

Notas críticas sobre democracia, socialismo e emancipação

José Victor Regadas Luiz
Felipe Machado

O socialismo deve ser visto como parte de um movimento democrático que surgiu muito antes dele, mas que só através dele pode alcançar seu significado pleno.

Ralph Miliband

Há mais de duas décadas tornou-se comum a alegação nos corredores acadêmicos, e em noticiários do mundo todo, de que a humanidade finalmente chegara ao “fim da história”, uma hipérbole, como bem apontou Perry Anderson (1992, p. 118), para o que seria o “fim do socialismo”. Com a queda do muro de Berlim e, logo em seguida, a ruína completa da União Soviética, ficou então evidente para pessoas de todos os credos políticos, gostassem ou não, o retumbante fracasso do socialismo e o triunfo irrefragável do capitalismo como modelo único de sociedade a ser seguido, para o bem ou para o mal. Os mais inconformados acudiram logo em esclarecer que o fracasso era apenas do chamado “socialismo real” e não do “verdadeiro socialismo”, embora com isso acabassem realçando ainda mais a derrota de seu projeto político, que assim, dito confessadamente, parecia que jamais estivera perto de se consumir, ao passo que o projeto adversário, a despeito de suas infindáveis crises, só fizera “progredir” desde a sua origem.

Obviamente – nunca é demais chamar a atenção para isto –, uma constatação como essa jamais poderia fazer-se passar por uma crítica séria ao socialismo sem pagar elevado tributo à leviandade, pois, interpretada assim em sentido normativo, ela sofre de uma grave carência de perspectiva histórica; afinal, embora tudo o que existe hoje seja fruto inquestionável

do passado, nem tudo o que foi possível no passado existe hoje. As batatas sempre ficam com os vencedores.¹ Daí a necessidade, segundo Walter Benjamin (1994), de se escovar a história a contrapelo, a fim de arrancar a tradição ao conformismo que dela quer se apossar. Se quisermos “despertar no passado a centelha da esperança”, devemos começar, pois, por reconhecer que “também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer” e esse inimigo, mais do que nunca, “não tem cessado de vencer”, a ponto de qualquer perspectiva de realização de um projeto revolucionário parecer estar infinitamente distante do atual horizonte histórico, da mesma forma como todo pensamento que tinha por objetivo a sua realização se encontra relegado ao mais abissal ostracismo.

Democracia ou revolução?

O próprio conceito de revolução, tal como nos habituamos a pensar desde a Revolução Francesa, isto é, como uma ação política radicalmente transformadora fundada na vontade do povo, aparentemente perdeu muito de seu sentido prático. Ao menos é o que vem sendo alardeado reiteradamente nesses últimos tempos, à direita e à esquerda, e também por aqueles que dizem que pensar em esquerda e direita já não faz o menor sentido (e que nas últimas décadas formaram uma legião de seguidores). Apenas para nos concentrarmos em um dos inúmeros exemplos disponíveis, significativamente proveniente da tradição do pensamento crítico de esquerda, Jürgen Habermas (1997), ao discorrer sobre a atualidade da Revolução Francesa num evento comemorativo de seu bicentenário, afirma que, dentre as principais dimensões de mudança de mentalidade por ela provocada – a saber: 1) de uma nova consciência do tempo, que se erigira contra a tradição; 2) de um novo conceito de prática política, fundada no princípio de soberania como autodeterminação do povo; e 3) de uma nova ideia de legitimidade, baseada no discurso legal e racional –, somente essa última, incorporada no Estado democrático de direito, teria resistido após os duzentos anos transcorridos entre a Queda da Bastilha e a do muro de Berlim. Se a descrição de Habermas, contudo, parece ser precisa – a possibilidade de transformar o mundo mediante uma revolução social parece ser hoje remota –, discordamos da perspectiva

¹ Menção à frase “ao vencedor às batatas” com que resume toda a sua filosofia, o humanismo – espécie de paródia do darwinismo social –, o personagem Quincas Borbas, dos romances *Memórias póstumas de Brás Cubas* e *Quincas Borbas*, do escritor brasileiro Machado de Assis (1839-1908).

evolutiva quanto ao processo que levou à obsolescência das duas primeiras dimensões e ao fortalecimento da terceira.

Embora Habermas nitidamente estivesse se referindo ao colapso dos regimes socialistas então em pleno curso, ele não aborda essa questão em termos de um confronto entre socialismo e capitalismo – o que talvez o levasse a admitir que, enquanto aquelas duas primeiras dimensões formavam a principal plataforma de luta pelo socialismo (o que não significa, é claro, que a burguesia não tenha se valido delas com igual ou maior sucesso), essa última constituiu o principal recurso de legitimação política do regime capitalista (embora, incontestavelmente, todas as grandes conquistas alcançadas nesse âmbito, como o sufrágio universal, sejam resultado da luta, não raro encarnizada, de movimentos operários e partidos de esquerda). Em vez disso, ele prefere tratar a questão em termos de uma oposição entre um projeto de “democracia radical” (tal como atribui a Marx, a seu ver, de um modo demasiadamente substancial) e um projeto de “democracia procedimental” (como defende na forma de uma “ampliação da esfera pública discursiva”), em que esse último teria superado terminantemente o primeiro. Assim, onde Marx percebeu o princípio inacabado da emancipação humana (a revolução política burguesa), Habermas percebe o primeiro passo de uma longa “revolução legal e permanente” que (não obstante a lastimável colonização dos “interesses econômicos” sobre “o mundo da vida”, como ele não se cansa de denunciar) não tem cessado de progredir rumo ao aperfeiçoamento da democracia. O herdeiro da tradição revolucionária inaugurada em 1789 não seria mais a “revolução do futuro” que deveria originar a sociedade socialista, mas sim uma versão pasteurizada da própria “revolução do passado”, que abriu caminho para o desenvolvimento da sociedade capitalista.

O Estado democrático de direito é apresentado, desse modo, como “o único candidato” ainda capaz de reivindicar a herança da grande Revolução Francesa no atual momento de desenvolvimento da sociedade capitalista. As demais dimensões (de ruptura com a tradição e de soberania como autodeterminação do povo), por sua vez, estariam significativamente alteradas ou claramente enfraquecidas.² Dois séculos após a deflagração da Revolução Francesa,

² Por um lado, diz Habermas, a própria noção de ruptura se banalizou ao se perenizar (hoje ela só encontraria eco no campo da estética); por outro, a noção de povo e classe como algo unitário e homogêneo tornou-se obsoleta. O próprio avanço do Estado democrático de direito teria, de acordo com ele, provocado uma salutar mudança na própria perspectiva de soberania popular, vista agora não mais como a “produção sublime” da “intervenção teoricamente informada” de “revolucionários profissionais”, mas como “um projeto revolucionário que ultrapassa a própria revolução” (1997, p. 258). Essa ideia seria expressa da seguinte maneira

Habermas indica que a sociedade capitalista tornou-se tão impermeável a qualquer tentativa radical de transformação, que parece preferir, assim, na ausência de alternativas concretas de revolução social, chamar de revolucionário o próprio desenvolvimento dessa sociedade (ou o que supõe que poderia sê-lo idealmente – cidadãos politicamente ativos e conscientes vivendo num estado de plena liberdade de expressão em condições sociais isentas de sérios problemas de desigualdade – ideal esse que, contraditoriamente, só poderia ser alcançado fora do paradigma procedimental, que pressupõe uma ordem constituída, pela via de uma ação política radical, portadora de um novo poder constituinte). A solução formalista-racional encontrada na “esfera pública discursiva” em oposição ao “concretismo” de todo projeto democrático radical expressaria, nesse sentido, uma grave relutância em admitir abertamente o verdadeiro conteúdo oculto sob a face progressista do Estado democrático de direito atual: o fato de que o capitalismo triunfa quase inabalável, *as good as it gets*, de um modo tal que hoje não restaria muito aos filósofos senão a inglória tarefa de somente interpretar o mundo, quando há algum tempo atrás talvez lhes fosse ainda permitido tentar transformá-lo.³

Evidentemente, não é o caso de se discutir aqui a compreensão de Habermas acerca do que ele supõe (ou propõe) que seja um Estado democrático de direito baseado no paradigma procedimental, mas sim constatar, a partir de um dos muitos exemplos possíveis, como o debate em torno da democracia, mesmo num autor tão engajado e comprometido com a tradição política de esquerda, não apenas se esquivava de lidar abertamente com a questão do socialismo, como a descarta de antemão como um projeto político superado, filho renegado da modernidade que somente reconhece como o seu único herdeiro o Estado representativo de direito burguês (em sua versão, digamos, um pouco mais “participativa”). Acreditamos que o pensamento de Habermas seja um dos muitos exemplos de como o debate recente acerca da democracia tem se restringido aos limites do Estado representativo constitucional existente – diga-se, liberal –, ainda que a perspectiva seja sempre a de aperfeiçoamento

por Habermas: “O Estado democrático de direito transforma-se num projeto, resultado e, ao mesmo tempo, mola de uma racionalização do mundo da vida, a qual ultrapassa as fronteiras do político. O único conteúdo do projeto é a institucionalização progressivamente melhorada dos processos de formação racional e coletiva da vontade, os quais não podem prejudicar os objetivos concretos dos participantes” (1997, p. 276).

³ Restrição que o próprio Habermas (1989) não vê como um problema, como veremos adiante, mas antes como um bom sinal dos tempos, quando a filosofia não mais se apresenta como uma “indicadora de lugar”, tal como na tradição da filosofia da consciência, mas como uma “guardiã de lugar e como intérprete”.

contínuo da democracia e de expansão dos direitos. Essa perspectiva se apoia na crença no potencial emancipador de um certo “liberalismo ético” que, apostando na liberdade individual, garantida pela via jurídica da igualdade formal, princípio do Estado de direito moderno, seria capaz de subordinar ou regular o “liberalismo econômico”, que pressupõe e estimula a desigualdade entre os indivíduos por meio dos mecanismos “impessoais” do mercado.

O próprio Habermas recomendaria ao socialismo, no mundo contemporâneo, que se conformasse com o abandono de sua antiga pretensão de se realizar, para se assumir de vez como um “discurso crítico em exílio”, isto é, um discurso de caráter eminentemente ético, tendo em vista apenas a correção da atual sociedade. É nesse sentido que ele não apenas constata, mas chega mesmo a celebrar o desgaste do maior patrimônio que a Revolução Francesa legou à tradição política de esquerda: a ideia de *democracia radical*. Segundo ele, uma vez que a própria noção de vontade popular – tal como, a seu ver, definida de forma demasiadamente substantiva pelas vanguardas de esquerda, como “uma figura historicamente privilegiada, dotada de eticidade concreta, e não como um conjunto de condições necessárias para formas de vida emancipadas” (Habermas, 1997, p. 265) – não estaria mais apta a dar conta da imensa heterogeneidade das vontades particulares individuais, também a ação política dessas vanguardas se veria comprometida, pois não faria mais sentido pensar em emancipação como uma “produção sublime”, fruto da “intervenção teoricamente informada” de alguns poucos sujeitos revolucionários (Habermas, 1997, p. 258). E aqui não parece ser apenas a ação de uma vanguarda política composta por revolucionários à moda dos reis-filósofos de Platão que estaria em risco. É a própria ideia de revolução que se vê ameaçada. O declínio da filosofia da consciência (Habermas “salva” a teoria do conhecimento de Kant, adequando-a a uma “esfera pública discursiva”) corresponderia, assim, à pulverização de toda ação política que pressupõe uma determinada ideia de verdade (seja ela expressão da vontade popular, ou do interesse de classe) capaz de fornecer os meios necessários à subversão da ordem social em sua totalidade. Resulta daí que a noção de uma emancipação geral, sem a qual toda emancipação particular seria parcial ou ilusória, tem sido progressivamente abandonada junto com a ideia de totalidade, sobretudo a de certa noção de totalidade, cara à tradição marxista que vincula democracia à revolução social.

A separação dessas duas ideias tem sido uma máxima recorrente do pensamento político recente. François Furet (2001, p. 122), historiador liberal mais próximo da direita conservadora, comentaria, também por ocasião

do bicentenário de 1789, e de modo muito semelhante a Habermas, que “o crepúsculo da ideia revolucionária está ligado ao triunfo da ideia democrática” (2001, p. 122). Parece mais justo e correto, porém, atribuir esse “crepúsculo da ideia revolucionária”, não exatamente ao “triunfo da ideia democrática”, mas ao triunfo do capitalismo, que, sob a capa democrática, tem se apresentado como um sistema imune a revoluções. Essa ressalva, no entanto, esvazia-se na medida em que, para esses autores, o desenvolvimento do capitalismo parece coincidir em linhas gerais com o próprio avanço das instituições democráticas. Conforme Furet, que é mais enfático nesse sentido,

[...] o fim do comunismo, ou o fim de seu poder sobre os espíritos, é uma outra maneira de dizermos que o capitalismo e a democracia, as duas figuras-chave da modernidade, foram e continuam sendo os produtos de uma mesma dinâmica. Aquela que ainda estamos, até mais do que nunca, e em relação à qual o sonho de recomeçar uma nova tabula rasa, para enfim realizar a história, aparece doravante como uma ilusão mortal para a liberdade. (2001, p. 140)

Curiosamente, o fim desse “sonho de recomeçar uma nova tabula rasa”, isto é, a extinção de toda e qualquer hipótese de revolução, é tido como a realização da maior de todas elas. Se, por um lado, Habermas sugere a perda da atualidade da Revolução Francesa no que diz respeito à ruptura com a tradição e à ação política fundada na autodeterminação do povo, por outro, ele salienta, como vimos, o vigor da legitimidade racional que faz do Estado democrático de direito o “único candidato” capaz de suscitar o avanço de uma “revolução permanente” como “institucionalização progressivamente melhorada dos processos de formação racional e coletiva da vontade, os quais não podem prejudicar os objetivos concretos dos participantes” (1997, p. 276). De acordo com Furet, por seu turno, o comunismo, uma vez exposto à “impiedosa sanção da realidade”, foi forçado a reconhecer o caráter insuperável da Revolução Francesa. Para ele, “a verdadeira ruptura, a única, fundadora do mundo moderno em que ainda vivemos é 1789 e não 1917” (2001, p. 120). Assim, “a revolução está mais viva que nunca por sua mensagem democrática, e morta, ao contrário, como uma modalidade privilegiada de mudança” (2001, p. 117), uma vez que “nenhuma das ideias leninistas sobreviveu ao teste da experiência, e a rejeição maciça de que são objeto por parte dos povos não parece senão um retorno puro e simples aos princípios de 1789” (2001, p. 125).

Em ambas as visões, está descartada a concepção marxista de que a Revolução Francesa teria sido apenas o prelúdio (político) de uma revolução

necessária (social). Marx imaginava que a revolução socialista, embora repleta de recuos, como se voltasse sempre ao que parecia já resolvido para começar de novo, chegaria a um ponto tal em que não mais seria possível qualquer retrocesso.⁴ O que Habermas e Furet afirmam é que essa concepção se tornou completamente insustentável. Segundo eles, a derrota do socialismo no final do século passado não deve mais ser percebida como um simples recuo; ela teria passado por um retrocesso definitivo e, em grande medida, determinado desde o início, não só devido às circunstâncias históricas que forçaram um desvio condenável, porém evitável, na rota do processo revolucionário, mas principalmente por conta das próprias inconsistências inerentes ao ideal revolucionário socialista. Nisso, aliás, os dois não estariam muito distantes de autores como Isaiah Berlin,⁵ Hannah Arendt⁶ e Karl Popper,⁷ entre outros, para

⁴ Outros marxistas, como Rosa Luxemburg ou Walter Benjamin, menos otimistas quanto à irresistível e inevitável marcha do socialismo, mas considerando-o uma saída necessária e fundamental para qualquer pretensão emancipatória humana, colocaram a alternativa mais sombria: socialismo ou barbárie.

⁵ Isaiah Berlin (2006) atribuiria aos democratas radicais, como Rousseau e seus “seguidores”, a fórmula paradoxal do “despotismo esclarecido”, segundo a qual “a coerção pela razão não seria coerção”. “Este”, diz ele, “é um dos mais poderosos e perigosos argumentos em toda a história do pensamento humano”, que, “é evidente, é a grande justificação do despotismo de Estado advogado por Hegel e todos os seus seguidores, de Marx em diante”. “De Robespierre e Babeuf a Marx e Sorel, Lenin, Mussolini, Hitler e seus sucessores, este grotesco e arrepiante paradoxo, segundo o qual se diz ao homem que ser privado de sua liberdade é ter uma mais elevada e nobre liberdade, tem desempenhado um enorme papel nas grandes revoluções de nosso tempo. Por sua forma moderna, o autor de *Contrato social* certamente pode arrogar-se todo o crédito” (2006, p. 143).

⁶ Hannah Arendt (1968), por sua vez, faz coro a Berlin, quando percebe na dialética hegeliano-marxista entre liberdade política e necessidade material “provavelmente o mais terrível e, humanamente falando [sic!], o mais insuportável paradoxo em todo corpo do pensamento moderno” (1968, p. 48). Segundo a filósofa, a política teria que guardar uma dignidade própria, independentemente das questões sociais. Daí seu elogio à Revolução Americana em detrimento da Revolução Francesa. Naquela, o problema enfrentado não seria de caráter social, mas, sobretudo, político; não diria respeito à estrutura da sociedade, mas à forma de governo; seu precursor não seria Rousseau, mas sim Montesquieu. Essa última, por sua vez, teria sido condenada ao terror, justamente porque irrompeu “sob as circunstâncias de pobreza do povo”, um “equivoco fatal”, “quase impossível de se evitar”, dado que “todas as tentativas para resolver a questão social com meios políticos levaram ao terror” (1968, p. 89). Para ela, o poder político teria que ser percebido como “um fim em si mesmo”. Qualquer tentativa de se questionar qual a sua finalidade “não faz muito sentido. A resposta será ou questionável – capacitar os homens a viverem juntos – ou perigosamente utópica – promover a felicidade, ou tornar realidade a sociedade sem classes ou algum outro ideal não político, que se for seriamente tentado só pode acabar em alguma forma de tirania” (2004, p. 128-129).

⁷ Em seu livro *A miséria do historicismo*, Karl Popper atribui a Marx uma interpretação da história mecanicista e determinista, como se ela fosse regida por “leis de bronze”, mediante as quais, uma vez desvendadas, seria possível prever o futuro – o que, para ele, é uma contradição em termos em matéria de ciência, uma vez que a razão é, em princípio, falível, e o conhecimento científico, por conseguinte, falsificável. O dogmatismo que ele atribui a Marx (e não a uma ou outra corrente no interior do marxismo) levaria os seus seguidores a buscar a verdade frequentemente por meios violentos, não por meio do embate de ideias. Assim, o suposto historicismo de Marx redundaria, uma vez praticado, numa sociedade com fortes características tribais, uma

quem o empreendimento marxista estaria inexoravelmente condenado à degeneração, por conta de sua própria dinâmica. Dessa perspectiva, o movimento revolucionário socialista teria sido forçado a recuar ante a “magnitude infinita de seus próprios objetivos” (Marx, 1978, p. 332), não porque seu adversário agigantou-se de forma a parecer imbatível,⁸ mas porque ele próprio, ao invés de cumprir o seu destino de coveiro do capitalismo, como anunciaram Marx e Engels no *Manifesto Comunista*, acabou por preparar a própria sepultura. Daí Furet afirmar que qualquer “reforma real do sistema comunista implica em sua abolição” (2001, p. 124), ao contrário do que ocorreria ao capitalismo, cuja dinâmica essencial estaria inscrita no potencial perene de seu aperfeiçoamento progressivo, graças à “invenção democrática” de que teria sido uma vez progenitor e, daí em diante, sequioso fiador.

Dessa forma, ganha força a percepção de que a democracia, a fim de ser plena e ilimitada, expandindo a conquista de novos direitos para além das presentes formas constituídas, deve não somente prescindir de caminhos revolucionários, mas evitá-los a todo custo, sob o risco de ela mesma se vilipendiar. O vínculo histórico seminal entre democracia e revolução tem sido cada vez mais relegado a um passado remoto – utópico e ao mesmo tempo perigoso – e, como consequência, lançado ao esquecimento e apagado de estatutos, programas, documentos, discursos e bandeiras de luta daqueles comprometidos com os ideais de emancipação social. A compreensão de uma “democracia sem limites” desatrelada da ideia de revolução social ajusta-se perfeitamente à crença

“sociedade fechada”, em que imperaria o desprezo pelas liberdades individuais. Essa é a tese por ele defendida em sua obra refundadora do liberalismo no século XX, *A sociedade aberta e seus inimigos*. Daí ele, ao buscar definir a democracia nesse livro, substituir a questão “quem deve governar?”, cara às correntes revolucionárias, pela questão “como podemos organizar as instituições políticas de modo a impedir que os governantes maus ou incompetentes causem um dano excessivo?”, o que equivale a se perguntar como tornar as instituições políticas de certo modo independentes das vontades dos grupos políticos em disputa, ou, ainda, como proteger as instituições políticas da luta de classes. Fica evidente aqui a rejeição de Popper à ideia de revolução, de forma que ele assim define a democracia como o “tipo de ordenamento político que pode ser substituído sem o uso da violência”, no qual “o governo pode ser eliminado, sem derramamento de sangue” (apud Losurdo, 2004, p. 270-271).

⁸ Esta é a opinião, por exemplo, de Terry Eagleton, para quem “as mudanças que pareciam destiná-lo [o marxismo] ao esquecimento eram as mesmas que ele estava tratando de explicar. O marxismo não era supérfluo porque o sistema havia alterado suas posições; havia perdido prestígio porque o sistema era, mais intensamente ainda, o que havia sido antes. Havia mergulhado numa crise; e, acima de todos os outros, havia sido o marxismo que dera uma explicação de como essas crises vinham e iam. Assim, do ponto de vista do próprio marxismo, o que o fez parecer redundante foi exatamente o que confirmava sua relevância. A razão para lhe ter sido mostrada a porta não era que o sistema reformara a si mesmo, tornando supérflua a crítica socialista. Havia sido descartado por uma razão exatamente oposta a essa. O que levou a que muitos desistissem de uma mudança radical foi o fato de parecer difícil demais derrotar o sistema, e não que esse houvesse mudado suas posições” (2005, p. 70).

de que a democracia, em vez de estar intrinsecamente limitada pelas atuais condições históricas – e nos referimos aqui, sobretudo, à manutenção e à reprodução da sociedade capitalista de classes – é, ao contrário, e graças a essas mesmas condições, progressiva e infinitamente ilimitada.

A “perfectabilidade infinita” da democracia capitalista

A percepção da democracia dissociada da noção de revolução não é mais do que um reflexo daquilo que Walter Benjamin fatalmente denunciaria como outra versão histórica dos vencedores. A ideia de um progresso ininterrupto no sentido da ampliação da democracia no interior da ordem mundana hoje existente, isto é, ainda nos limites da formação social capitalista, ou mesmo a ideia de que a ampliação da democracia vigente, isto é, em seus moldes liberais, possa levar, por si só, a uma alteração real e profunda de nossa sociedade, à realização do próprio ideal socialista, sem, contudo, ter de passar pela incômoda tarefa de uma revolução social, como que por um movimento de transformação e aperfeiçoamento inercial do capitalismo e da própria democracia liberal, essa ideia mesma, diria Benjamin, de um “processo sem limites”, de uma “perfectabilidade infinita do gênero humano” e de “um progresso da humanidade na história é inseparável da ideia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo” (Benjamin, 1994, p. 229), cuja “armação teórica” não superaria a ingênua noção de um “procedimento aditivo” (Benjamin, 1994, p. 231), expressão do horror atribuído, igualmente, tanto à socialdemocracia quanto aos liberais burgueses, a toda transformação radical e a toda utopia realizável. Ora, afirmaria Terry Eagleton com muita perspicácia, “o utópico seriamente bizarro é o pragmático cabeça-dura que imagina o futuro como mais ou menos igual ao presente, somente um pouco mais variado” (2006, p. 464).

Em termos teóricos e práticos de política democrática, sobretudo após o fim da Segunda Guerra Mundial, pode-se dizer que essa ideia tem precedentes na própria noção de “democracia agregativa”, inspirada na obra de Joseph A. Schumpeter (1961), que rejeita uma política normativa baseada em conceitos como “bem comum” e “vontade geral”, em nome de uma política empírica, baseada no “autointeresse individual”, em que vigora o “pluralismo de interesses” contrário à mobilização popular em torno daqueles antigos ideais democráticos, como os de soberania e autodeterminação do povo, pois eles não mais seriam condizentes com nossa sociedade industrial de massa.

Um dos exemplos mais acabados dessa política radical em sua modalidade pós-moderna parece estar na proposta de Chantal Mouffe (2000 e 2005)

de uma “democracia radical”, ou “democracia agonística”. Apesar de sua crítica aos pressupostos liberal-pluralistas subjacentes à “democracia agregativa” evocar os aspectos antagônicos da vida política, ela alarga a dimensão do antagonismo a tal ponto que ele se dilui numa disputa infinita entre adversários, sem jamais pretender chegar a um termo.

O antagonismo de classe, nesse sentido, ao menos do ponto de vista marxista, isto é, da superação das contradições, é completamente rechaçado, sob o risco mesmo de causar a ruína da democracia. O modelo teórico defendido por ela é avesso, não só à abordagem kantiana de Habermas, que ela subscreve à proposta por uma “democracia deliberativa” (também oposta à “democracia agregativa”) – cuja deficiência estaria no postulado de uma “esfera pública onde o consenso racional poderia ser produzido”, o que seria fruto da incapacidade “de reconhecer a dimensão do antagonismo e seu caráter inerradicável que decorre do pluralismo de valores” (Mouffe, 2005, p. 19; ver também Mouffe, 2000) – como também, e sobretudo, à abordagem dialética de Marx, pois

[...] a natureza constitutiva do poder implica abandonar o ideal de uma sociedade democrática como a realização de perfeita harmonia ou transparência [isto é, uma sociedade sem classes]. O caráter democrático de uma sociedade só pode ser dado na hipótese em que nenhum ator social limitado [uma classe social específica] possa atribuir-se a representação da totalidade [possa se considerar “universal”] ou pretenda ter controle absoluto sobre a sua fundação [pretenda tomar o poder]. (Mouffe, 2005, p. 19)

Nada mais próximo da perspectiva pós-moderna defendida por Mouffe do que essa negação da totalidade sem a qual é impensável o lugar central que o antagonismo de classes possui na constituição das sociedades capitalistas. Como observou Eagleton acerca desse ponto: “o descrédito teórico da ideia de totalidade não surpreende numa época de derrota política para a esquerda”, afinal, essa mesma ideia “implica um sujeito para quem ela faça alguma diferença prática; mas esse mesmo sujeito foi rechaçado, incorporado, dispersado ou metamorfoseado em algo sem existência, por isso o conceito de totalidade tem grande chance de cair junto com ele” (Eagleton, 1998, p. 19).

Assim, prossegue Mouffe, é “este o verdadeiro sentido da tolerância liberal-democrática, que não requer condescendência para com ideias que opomos, ou indiferença diante de pontos de vista com os quais discordamos, mas sim que tratemos aqueles que os defendem como opositores legítimos”

(Mouffe, 2005, p. 20; ver também Mouffe, 1996, p. 175-176). Para sustentar seu argumento, ela recorre a Thomas Khun, afirmando que essa “tolerância” para com os adversários não dissolveria propriamente as diferenças, mas sim abriria um espaço para que elas brotassem de modo a provocar, ao longo do processo democrático, “uma espécie de conversão”, segundo a qual as ideias políticas ora dominantes aos poucos cederiam lugar a outras, à semelhança do que ocorreria com os paradigmas científicos. Chantal Mouffe não precisava chegar a uma analogia tão esotérica; bastava ter se reportado a J. Stuart Mill a fim de poder enaltecer o “pluralismo de valores” e a “tolerância liberal-democrática” para com o “opositor político” – enfim, a essa enfadonha controvérsia “concordo por um lado, discordo por outro” a que parece reduzir-se a “civilizada” política liberal. Esse sim seria, portanto, o verdadeiro sentido da “democracia agonística”, na qual “pactos certamente são também possíveis [...]”; mas deveriam ser vistos como interrupções temporárias de uma confrontação contínua” (Mouffe, 2005, p. 20). Ora, é justamente essa promessa de “confrontação contínua” sem que jamais se ouse interrompê-la, senão temporariamente, aquilo que constitui o maior de todos os pactos, que é a promessa de uma reconciliação perpétua. Žižek está certo: a verdade dessa obliteração da diferença é um tedioso, repetitivo e perverso mais do mesmo que serve de *container* para toda essa *multitude*; daí sufocar-se a ideia de um nexos antagônico radical que afeta todo o corpo social (2001, p. 238).

Nesse “tempo vazio e homogêneo” de eterno mais do mesmo, toda divergência política converge para uma escolha em que, basicamente, não há escolha alguma, mas a repetição daquela velha ladainha “por um lado, por outro lado”, com que Marx (1951b, p. 365) caracterizava o dilema moral por excelência da pequena burguesia. O principal sintoma desta época de “irrestrita auto-poiesis do capitalismo”, na expressão de Žižek (2001, p. 229), é que, aparentemente, não há escolha contrária a este sistema. Toda crítica parece, de algum modo, converter-se, cedo ou tarde, num elogio, numa “apologia do existente”, conforme sentenciaríamos Adorno e Horkheimer (1985),⁹ na medida em que é paulatinamente assimilada (inclusive voluntariamente) sem que, todavia, afete à ordem social, ou, no pior dos casos, acabe por reforçá-la, constituindo-se, assim, no dizer de Marcuse, uma “forma reificada de protesto”, isto é, um “véículo de adaptação”, destituído de qualquer sinal de “transcendência crítica”, um

⁹ A expressão “apologia do existente” é frequentemente usada por esses pensadores para rotular formas de resistência à ordem instituída que, não obstante, por permanecerem presas a seus limites, não apenas fracassam na tentativa de negá-la, como acabam por contribuir ainda mais para afirmá-la. Ver exemplo do seu emprego em Adorno e Horkheimer, 1985, p. 22.

mero “instrumento de tradução”, pretensamente aperfeiçoado, do *status quo*, ante o qual “o resto intraduzível é considerado como especulação antiquada” (Marcuse, 1998, p. 160-162).¹⁰

Diante desse estado de coisas, é preciso resgatar, parafraseando Benjamin, o que “a tradição dos oprimidos nos ensina”, ou seja, que a regra geral na qual vivemos, este reino da democracia liberal, é, na verdade, o estado de exceção, a ditadura da burguesia. Marx (1951a, p.145), ao considerar a derrota do proletariado parisiense nas jornadas de junho de 1848, disse que essa experiência servira para convencê-lo desta verdade: que até o mínimo de melhoria de sua situação é, dentro da república burguesa, uma utopia; e uma utopia que se converte em crime tão logo queira se transformar em realidade.

Benjamin já notara com muita lucidez, diante da constatação de que a regra geral é de fato o próprio estado de exceção, que era preciso “construir um conceito de história que corresponda a essa verdade” (1994, p. 226). Só assim seria possível enfrentar a ideia que socialdemocratas e liberais partilham quanto a esse suposto “processo sem limites” de “emancipação *dentro* da ordem mundana até agora existente” (1994, p. 226) – ideia que constantemente os induz a sentir “assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX *ainda* sejam possíveis” (1994, p. 226).

É indispensável portanto, como dizia Benjamin em suas teses sobre a história, arrancar essa tradição ao conformismo, que tanto quer apoderar-se dela quanto daqueles que a recebem; “para ambos – advertia ele – o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento” (1994, p. 226). E o que têm feito os tradicionais partidos da esquerda de todo o mundo senão isso mesmo: administrar a produção capitalista e abafar as suas crises, aparando as suas arestas e esvaziando os movimentos sociais com promessas de desenvolvimento econômico, com distribuição de renda e justiça social?

¹⁰ Seguindo as ideias aqui sumarizadas, Marcuse argumentava que “o mundo tinha se racionalizado a tal ponto, e esta racionalidade se tornou tal poder social, que o indivíduo não poderia fazer nada melhor do que se adaptar sem reservas” (1999, p. 78). A noção de “adaptação” para ele estava no cerne da compreensão dos efeitos de uma ideologia em cujo núcleo residia o princípio da “eficiência”. “Ser bem-sucedido é o mesmo que adaptar-se ao aparato. Não há lugar para a autonomia. A racionalidade individualista viu-se transformada em eficiente submissão à sequência predeterminada de meios e fins” (1999, p. 80), de modo que “o homem não sente esta perda de liberdade como o trabalho de alguma força hostil e externa; ele renuncia a sua liberdade sob os ditames da própria razão. A questão é que atualmente o aparato ao qual o indivíduo deve ajustar-se e adaptar-se é tão racional que o protesto e a liberação individual parecem, além de inúteis, absolutamente irracionais. [...] A razão, definida nesses termos [isto é, como “razão instrumental”, e não como “razão crítica”], torna-se equivalente a uma atividade que perpetua o mundo. O comportamento racional se torna idêntico à factualidade que prega a submissão e assim garante um convívio pacífico com a ordem dominante” (1999, p. 83).

Assim, diante da “desenfreada autopoiesis do capitalismo”, devemos enfrentar um dos principais enigmas políticos de nossa época: é ainda hoje possível a emancipação, ou, dito mais explicitamente, é o socialismo ainda uma emancipação possível, ou é possível alguma emancipação sem o socialismo? Não nos parece que seja possível abordar qualquer questão relativa à emancipação atualmente sem antes enfrentar esse impasse, sobretudo se tivermos em mente que até não muito tempo atrás predominava na esquerda, sobretudo de filiação marxista, a perspectiva de que a emancipação total constituía a *conditio sine qua non* para toda e qualquer emancipação parcial.¹¹ Essa visão, todavia, retraiu-se consideravelmente no espectro do pensamento político da esquerda, de forma que, ao dilema formulado inicialmente – “se o socialismo ainda é uma emancipação possível, ou se é possível alguma emancipação sem o socialismo” –, a escolha mais frequente tem pendido em favor da segunda opção, quando não é apontada ainda uma terceira, segundo a qual a emancipação só é possível sem o socialismo, ou sem qualquer vestígio dele, bem de acordo com o postulado por Friedrich Hayek (1976), para quem o “socialismo significa escravidão”, mesmo onde ele se encontra de forma abrandada ou imiscuído à tradição liberal, como ocorre, segundo ele, na Declaração Universal dos Direitos do Homem, adotada pela Organização das Nações Unidas (ONU), em 1948.¹²

De maneira geral, a teoria social recente sobre emancipação tem revelado uma carência atávica de perspectivas de mudança radical em relação ao sistema capitalista, isso quando não adere tão irresolutamente à ideia de que a atual sociedade não pode ser concebida como um “sistema”, mas, inversamente, como uma “sociedade aberta”, contra a qual todo tipo de “utopia” converte-se em germe da “sociedade totalitarista” (Dahrendorf, 1991, p. 81). Não raro, tais teorias se esquivam da tarefa de elaborar uma perspectiva de transformação social, ou simplesmente a confinam aos limites da “política constitucional” vigente, para usar uma preciosa expressão de Ralf Dahrendorf, tratando de pensar como indivíduos e grupos podem buscar, através da “política normal”, os meios de

¹¹ Esta formulação pertence a Marx, 2004, p. 155.

¹² Segundo ele, “esse documento é admitidamente uma tentativa de fundir os direitos da tradição liberal ocidental com a concepção totalmente diversa da revolução marxista russa. Ela adiciona à lista dos direitos civis clássicos, enumerados em seus primeiros vinte e um artigos, outras sete garantias, que pretendem expressar os novos ‘direitos econômicos e sociais [...]’. É evidente que todos esses ‘direitos’ são baseados numa interpretação da sociedade como uma organização deliberadamente fabricada, na qual todos são empregados. Eles não podem se tornar universais sem um sistema de regras de condutas justas baseado numa concepção de responsabilidade individual, e, portanto, exigem que toda a sociedade seja convertida numa única organização, isto é, que se torne totalitária no sentido mais completo da palavra” (Hayek, 1976, p. 103-104)

se emancipar, deixando, porém, intactos os fundamentos da estrutura social.

Com o chamado “fim da história”, ou após o drástico refluxo do movimento socialista, parte considerável das teorias sociais que ainda se preocupa com a questão emancipatória padece de uma obstinada aversão a qualquer contraprojeto à estrutura social vigente. Apesar das críticas e denúncias lançadas contra as infundáveis mazelas sociais existentes, e das várias múltiplas soluções suscitadas, tais teorias, ao recusarem “estabelecer a verdade deste mundo” (Marx, 2004, p. 146),¹³ conforme declaração eloquente, e hoje em dia tão repreensível, do jovem Marx, acabam contribuindo de certa forma para fixar e propagar a impressão de que este mundo, de fato, é reflexo da verdade estabelecida, embora ainda não plenamente realizada.

Emancipação deslocada e irreconhecível

Um exemplo do atrofiamento dos horizontes de emancipação presentes na teoria social contemporânea pode ser encontrado no recente debate entre Axel Honneth e Nancy Fraser. A teoria do reconhecimento esboçada pelo filósofo alemão parte da premissa hegeliana de que a formação da identidade dos sujeitos está fundamentalmente ligada a formas determinadas de reconhecimento por parte de outros sujeitos. Segundo expressa Charles Taylor, igualmente partidário dessa perspectiva, “a tese é a de que nossa identidade é parcialmente moldada pelo reconhecimento ou por sua ausência, frequentemente pela falta de reconhecimento dos outros, e, portanto, uma pessoa, ou um grupo de pessoas, pode sofrer um dano real, uma verdadeira distorção, se as pessoas ou a sociedade a sua volta refletirem sobre ela uma imagem restritiva, depreciativa, ou desprezível a seu respeito” (1992, p. 25). Disto resulta, observa Honneth, “que a constituição da integridade humana depende da experiência do reconhecimento intersubjetivo” (1992, p. 188). Assim, dando um passo além dessa perspectiva negativa inicial, que apreende a dignidade humana exclusivamente por sua falta, Honneth propõe elaborar uma perspectiva positiva da dignidade humana, construindo uma espécie de tipologia das formas de desrespeito, para, em seguida, fundar uma teoria que trate o reconhecimento como a “gramática moral dos conflitos sociais”.

Seriam basicamente três as formas de desrespeito enumeradas por ele.

¹³ Trata-se de uma formulação inicial para o que, um pouco mais tarde, Marx diria se tratar da “realização da filosofia na prática”, isto é, a revolução, na qual coincide a transformação das circunstâncias históricas e da atividade humana consciente, tal como Marx define em suas “Teses sobre Feuerbach”.

A *primeira* delas refere-se ao desrespeito à integridade física dos indivíduos, às agressões e aos maus-tratos que privam os indivíduos de disporem livremente de seu próprio corpo, e que, portanto, afetam diretamente à sua autonomia, provocando, além da alienação corporal, sentimentos de humilhação, decorrentes da perda da autoconfiança e dos danos à sua autoimagem. A *segunda* forma de desrespeito adviria da exclusão estrutural de certos grupos de indivíduos de um conjunto de direitos estabelecidos em determinada sociedade, de modo que parte dos membros que a constituem se veriam, além de privados de participar como iguais em sua ordem institucional, compelidos a se sentirem rebaixados moralmente, depreciados em sua autoestima e em sua capacidade de se relacionar com os demais membros da sociedade. A *terceira* e última forma de desrespeito mencionada refere-se à depreciação dos modos e estilos de vida de indivíduos e grupos, cujos meios escolhidos de autorrealização são menosprezados ou avaliados negativamente pelo conjunto da sociedade (Honneth, 1992, p. 190-192).

Com base nessa tipologia das formas de desrespeito, Honneth formula uma tipologia correspondente das formas de “reconhecimento mútuo”, nas quais todos consigam adquirir e preservar a sua “integridade como seres humanos”. A *primeira* delas, correspondente à degradação física, se refere a um tipo de reconhecimento de cunho afetivo entre pessoas que se relacionam de maneira mais próxima e íntima, e que constitui, portanto, uma condição para a autoconfiança. A *segunda* forma de reconhecimento, correspondente à exclusão dos indivíduos de um regime jurídico de direitos e deveres iguais, se refere a um tipo de reconhecimento em que os sujeitos se percebem como membros de igual direito à participação na vida pública de uma determinada sociedade, o que implica que cada um perceba nos demais membros também um portador dos mesmos direitos, isto é, um vínculo estabelecido em relações jurídicas universais de reconhecimento, base para o autorrespeito. A *terceira* forma de reconhecimento, correspondente à depreciação do valor social atribuído a certas formas de autorrealização, refere-se a um tipo de reconhecimento em que os sujeitos aceitem estilos de vida diferentes dos seus, de maneira que tais subjetividades particulares sejam encorajadas entre indivíduos e grupos, o que seria fundamental para a promoção da autoestima.

A partir da realização desses três “padrões de reconhecimento”, Honneth assegura que a integridade e a dignidade humana podem ser finalmente alcançadas, *ao menos hipoteticamente*. Isso porque tais padrões constituiriam apenas “pré-condições formais” para a efetiva conquista do reconhecimento:

“Eles não vão além de um delineamento da estrutura institucional na qual estas formas podem ser realizadas” (Honneth, 1992, p. 196). Fica patente, nesse sentido, o caráter procedimentalista da abordagem do discípulo e sucessor de Habermas, em que a integridade é concebida como um fundamento a partir do qual a sociedade é capaz de garantir aos indivíduos apenas a *possibilidade* de realização de modos positivos de autoconfiança, autorrespeito e autoestima. Daí a sua confiança num “progresso moral” dos indivíduos e da sociedade, que seria obtido com o acúmulo de conquistas derivadas de uma incessante luta por reconhecimento (traço essencial, segundo ele, de todos os conflitos sociais modernos), somente possível graças às relações de reconhecimento das sociedades liberais capitalistas, que, embora não plenamente realizadas, como ele mesmo não se cansa de denunciar, seriam, ainda assim, responsáveis pela “direção moral” do desenvolvimento social (2003, p. 184), e não, como se poderia supor, ao menos de uma perspectiva marxista, seu principal limite. Não por acaso, Honneth, em certo momento, chega mesmo a definir a sociedade capitalista como uma “ordem institucionalizada de reconhecimento” (2003, p. 137).

Desse modo, qualquer “progresso moral” da sociedade é percebido como algo que se conquista graças àquelas relações, e jamais apesar delas, na medida em que “somente a partir da suposição de que essa nova ordem envolve uma *forma moralmente superior de integração social* podem os seus princípios internos ser considerados um *ponto de partida justo e legítimo para o delineamento de uma política ética*” (2003, p. 184; grifos nossos). É significativo que essa declaração de fé nos princípios morais que sustentam as “relações de reconhecimento das sociedades liberais capitalistas” seja revelada somente ao cabo de um longo texto, quando o próprio Honneth admite que tal suposição sempre esteve “implícita” em sua noção de “progresso moral da sociedade”. Afinal, argumenta Honneth, “com o desenvolvimento das três distintas esferas [de reconhecimento], as oportunidades de alcançar um alto grau de individualidade crescem para todos os membros desse novo tipo de sociedade, desde que sejam capazes de experimentar mais aspectos de sua própria personalidade nos diferentes modelos de reconhecimento” (2003, p. 184). O que ele quer dizer aqui é que essa nova “ordem institucionalizada de reconhecimento”, que são as “sociedades liberais capitalistas”, possibilitou que todos os seus membros experimentassem, não propriamente esse reconhecimento (a maioria ainda não o tem), mas as chances de lutar por ele (e, portanto, de conquistá-lo progressivamente). Honneth (2003) guarda para si a firme convicção de que são essas

lutas e suas conquistas que lhe permitem conceber um “progresso moral da sociedade” ou um “progresso nas relações de reconhecimento”. Porém, ainda de acordo com ele, essas lutas só foram possíveis graças àquela ordem, mesmo quando se insurgem contra ela, como que para colocá-la novamente nos devidos trilhos, reconduzi-la à sua verdade original. Nesse sentido, é possível imaginar que, se tais lutas por reconhecimento constituem para ele a “gramática moral dos conflitos sociais”, as sociedades capitalistas liberais, dada a sua primazia, constituem, por assim dizer, seu alfabeto, isto é, o ponto de partida para o “progresso moral da sociedade”, e também o seu limite intransponível, que deve sempre ser respeitado, sob o risco talvez de se interromper o progresso. Esse, afinal, o real sentido de suas “convicções de fundo”, agora “tornadas retrospectivamente explícitas”.

O que motivaria, pois, indivíduos e grupos a questionar a *ordem social* predominante (a desigualdade social) seriam os próprios *valores morais* dominantes (a igualdade jurídico-política). O que os levaria a resistir na prática a uma ordem social liberal e capitalista seria, portanto, a convicção moral nos próprios princípios liberais e capitalistas. O que Honneth se nega a perceber é a profunda relação entre esse ideal de igualdade, reduzido em sua gramática ao ideal de igualdade política e jurídica, e essa ordem social desigual. Como o capitalismo é tido como uma “ordem institucionalizada de reconhecimento”, as lutas, por mais contestatórias que sejam, não podem, no fundo, atentar contra ela, mas sim corrigi-la e aperfeiçoá-la – ou seja, toda luta política só pode alargar as relações de reconhecimento já existentes. Se as injustiças e desigualdades sociais persistem é porque tais princípios morais ainda são, para nossa tristeza, incorreta ou insatisfatoriamente aplicados na prática (ver 2003, p. 157). Esse descompasso entre princípios morais legítimos e justos e realidade social injusta ou ilegítima é para Honneth o principal fator explicativo dos modernos conflitos sociais. Os princípios morais são, assim, considerados irretocáveis, embora a própria ordem que os condiciona (e sem a qual seriam impensáveis) seja incessantemente contestada pelas incontáveis vítimas das mais diversas formas de humilhação e desrespeito que ela abriga.

Ao reduzir toda luta por transformação social a uma luta por reconhecimento, Honneth torna o que a princípio seria uma luta para fundar uma nova ordem social, inclusive com outros valores, numa luta para reformar a ordem social vigente, por meio da realização dos ideais da atual sociedade. Em vez da superação das contradições, temos, assim, reconciliação entre atores sociais em conflito – afinal, todos compartilhariam dos mesmos valores morais, de modo

que nenhuma luta poderia romper com a ordem social existente, mas apenas harmonizá-la. Ele não percebe, portanto, qualquer contradição cabal entre a prática social capitalista e seus ideais, e não percebe também, o que é ainda mais grave, até que ponto tais ideais são eles mesmos expressão daquelas práticas. Ele não concebe a luta emancipatória como distinta da luta por reconhecimento, porque pensa nela como uma luta pela realização de uma comunidade ética, ou ainda melhor, como a *realização ética dessa comunidade*. Ao tentar estabelecer uma “gramática moral” para os conflitos sociais, Honneth deixou de lado a que talvez seja a principal tarefa de uma teoria da emancipação: a crítica aos princípios dessa “gramática”. E não poderia ser diferente; assim como toda gramática enuncia seus fundamentos como algo estabelecido, a crítica moral de Honneth deve se abster de criticar os fundamentos dessa moralidade. Eles sempre estão corretos, são sempre justos e legítimos. Sua aplicação prática é que compreende desvios e transgressões que devem ser corrigidos.

Para se ter uma ideia dos limites a que está conformado o debate teórico acerca da transformação social emancipatória nos dias atuais, basta notarmos até que ponto uma das principais críticas ao pensamento de Honneth, tecida por Nancy Fraser, encontra-se presa às suas mesmas premissas básicas, fazendo que o próprio Honneth, corretamente, seja capaz de dirimir a diferença entre ambos, expressando suas discordâncias quanto à sua abordagem metodológica, sobretudo, mas não em relação às suas “conclusões gerais” (Honneth, 2003, p. 112). Em seu embate com Honneth, Fraser (2000) parte da constatação de que houve um deslocamento das lutas sociais, no qual o interesse por problemas de ordem “cultural” ou de “identidade” parece ter superado o interesse por problemas de ordem “material” ou “econômica”. Conforme observa, ainda nas décadas de 1970 e 1980, era possível ver uma confluência entre essas duas dimensões das lutas sociais. A luta pelo reconhecimento da diferença (étnica, racial, sexual, etc.) ainda estava em grande medida associada à luta pela distribuição igualitária de riquezas e do poder. Hoje em dia, porém, sobretudo após o colapso dos regimes socialistas e a acelerada globalização dos mercados de capitais e de mão de obra, as lutas por redistribuição, certa vez “a gramática hegemônica da contestação política”, já não mais parecem desempenhar o mesmo papel (Fraser, 2000, p. 107). Diante da emergência dessa nova constelação de reivindicações sociais, as antigas reivindicações têm sido relegadas cada vez mais a um lugar secundário, quando não completamente insignificante, na conformação dos novos movimentos sociais. Fraser, além de perceber um grave *problema de deslocamento* nessa substituição das demandas por redis-

tribuição pelas demandas por reconhecimento, a despeito do crescimento das desigualdades sociais provocadas por um “capitalismo agressivamente em expansão” (ou talvez graças a isso), também nota um sério *problema de reificação* das identidades de indivíduos e grupos, em detrimento da interação respeitosa dentro de contextos multiculturais, no âmbito dos novos movimentos sociais. No primeiro caso, as demandas por reconhecimento não complementaríamos as demandas por redistribuição, mas, ao contrário, as marginalizariam ou mesmo eliminaríamos. No segundo caso, as políticas de reconhecimento tenderiam a “simplificar e reificar drasticamente” as identidades dos grupos, o que ajudaria a encorajar o separatismo, a intolerância, o chauvinismo, o patriarcalismo e o autoritarismo (2000, p. 108).

Buscando repensar as políticas de reconhecimento, de modo a tentar resolver, ou ao menos mitigar, o problema do deslocamento e da reificação, Fraser propõe uma nova perspectiva de integração das lutas por reconhecimento e distribuição, que consiste naquilo que ela chama de “modelo de *status*”. De acordo com esse modelo, tanto o não reconhecimento quanto a má redistribuição podem ser compreendidos como exemplos de “subordinação de *status*”, em que indivíduos e grupos se veriam privados de serem parceiros completos na interação social, isto é, ver-se-iam impedidos de participar como iguais na vida social. Dessa forma, a política de reconhecimento, no modelo de *status*, “não mais seria reduzida a uma questão de identidade: ela seria em vez disso uma política voltada para superar a subordinação, estabelecendo a parte não reconhecida como um membro completo da sociedade, capaz de participar de igual para igual com os demais” (2000, p. 113). Fraser enfatiza que a falta de reconhecimento não se origina somente de uma dimensão discursiva, como se depreenderia da teoria de Honneth, mas está incrustada em padrões institucionalizados de subordinação que impedem a paridade de participação, constituindo, assim, uma sistemática violação de justiça. A forma encontrada para se combaterem os danos provocados pelo não reconhecimento seria a substituição do padrão cultural institucionalizado, que impede a paridade participativa, por outro que a permita e fomente.

O mesmo também valeria para se combater a má distribuição. De acordo com o modelo de *status*, não são apenas os valores culturais institucionalizados que impedem a paridade de participação, mas também a escassez de recursos. Fraser insiste, portanto, numa dupla dimensão analítica para se lidar com o tema da justiça social: uma dimensão “cultural”, que abarcaria a questão do reconhecimento da identidade, e outra dimensão, “material”, que

abarcaria a questão da redistribuição de recursos econômicos. Cada dimensão estaria associada a um aspecto distinto da ordem social. A esfera cultural e a esfera econômica são percebidas assim como “mutuamente imbricadas” – ou seja, a despeito de suas peculiaridades e significativas diferenças, sua autonomia é apenas relativa, havendo uma correlação íntima entre ambas. Do mesmo modo que nas sociedades capitalistas os padrões culturais não determinam a distribuição econômica, também a distribuição econômica não pode determinar os padrões culturais, o que não impede que haja inegável correspondência entre as hierarquias de *status* e as desigualdades econômicas.

Assim, Fraser aponta, simultaneamente, tanto para a irredutibilidade entre as duas dimensões, cultural e material, quanto para sua estreita relação (Fraser, 2000, p. 117-118; 2003, p. 50). Dessa perspectiva, as duas dimensões quase sempre estão associadas nos movimentos sociais, que, corresponderiam, assim, a grupos “bidimensionalmente subordinados”, que “sofrem tanto de má distribuição quanto da falta de reconhecimento, de forma tal que nenhuma dessas injustiças é efeito, mesmo indireto, um do outro; ambas são primárias e cooriginárias” (Fraser, 2003, p. 19). É nesse sentido que Fraser se refere a grupos pertencentes a “categorias híbridas”, como os de gênero e raça, para os quais só faz realmente sentido falar em justiça se ambas as dimensões estiverem contempladas em sua luta, rompendo, assim, com as falsas antíteses.

É precisamente com base neste “perspectivismo dualista” que Fraser critica o “monismo normativo ou moral” presente em Honneth, pensador que, segundo ela, assume uma “perspectiva culturalista reducionista da distribuição” (2003, p. 34). Para ela, ao contrário, “uma teoria da justiça deve ir além dos padrões de valor cultural a fim de examinar a estrutura do capitalismo. Ela deve se questionar se os mecanismos econômicos são relativamente destacados das estruturas de prestígio e se eles, com relativa autonomia, impedem a paridade de participação na vida social” (2003, p. 35). Nesse sentido, ela indica dois caminhos pelos quais a paridade participativa deve ser examinada: em primeiro lugar, na sua condição objetiva, isto é, se ela evita formas e níveis de dependência econômica e desigualdade; em segundo lugar, na sua condição intersubjetiva, se ela evita padrões culturais institucionalizados que desrespeitem indivíduos e grupos e depreciem qualidades e características a elas associadas (2003, p. 36). Segundo Fraser, Honneth não apenas se esquivava de realizar a primeira tarefa, como na verdade sequer chega a tratar corretamente o tema da justiça social, entendida aqui à luz da noção de paridade participativa. Além de não compartilhar de um adequado “perspectivismo dualista” e reduzir todos os

conflitos sociais a uma questão de luta por reconhecimento, ele também reduz o próprio conceito de reconhecimento à categoria de identidade. Assim, de acordo com Fraser, Honneth perde de vista que o reconhecimento não deve ser entendido só como uma questão de autorrealização, mas sim, e sobretudo, como uma questão de justiça. É essa diferença, a seu ver, o que garante a superioridade do seu “modelo de *status*” em relação ao “modelo de identidade” de Honneth.

Honneth, em defesa própria, afirma que aquilo que Fraser “chama de injustiça, em linguagem teórica, é experimentado pelos afetados como injúria social bem apoiada em demandas por reconhecimento” (2003, p. 114). Segundo ele, “mesmo as injustiças distributivas devem ser entendidas como expressão institucional do desrespeito social, ou, melhor dizendo, relações injustificadas de reconhecimento” (2003, p. 114). Desse ponto de vista, a dicotomia proposta por Fraser entre uma dimensão material e outra cultural, entre formas de redistribuição e de reconhecimento ainda que imbricadas, é bastante questionável (2003, p. 114).¹⁴

Honneth argumenta, nesse sentido, que sua teoria do reconhecimento não pode ser restringida aos novos movimentos que lutam sob a bandeira da identidade – como Fraser, preocupada com o problema do deslocamento, a havia descrito. Para Honneth, “a estrutura conceitual do reconhecimento é de central importância hoje não porque expressa os objetivos de um novo tipo de movimento social, mas porque ela se mostrou um instrumento adequado para revelar categorialmente as experiências de injustiça como um todo” (2003, p. 133). Honneth acrescenta ainda que Fraser ignora a segunda forma de relação de reconhecimento elaborada por ele; do contrário, teria percebido que sua noção de paridade participativa em muito se assemelha ao reconhecimento jurídico ali previsto. Em vez disso, ela se detém quase que exclusivamente nas outras duas formas de reconhecimento, as que dizem respeito à constituição das identidades e à tolerância e à apreciação dos estilos de vida, talvez porque essas se ajustassem melhor à sua crítica. De modo geral, Honneth está mesmo correto. A teoria de Fraser não se contrapõe à

¹⁴ Segundo Honneth: “Contra a sua proposta de que os objetivos normativos da teoria crítica social devem agora ser pensados como produto de uma síntese das considerações “material” e “cultural” da justiça, eu estou convencido de que os termos do reconhecimento devem representar uma estrutura unificada para tal projeto. Minha tese é de que uma tentativa para renovar as demandas compreensivas da teoria crítica sob as condições atuais se orienta melhor por uma estrutura categorial de uma teoria do reconhecimento suficientemente diferenciada, dado que isso estabelece um vínculo entre as causas sociais dos sentimentos de injustiça e os objetivos normativos dos movimentos emancipatórios” (2003, p. 113).

dele de fato, sendo perfeitamente assimilável por essa. A justiça social defendida por Fraser pode muito bem ser apreendida sem qualquer prejuízo como expressão de uma luta por reconhecimento.

O problema, portanto, estaria na incompatibilidade entre o “perspectivismo dualista” de Fraser e o “monismo moral” de Honneth. E, nesse sentido, a intuição de Honneth (2003, p. 114) novamente está correta quando nota certo “estilo marxista” nas interpretações de Fraser. Fraser, contudo, não passa do estilo. O principal que ela teria a incorporar da teoria marxista, que é a perspectiva histórica da luta de classes, ela deixa de lado, embora, em pequenas notas de rodapé, ela a considere uma perspectiva válida. O seu conceito de classe, por exemplo, deriva inteiramente da tipologia compreensiva de Weber, e, portanto, ela nada tem a dizer sobre o modo de produção da sociedade capitalista, referindo-se apenas à esfera da distribuição dos bens econômicos. Como Fraser conceituaria, “classe é uma ordem de subordinação objetiva derivada de arranjos econômicos que negam a alguns atores os meios e os recursos que eles precisam para a paridade de participação” (2003, p. 49), ao que ela complementaria da seguinte maneira numa nota de rodapé: “para deixar claro, esses arranjos econômicos podem ser teorizados em termos marxistas; mas a minha ênfase é menos nos mecanismos de exploração do que em suas consequências normativas, as quais considero em termos de distribuição dos produtos na participação social” (Fraser, 2003, p. 102). Não admira que Fraser, ao adotar tal ponto de vista, descartando deliberadamente o aspecto da produção, central para a compreensão dos “mecanismos de exploração” da sociedade capitalista, acabe por estabelecer uma separação entre duas esferas, uma cultural e outra econômica, ainda que mutuamente imbricadas. Esquemáticamente, tanto a esfera econômica quanto a esfera cultural, na teoria de Fraser, pertencem, por assim dizer, à ordem “superestrutural” da sociedade capitalista, e podem muito bem ser examinadas, nesse sentido, à luz da teoria “moral” de Honneth. Assim, o problema da teoria da emancipação em Honneth é basicamente o mesmo da teoria da emancipação em Fraser. Ambos pensam a emancipação *dentro* dos limites dados pela sociedade capitalista, um ao tratar das “relações de reconhecimento” e a outra por evocar contra o deslocamento do eixo das lutas sociais o aspecto da redistribuição econômica. É surpreendente, aliás, que Fraser, ao pensar um modo de ação que contribua para se alcançar a justiça social, sugira uma estratégia transformativa, uma vez que todo o seu referencial teórico está fundamentado na perspectiva compreensiva de Weber. Na verdade, o que ela propõe é uma estratégia transformativa dentro de um quadro de ação

meramente reformista. Não à toa ela busca logo descaracterizar sua proposta como se fosse uma reedição do dilema revolução *versus* reforma. De fato, sua proposta está inteiramente no campo da reforma. Consequentemente, pode-se dizer que Fraser está no mesmo barco que Honneth, e que ele, por sua vez, por parecer mais ciente disso que ela, está à proa do barco.

Não obstante, ambos se dizem críticos do capitalismo em sua “totalidade”, ao coordenar e conectar diversos níveis de discussão numa teoria crítica da sociedade capitalista, quais sejam: a filosofia moral, sendo um partidário de um “monismo moral” e a outra de uma “perspectiva dualista”; a teoria social, em que um trata das “relações de reconhecimento” e a outra de “relações entre as esferas materiais e culturais”; e a análise política, em que ambos tratam, cada um a seu modo, das relações entre política universalista e política de identidade. A abordagem crítica da economia política, vital para a compreensão dos “mecanismos de exploração” da sociedade capitalista, e, portanto, de sua “totalidade”, fica, assim, completamente *deslocada*. A tirar por esse ponto, as teorias de Honneth e Fraser estão bem longe de criticar o capitalismo em sua “totalidade”. Arranham apenas a sua superfície.

Democracia e socialismo

Iniciamos este ensaio com uma breve epígrafe de autoria de Ralph Miliband (2000), um dos principais responsáveis por recolocar o problema central do Estado na teoria marxista no século passado. Nessa passagem, escrita já quase ao fim da vida, tendo presenciado o desabamento da União Soviética, Miliband não teve receios de nadar firmemente contra a maré – que, como vimos, tanto à esquerda quanto à direita, desaguava na celebração de uma nova ordem democrática que teria posto um fim definitivo à temerária utopia social comunista. A vitória da ideia democrática sobre os escombros da ideia socialista parecia a muitos ter aberto finalmente um verdadeiro caminho possível de emancipação dentro da ordem capitalista vigente, sem os transtornos, as incertezas e o perigo inerente a todo atalho revolucionário. Intransigente, Miliband não apenas reconhecia que o “socialismo deve ser visto como parte de um movimento democrático que surgiu muito antes dele” (2000, p. 87), e não como a sua antítese, como desejavam os acólitos liberais da procissão capitalista, “mas que só através dele pode alcançar seu significado pleno” (2000, p. 87). Assim, nesse momento, ele conservava a convicção de Rosa Luxemburg na união vital entre democracia e socialismo, “não que os destinos do movimento socialista estão ligados aos da democracia

burguesa [como sustentavam os ideólogos revisionistas de sua época], mas que, inversamente, os destinos do desenvolvimento democrático estão ligados ao movimento socialista” (Luxemburg, 2011, p. 66). Dessa forma, embora Miliband reconheça que sem o advento do capitalismo a humanidade não teria chegado sequer a vislumbrar a possibilidade de “uma vida materialmente segura e moralmente decente para todos os habitantes do planeta”, ele enfatiza que esse mesmo capitalismo “é incapaz por sua própria natureza e por sua finalidade de transformar essa maravilhosa promessa em realidade” (Miliband, 2000, p. 30).

A crença na “perfectibilidade infinita” do capitalismo democrático – que em outros tempos foi responsável por profecias como a de eliminação quase completa da pobreza nas “sociedades afluentes” (Galbraith, 1972) ou de uma via de desenvolvimento social e econômico capaz de tirar os países capitalistas periféricos de sua longa situação de atraso (Rostow, 1964) – deve ser permanentemente combatida, sobretudo nas ciências sociais.

A ampliação dos direitos políticos, civis e sociais no interior da ordem capitalista, ao garantir melhoras, por vezes substanciais, das condições de vida de boa parte da população, significa, de fato, tremendos avanços no caminho da emancipação. Todavia, além de serem conquistadas a duras provas – sempre apesar da ordem social vigente, e jamais graças a ela (ainda que porventura se tornem funcionais à conservação da ordem) – esses mesmos avanços estão longe de rumar progressivamente em direção à emancipação geral da sociedade – antes, a sua trajetória, quando ascendente, é sempre no sentido da confrontação com os limites impostos por essa mesma ordem, onde eles acabam por se chocar inevitavelmente com a possibilidade de seu próprio retrocesso. A menos, é claro, que os limites, enfim, sejam transpostos. Afinal, como nos lembra Miliband, “é possível reduzir os abusos mais grosseiros do sistema, mas não é possível erradicar sua essencial desumanidade” (2000, p. 27).

É nesse sentido elementar que reafirmamos neste ensaio a atualidade da noção de revolução, como uma forma de ruptura qualitativa com a ordem social em vigor, sem a qual toda reforma tende a se perder numa quimérica perspectiva gradualista de infinitas e cumulativas melhoras, bem como a urgente necessidade da luta pelo socialismo, como única forma de dar substância ao ideal democrático e, assim, salvaguardá-lo do destino que lhe reserva o capitalismo. É necessário que se reconheça, como fez Ellen M. Wood, que “o capitalismo é estruturalmente antitético em relação à democracia” – incompatibilidade essa que se deve à “condição irreduzível” de

que “a existência do capitalismo depende da sujeição aos ditames da acumulação capitalistas e às ‘leis’ do mercado das condições de vida mais básicas e dos requisitos de reprodução social mais elementares”; assim, “a democratização deve ir na mão da ‘desmercantilização’. Mas desmercantilização, por definição, significa o final do capitalismo” (2007, p. 382). Não é outra razão por que Carlos Nelson Coutinho manteria até o fim de sua vida a sua convicção de que “não há socialismo sem democracia, assim como não há democracia sem socialismo. Eu não hesitaria em dizer: o valor universal da democracia só se realizará plenamente no socialismo” (2000, p. 133). Se desejamos mesmo uma sociedade democrática, é preciso mais do que nunca que o socialismo se retire de seu exílio para voltar a rondar o mundo.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ANDERSON, Perry. *O fim da história: de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Nova York: The Viking Press, 1968.

_____. Da violência. In: _____. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 91-156.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-232. (Obras escolhidas, 1).

BERLIN, Isaiah. The Idea of Freedom. In: _____. *Political Ideas in the Romantic Age*. New Jersey: Princeton University Press, 2006. p. 88-154.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Contra a corrente: ensaio sobre democracia e socialismo*. São Paulo: Cortez, 2000.

DAHRENDORF, Ralf. *Reflexões sobre a revolução na Europa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

EAGLETON, Terry. *As ilusões da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. *Depois da teoria: um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. ¿Un futuro para el socialismo? In: BORON, Atilio; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina (org.). *La teoría marxista hoy*. Buenos Aires: Clacso, 2006. p. 463-471.

FRASER, Nancy. Rethinking Recognition. *New Left Review*, Londres, n. 3, p. 107-120, May-June 2000.

_____. Social Justice in the Age of Politics: Redistribution, Recognition and Participation. In: AXEL, Honneth; FRASER, Nancy. *Redistribution or Recognition*. Nova York: Verso, 2003. p. 7-109.

FURET, François. *A revolução em debate*. São Paulo: Edusc, 2001.

GALBRAITH, Joseph. *A sociedade afluyente*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1972.

HABERMAS, Jürgen. A filosofia como guardador de lugar e como intérprete. In: _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 17-36.

_____. A soberania popular como procedimento. In: _____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. V. 2, p. 249-278.

HAYEK, Friedrich A. *Law, Legislation and Liberty*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

HONNETH, Axel. Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition. *Political Theory*, v. 20, n. 2, p. 187-201, 1992.

_____. Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser. In: _____. FRASER, Nancy. *Redistribution or Recognition*. Nova York: Verso, 2003. p. 184.

LOSURDO, Domenico. *Democracia ou bonapartismo: triunfo e decadência do sufrágio universal*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

LUXEMBURG, Rosa. Reforma ou revolução? LOUREIRO, Isabel (org.). *Obras escolhidas*. São Paulo: Editora Unesp, 2011. V. 1.

MARCUSE, Herbert. Comentários por uma redefinição da cultura. In: _____. *Cultura e sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1998. V. 2, p. 153-175.

_____. Algumas implicações sociais da tecnologia moderna. In: _____. *Tecnologia, guerra e fascismo*. São Paulo: Editora Unesp, 1999. p. 73-104.

MARX, Karl. Las luchas de clase en Francia de 1848 a 1850. In: _____. *Obras escogidas en dos tomos*. Moscou: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1951a.

_____. Carta a J. B. Schweitzer. Londres, 24 de enero de 1865. In: _____. *Obras escogidas en dos tomos*. Moscou: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1951b.

_____. O 18 brumário de Luís Bonaparte. In: _____. *Karl Marx*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores).

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2004.

MILIBAND, Ralph. *Socialismo & ceticismo*. Bauru: Edusc, 2000.

MOUFFE, Chantal. *O regresso do político*. Lisboa: Gradiva, 1996.

_____. Deliberative democracy or agonistic pluralism. *Reihe Politikwissenschaft/ Political Science Series*, Viena, n. 72, p. 1-17, Dec. 2000.

_____. Por um modelo agonístico de democracia. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 25, p. 19, nov. 2005.

ROSTOW, Walt Whitman. *Etapas do desenvolvimento econômico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.

SCHUMPETER, Joseph A. *Capitalismo, socialismo, democracia*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961.

TAYLOR, Charles. The Politics of Recognition. In: GUTMANN, Amy (org.). *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. New Jersey: Princeton University Press, 1992.

WOOD, Ellen Meiksins. Estado, democracia e globalização. In: BORON, Atilio; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina (org.). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 381-393.

ŽIŽEK, Slavoj. *Did Someone Say Totalitarianism?* Londres: Verso, 2001.