justiça social e garantia de autonomia.

A importância da autoestima para a autonomia pode ser ilustrada resgatando importante aspecto vinculado à autoconfiança. O ponto de partida é a compreensão de que a atividade de autointerpretação, central para que o agente possa refletir com autonomia, pressupõe não só certo grau de abertura afetiva, mas também recursos *semânticos*. Isso porque os indivíduos não podem decidir por si mesmos os

significados de seus atos (de fala).⁹ A determinação do significado e do valor das atividades de uma pessoa está enquadrada em um campo simbólico e semântico nos quais as relações ocorrem.

O caráter *avaliativo* desse campo semântico-simbólico traz a implicação crucial para a autonomia: se os recursos semânticos disponíveis para pensar sobre o modo de vida ou a condição social de alguém forem negativamente carregados então se torna difícil considerá-lo como digno de valor. Talvez não impossível, mas se a pessoa não contar com um poder de resistência e recuperação especialmente forte, apoiado por subcultura e esforço próprio, se não contar com outras fontes de autoestima – sua forma de vida marginalizada deixa de ser opção genuína (ANDERSON e HONNETH, 2005, p. 136).

Quando o modo de vida de uma pessoa não obtém compreensão e é alvo de humilhação e difamação, seguir significativamente esse modo de vida torna-se muito difícil. Na medida em que falta a quem age o sentimento de que o que faz é significativo, torna-se difícil buscá-lo com sinceridade e entusiasmo. Há uma tensão entre seguir aquele modo de vida e pensar-se como alguém que faz algo com sentido. Estar capacitado a ver sentido no que se faz está intimamente ligado com realmente fazê-lo. Assim, um ambiente sociocultural hostil em considerar o que alguém faz como significativo é *desmoralizante*. Pelo modo de abalar a autoestima, padrões sistemáticos de difamação ameaçam não só a felicidade ou identidade, mas a ação das pessoas atingidas.

Para o exercício da autonomia, os indivíduos não dependem só de um ambiente semântico-simbólico que os compromete parcialmente, capacitando auto-interpretações ricas. Também são vulneráveis a ambientes simbólico-semânticos hostis e difamadores que assediam ou limitam sua ação autônoma. Por conseguinte, uma concepção de justiça social que se compromete seriamente em proteger a autonomia dos indivíduos deve incluir uma proteção contra ameaças de difamação.

Como vimos, a concepção de autonomia intersubjetiva foi construída em relação de tensão com a heteronomia, através da explicitação de rupturas nas três formas de reconhecimento respectivamente por traumas e violências, pelo desrespeito social e pela difamação ou humilhação.

Chegamos assim ao esboço de um modelo de autonomia derivado do reconhecimento social, em que a autonomia representa uma propriedade emergente de indivíduos enquanto dotados de certas

⁹ A teoria dos atos de fala trata de integrar simultaneamente linguagem e ação. Para Searle (1970, p. 17), a teoria da linguagem é parte da teoria da ação porque falar é uma forma de comportamento regulada por normas. O ponto de partida da teoria é a descoberta de Austin (1990, p. 29) de que “dizer” algo é “fazer” algo (*to speak a language is to perform an action*): quando falamos, além de expressarmos um conteúdo objetivo (ou proposicional), realizamos uma ação ao dizer algo. A ação consiste no modo pelo qual fixamos o emprego da frase ou sentença, como afirmação (asserção), promessa, ordem, confissão, etc. À unidade de significado e comunicação caracterizada por essa dupla estrutura denominamos ato de fala (SEARLE, 1970, p. 16): a produção ou emissão de uma instância de uma sentença - tipo (genérica ou *standard*) sob certas condições ou, mais simplesmente, o emprego de uma frase em uma emissão. Os atos de fala têm a estrutura F (p), onde “F” assinala a “força ilocucionária” e “p” o “conteúdo proposicional”. Isso qualifica a comunicação humana como empreendimento eminentemente intersubjetivo, pois a compreensão dos significados de nossos atos de fala depende sempre de contextos de uso da linguagem e de emissões de outros agentes como nós.

capacidades/aptidões socialmente situadas. Esse enfoque teórico torna a articulação e a teorização entre o nexos mutualidade (reciprocidade) e habilitação individual mais simples e direta.

A autonomia plena – a capacidade real e efetiva de desenvolver e buscar sua concepção própria de vida digna – é facilitada por relações consigo mesmo (autorrespeito, autoconfiança e autoestima) que estão por sua vez conectadas com redes de reconhecimento social. As condições para o desenvolvimento de uma vida autônoma estão intimamente conectadas com relações de reconhecimento mútuo. Na verdade, a autonomia depende dessas relações em três dimensões importantes (ANDERSON e HONNETH, 2005, p. 131-2): (a) relações legalmente institucionalizadas de respeito universal pela autonomia e pela dignidade das pessoas (centrais para o desenvolvimento do sentimento de autorrespeito); (b) relações íntimas de amor e amizade (centrais para o desenvolvimento do sentimento de autoconfiança); e (c) redes de solidariedade e valor compartilhado, nas quais o mérito (valor) particular de membros de uma comunidade possa ser reconhecido (centrais para o desenvolvimento do sentimento de autoestima).

Referências

ALEXANDER, J. C. e LARA, M. P. “Honneth’s New Critical Theory of Recognition”. *New Left Review*; v. 1, n. 220, December 1996.

ANDERSON, J. e HONNETH, A. “Autonomy, Vulnerability Recognition and Justice”. In: CHRISTMAN, J. e ANDERSON, J. (Eds.). *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, New York: Cambridge University Press, 2005, p. 127-149.

AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990. (1962)

DUPUY, J. P. «L’auto-organisation du social dans la pensée liberale et économique.» In: DUMOUCHEL, P. e DUPUY, J. P. *L’auto-organisation : de la physique au politique* (Colloque de Cerisy), Paris: Éditions du Seuil, 1983, p. 377-84

DUPUY, J. P. *L’avenir de l’économie. Sortir de l’économystification*. Mayenne : Flammarion, 2012.

FRASER, N. “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation”. *The Tanner Lectures on Human Values*. Delivered at Stanford University, April 30 – May 2, 1996.

GIESEN, K-G. “A passagem da filosofia da técnica à ideologia: Heidegger e a bioética”. In: PERES, D. T. et al. (Orgs.). *Tensões e passagens: filosofia crítica e modernidade*. São Paulo: Singular, p. 225-237.

HABERMAS, J. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. (1968)

HABERMAS, J. *Theorie de l’agir communicationnel: Tome I: Rationalité de l’agir et rationalisation de la société. Tome II: Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, Poitiers: Fayard, 1987. (1981)

HOFSTADTER, D. *Gödel, Escher, Bach*. New York: Basic Books, 1979.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003. (1992)

HONNETH, A. “Recognition and Critical Theory today: An interview with Axel Honneth” (Entr. Gonçalo Marcelo); *Philosophy and Social Criticism*, published online 16 January 2013.

HORKHEIMER, M. “Teoria tradicional e teoria crítica” (1937). In: BENJAMIN, W; HORKHEIMER, M.; ADORNO T. W. E HABERMAS, J. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril S. A. Cultural e Industrial, 1975, p. 125-162.

MEAD, G. H. *Mind, Self and Society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1950.

NEDELSKY, J. “Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts, and Possibilities”. *Yale Journal of Law*; Vol.1, n. 7, Spring, 1989.

ROSANVALLON, P. «Formation et désintégration de la galaxie ‘auto’». In: DUMOUCHEL, P. e DUPUY, J. P. *L’auto-organisation: de la physique au politique* (Colloque de Cerisy), Paris: Seuil, 1983, p. 456-65.

SCHUMACHER, A. A. e PUTTINI, R. F. “Vulnerabilidade, reconhecimento e saúde da pessoa idosa: autonomia intersubjetiva e justiça social”. *Saúde em Debate, Revista do Centro Brasileiro de Estudos de Saúde*; v. 37 n. 97, abr./jun. 2013.

SEARLE. J. R. *Speech acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. (1969)

SMITH, A. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Saint-Amand (Cher): Gallimard (Collection Idées), 1976. (1776)

TAYLOR, C. *Multiculturalism and “The Politics of Difference”*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

VON MISES, L. *O Mercado*. Rio de Janeiro: José Olympio / Instituto Liberal, 1987. (1950)