

## RECONHECIMENTO E INCLUSÃO: CONSIDERAÇÕES ACERCA DO ESTATUTO MORAL DAS PESSOAS COM DEFICIÊNCIA<sup>1</sup>

Recognition and inclusion: considerations about physically disabled's moral status

**SUMÁRIO** – 1. Aspectos introdutórios e premissas metodológicas. 2. Novos paradigmas éticos e conceituais relacionados às pessoas portadoras de deficiência. 3. Equidade, inclusão e liberdade: um diálogo entre Rawls, Habermas e Sen. 3.1. A justiça como equidade de John Rawls. 3.2. A perspectiva habermasiana: ética do discurso e inclusão. 3.3. Amartya Sen e a abordagem das liberdades substantivas (capacidades). 4. O reconhecimento em Axel Honneth. 5. À guisa de conclusão.

**RESUMO** - Este artigo visa investigar a questão afeta aos portadores de deficiência em âmbito epistemológico, tendo em conta o novel paradigma na forma como a deficiência é definida, sobretudo após a Convenção das Nações Unidas sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência (CDPD). Nesse sentido, a partir de algumas objeções formuladas à concepção de justiça distributiva rawlsiana, notadamente aquelas veiculadas por Habermas e Sen, o presente trabalho buscará um diálogo com a teoria crítica do reconhecimento em Axel Honneth, consubstanciada no valor moral das atribuições recíprocas de identidade, através de interações interpessoais. Com efeito, a epistemologia do reconhecimento de Axel Honneth, fundada no valor moral das atribuições recíprocas de identidade, através de interações interpessoais, oferece subsídios para uma reflexão acerca de mazelas advindas da ausência de reconhecimento intersubjetivo e social. Tais considerações podem ser aplicadas no âmbito de elaboração ou redirecionamento de políticas públicas endereçadas a determinados segmentos da sociedade, especialmente no caso dos deficientes físicos.

**PALAVRAS-CHAVE**- Portadores de deficiência. Justiça. Reconhecimento.

**ABSTRACT**- The purpose of this paper is to investigate the matter of physically disabled's moral status, considering a new paradigm related to the definition of disabilities, especially after the United Nations Convention on the Rights of Persons with Disabilities. Therefore, taking as a starting point some of the critical views of Rawls's theory, notably these formulated by Habermas and Sen, the present work intends to dialogue with Axel Honneth's critical theory of Recognition based on the moral value of mutual recognition through interpersonal interaction. In fact, the epistemology of recognition, based on the moral value of mutual recognition through interpersonal interaction, provides inputs for reflection about the damage caused by the absence of intersubjective and social recognition. Such considerations also apply in development policy addressed to individual sections of society, especially in relation to the physically disabled.

---

<sup>1</sup> Artigo elaborado por Pedro Rodrigo Marques Schittini, Procurador da Fazenda Nacional de 1ª Categoria e mestrando em Finanças Públicas, Tributação e Desenvolvimento na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

**KEYWORDS-** Persons with Disabilities. Justice. Recognition

## 1. ASPECTOS INTRODUTÓRIOS E PREMISSAS METODOLÓGICAS

O compromisso assumido pelo Estado Brasileiro no tocante às pessoas com deficiência decorre precipuamente do princípio constitucional da dignidade da pessoa humana, epicentro axiológico da ordem jurídica e fundamento da República, consoante expressa dicção do art. 1º, III, do Texto Maior. Nada obstante, são inúmeros os dispositivos constitucionais e infraconstitucionais, em várias áreas do Direito, que contemplam direitos endereçados ao grupo vulnerável em questão, objetivando assegurar tratamento digno e igualitário aos portadores de deficiência<sup>2</sup>. Além disso, tramita no Congresso Nacional o PL nº 7699/06 que cria o Estatuto da Pessoa com Deficiência.

Com efeito, em que pese admitirmos a relevância do estudo do arcabouço normativo para o encaminhamento do tema ora em evidência, optamos neste ensaio por focar a nossa modesta análise em questões que ultrapassam o direito posto, de modo a abarcar temas *propedêuticos* afetos ao reconhecimento social dos indivíduos portadores de deficiência, bem assim à sua inclusão em uma sociedade pós-moderna cada vez mais competitiva.

Nesse sentido, partindo de algumas críticas formuladas à concepção de justiça distributiva rawlsiana, notadamente aquelas veiculadas por Habermas e Sen, o presente trabalho buscará um diálogo com a teoria crítica do reconhecimento em Axel Honneth, consubstanciada no valor moral das atribuições recíprocas de identidade, através de interações interpessoais. Ressalte-se, desde já, que tais considerações, por óbvio, não objetivam uma análise exauriente acerca do pensamento dos referidos autores. Antes, porém, far-se-á necessário apresentar um breve histórico no que concerne à mudança de paradigma na forma como a deficiência é definida, sobretudo após a Convenção das Nações Unidas sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência (CDPD).

## 2. NOVOS PARADIGMAS ÉTICOS E CONCEITUAIS RELACIONADOS ÀS PESSOAS PORTADORAS DE DEFICIÊNCIA

A concepção contemporânea de direitos humanos, concebida como uma resposta às atrocidades cometidas durante o nazismo, veio a ser introduzida pela Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Com efeito, a barbárie do regime totalitário<sup>3</sup> acarretou uma

---

<sup>2</sup> Interessante compilação de tais normas consta de cartilha confeccionada pela Comissão dos Direitos das Pessoas com Deficiência da OAB-SP. Confira-se em <http://www.oabsp.org.br/comissoes2010/defesa-direitos-pessoas-especiais/cartilhas>. Acesso em 23/03/2014.

<sup>3</sup> Em monumental obra dedicada ao totalitarismo, Hannah Arendt observou que o governo verdadeiramente totalitário, para além de promover a mera imposição da igualdade de condições aos governados, interfere em aspectos não-políticos entre os subjugados, tais como laços de família e de interesses culturais comuns, *in verbis*: “ *O totalitarismo que se preza deve chegar ao ponto em que tem de acabar com a existência autônoma de qualquer atividade que seja, mesmo que se trate de xadrez. Os amantes do ‘xadrez por amor ao xadrez’, adequadamente comparados por seu exterminador aos amantes da ‘arte por amor à arte’,*

ruptura de paradigmas, pelo que de rigor a reconstrução dos direitos humanos como referencial ético em ordem a nortear a luta pela dignidade humana<sup>4</sup>.

Em obra dedicada à análise da dignidade humana no direito constitucional alemão, Ana Paula Barbosa- Fohrmann<sup>5</sup> pontua que

Até o século XIX, surgiram várias concepções da dignidade humana no Ocidente. A primeira foi a concepção religiosa que dominou a Idade Média e, de acordo com a qual, a dignidade humana se basearia num atributo decorrente da imagem de Deus. Em segundo lugar, apareceram as concepções modernas, como as de P. dela Mirandola, S. Pufendorf e I. Kant. A dignidade do homem se distanciou da ideia da imagem de Deus. O indivíduo obteve um posicionamento especial. Ele passou a se encontrar, como totalidade, no centro do mundo. Nesse sentido, seu posicionamento foi comparado ao de Deus. A dignidade passou a ser justificada com base na liberdade humana e na autodeterminação (P. dela Mirandola). A dignidade seria parte da natureza humana e só seria reconhecida e respeitada no convívio social (S. Pufendorf). No Iluminismo, a dignidade incorporou uma feição moral e liberal. Só homens racionais, que se submetessem moralmente e por livre arbítrio à lei, possuiriam dignidade. Pelo fato de o homem ser digno, não poderia ser tratado como mero objeto, mas como uma totalidade insubstituível (I. Kant). Segundo a concepção socialista do Século XIX, a dignidade se identificou com a justiça e o trabalho. O homem poderia vir a perdê-la, caso viesse a viver em uma sociedade que não assegurasse os pressupostos de uma vida digna.

No século XX, o respeito pela dignidade do homem assumiu contorno universal em virtude das atrocidades cometidas durante a Segunda Guerra Mundial. Com o objetivo de impedir a repetição do genocídio e de outros crimes contra a humanidade, a dignidade humana foi inserida na Carta das Nações Unidas e na Declaração Universal dos Direitos Humanos.

No âmbito de uma reconstrução ética dos direitos humanos, tendo como fundamento a dignidade humana<sup>6</sup>, releva destacar que a abordagem em relação à deficiência, pautada durante muito tempo pela mera consideração biológica do indivíduo, passou a adotar um viés biopsicossial, levando em consideração diferentes aspectos de saúde, tais como biológico, individual e social. No ano de 2006, foi publicada a Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência da Organização das Nações Unidas (ONU), ratificada em 2008 pelo Brasil<sup>7</sup>, que define em seu artigo 1º que “*peçoas com deficiência são aquelas que tem impedimentos de natureza física, intelectual ou sensorial, os quais, em interação com diversas barreiras, podem obstruir sua participação plena e efetiva na sociedade com as demais peçoas*”.

---

*demonstram que ainda não foram absolutamente atomizados todos os elementos da sociedade, cuja uniformidade inteiramente homogênea é a condição fundamental para o totalitarismo*”. In Arendt, Hannah. As origens do totalitarismo: totalitarismo, o paroxismo do poder. Tradução de Roberto Raposo, 1ª edição brasileira, 1979, Editora Documentário, Rio de Janeiro, v.III, p.50.

<sup>4</sup> Ver Piovesan, Flávia. Direitos Humanos e justiça internacional: um estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano. São Paulo: Saraiva, 2007. 1ª edição, 2ª triagem, p.8/9.

<sup>5</sup> In A Dignidade Humana no Direito Constitucional Alemão, Editora Lumen Jures, Rio de Janeiro, 2012, p.9/10.

<sup>6</sup> Para Hannah Arendt, os direitos humanos não são um dado, mas um construído, uma intervenção humana, em constante processo de construção e reconstrução. In *op.cit.*

<sup>7</sup> É de se destacar que a Convenção sobre Direitos das Pessoas com Deficiência é a única aprovada nos termos do art. 5º, § 3º, pela maioria de dois terços, nas duas Casas do Congresso Nacional. A esse respeito, confira-se o voto da eminente Ministra Rosa Weber, no Recurso Extraordinário nº 440.028/SP.

Sem embargo, a Convenção das Nações Unidas sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência (CDPD) assinala uma mudança de paradigma acerca da forma como a deficiência é definida, reconhecendo explicitamente os direitos fundamentais das pessoas com deficiência. Tal posição, retirando do indivíduo o estigma da deficiência, visa superar as barreiras sociais, que impedem o pleno exercício das capacidades e obstaculizam a efetivação de projetos de inclusão social.

### **3- EQUIDADE, INCLUSÃO E LIBERDADE: UM DIÁLOGO ENTRE RAWLS, HABERMAS E SEN**

#### **3.1- A JUSTIÇA COMO EQUIDADE DE JOHN RAWLS**

Em “Uma teoria da Justiça”, de John Rawls, publicado em 1971, o autor, insurgindo-se contra o utilitarismo e o intuicionismo, doutrinas que dominavam o debate filosófico à época, elabora uma teoria da justiça como equidade a partir de um contrato hipotético, cujo objetivo último seria estabelecer certos princípios básicos de justiça. Tais princípios defendidos por Rawls, a rigor, seriam critérios a serem aplicados à estrutura básica da sociedade<sup>8</sup>.

O filósofo político norte-americano argumenta que a maneira pela qual podemos entender a justiça é indagando acerca de quais princípios concordaríamos em uma situação inicial de equidade.

Conforme bem sintetizado por Roberto Gargarella<sup>9</sup>:

A situação hipotética que Rawls supõe tende a refletir sua intuição de que a escolha de princípios morais não pode estar subordinada a nossas situações particulares. Para impedir a influência indevida das circunstâncias próprias de cada um, Rawls imagina uma discussão realizada por indivíduos racionais e interessados em si mesmos, que se propõem eleger – por unanimidade, e depois de deliberar entre eles – os princípios sociais que deverão organizar a sociedade. Os sujeitos que Rawls imagina surgem afetados por uma circunstância particular. Ocorre que estão sob um “véu de ignorância”, que os impede de conhecer qual é sua classe ou seu *status* social, a sorte ou desventura que tiveram na distribuição de capacidades naturais, sua inteligência, sua força, sua raça, a geração à qual pertencem etc. Tampouco conhecem suas concepções do bem ou suas propensões psicológicas específicas. Por outro lado, esse “véu” não os impede de reconhecer certas proposições gerais, tais como as descobertas básicas que as ciências sociais fizeram em matéria de economia, psicologia social etc. Em suma, o que os citados agentes desconhecem é qualquer informação que lhes permita orientar a decisão em questão a seu próprio favor.

Destarte, as partes, na “posição original”, buscam alcançar um acordo capaz que considerar imparcialmente os pontos de vista de cada um, sendo de relevo anotar que o

---

<sup>8</sup> In A Theory of Justice, Cambridge, Harvard University Press, 1971.

<sup>9</sup> In As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008, p.21/22

“véu da ignorância” revela o “kantismo” próprio da teoria de Rawls, no sentido de que os princípios de justiça não devem sofrer os influxos do que é meramente contingente<sup>10</sup>.

Com efeito, Rawls pressupõe que todas as pessoas estariam motivadas a obter certo tipo específico de bens, que ele denomina “bens primários”, que seriam aqueles bens básicos indispensáveis para satisfazer qualquer plano de vida, tais como riqueza, oportunidades, talentos, saúde, inteligência etc. Aduz ainda que, em situações de incerteza, deverão as partes empregar um critério de racionalidade segundo o qual devem ser hierarquizadas as diferentes alternativas de acordo com seus piores resultados possíveis (regra *maximin*), de vez que “os sujeitos em questão não sabem qual é a probabilidade que tem a seu alcance; nem tem um particular interesse em benefícios maiores que o mínimo; nem querem opções que envolvam riscos muito graves”<sup>11</sup>.

Assentadas essas premissas, Rawls aponta dois princípios que deveriam instituir uma sociedade moderna, se ela tiver de garantir a cooperação justa e imparcial entre seus cidadãos, como pessoas livres e iguais. O primeiro, consubstanciado no princípio liberal, segundo o qual seriam concedidas a todos os cidadãos iguais liberdades subjetivas de ação<sup>12</sup>. O segundo, o princípio subordinado que regula e fixa os mesmos direitos de acesso aos cargos públicos para todos e que afirma que as desigualdades sociais só podem ser aceitas na medida em que ao menos tragam vantagens àqueles menos privilegiados<sup>13</sup>.

Convém sublinhar a relevância e o protagonismo da teoria da justiça de John Rawls no processo de reabilitação da filosofia prática, verificada a partir da década de 60 do século passado, máxime porque impulsionou a retomada dos debates jurídico-políticos de temas tão caros na tradição ocidental, sobretudo aqueles concernentes ao âmbito do agir humano e de suas instituições.

### 3.2- A PERSPECTIVA HABERMASIANA: ÉTICA DO DISCURSO E INCLUSÃO

Jürgen Habermas, por sua vez, em que pese admirar o projeto de Rawls e compartilhar com o autor de “Uma teoria da Justiça” preceitos e postulados epistemológicos, veicula um modelo de democracia deliberativa procedimental cujo maior desafio é conciliar as liberdades individuais com o princípio democrático. Nesse viés, pretende circunscrever um nexos entre duas realidades, quais sejam de um lado a eficácia

<sup>10</sup> Vide GARGARELLA, *in op.cit.*

<sup>11</sup> *In* AGARGARELLA, *op.cit.*, p.24

<sup>12</sup> À guisa de exemplo, Rawls cita o direito de votar, a liberdade de consciência etc. Confira-se: “*Important among these are political liberty ( the right to vote and to hold public office) and freedom of speech and assembly; liberty of conscience and freedom of thought; freedom of the person, which includes freedom from psychological oppression and physical assault and dismemberment (integrity of the person); the right to hold personal property and freedom from arbitrary arrest and seizure as defined by the concept of the rule of law. These liberties are to be equal by the first principle*” *In op.cit.*, p.53.

<sup>13</sup> Nesse sentido, para Rawls, “*all social values – liberty and opportunity, income and wealth, and the social bases of self-respect – are to be distributed equally unless an unequal distribution of any, or all, of these values is to everyone’s advantage*” *In op.cit.*, p.54

dos processos políticos (facticidade) e de outro o que ele denomina “arranjo comunicativo dos processos democráticos de autocompreensão do Estado de Direito” (validade)<sup>14</sup>.

As objeções apresentadas pelo teórico alemão perpassam alguns aspectos<sup>15</sup>. Em primeiro lugar, questiona se o *design* da posição original teria o condão de assegurar um juízo imparcial no que concerne aos princípios de justiça; além disso, considera que Rawls deveria separar as questões de fundamentação das de aceitação; por fim, e como conseqüência, reputa inadequada a prevalência dos direitos básicos liberais sobre o princípio democrático de legitimação<sup>16</sup>.

De súbito, Habermas aduz que Rawls não logrou sustentar de que maneira cidadãos plenamente autônomos seriam representados por partes às quais careceria essa espécie de autonomia. Tais partes, na posição original, precisariam estar munidas de competências cognitivas que ultrapassassem a mera capacidade de decidir racionalmente. Nesse sentido:

Os cidadãos são, por pressuposto, pessoas morais, possuidoras de um senso de justiça e da capacidade de ter uma concepção própria do bem, assim como de um interesse em que essas predisposições sejam racionalmente aperfeiçoadas. Devido a seu *design* objetivamente racional, as partes são desoneradas justamente dessas características racionais das pessoas morais. Mesmo assim, espera-se que elas entendam e respeitem adequadamente esses “interesses da mais elevada ordem” dos cidadãos, resultantes justamente dessas características<sup>17</sup>.

Ainda abordando a questão atinente à posição original, Habermas pontua que o conceito de justiça rawlsiano baseado na ética dos bens – pois para as partes na situação da condição primitiva, os direitos são descritos como uma categoria de bens entre outras – não concebe imediatamente as liberdades fundamentais como direitos fundamentais, reinterpretando-as como bens fundamentais. Destarte, Rawls incorreria no erro de igualar o sentido deontológico das normas (que nos obrigam) ao sentido teleológico dos valores (que nós preferimos)<sup>18</sup>.

Concluindo a primeira parte de sua crítica, afirma que para as partes na condição original, a capacidade de tomar decisões racionais não se afigura suficiente para o fim de identificar os interesses prioritários de seus clientes, tampouco para entender direitos no sentido dado por Dworkin, é dizer, como trunfos<sup>19</sup>, com valor superior ao das metas

---

<sup>14</sup> Ver HABERMAS, Jürgen. A inclusão do outro. Estudos de Teoria Política. Tradução: George Sperber e Paulo Astor Soethe (UFPR). Edições Loyola. São Paulo, 2002.

<sup>15</sup> Habermas registra que suas críticas ao projeto de Rawls estão inseridas em um contexto de “briga de família”. Confira-se: “*Como admiro esse projeto, compartilho sua intenção e considero corretos seus resultados essenciais, o dissentimento de que quero falar acaba ficando dentro dos estreitos limites de uma briga de família*”. Em outra passagem, afirma que suas observações “(...) *se dirigem menos contra o projeto como tal, e mais contra alguns aspectos de sua realização*” In *op.cit.*, p.62/63.

<sup>16</sup> In *op.cit.*, p.63.

<sup>17</sup> In *op.cit.*, p.65.

<sup>18</sup> Em síntese, “[...] *as normas se diferenciam dos valores, primeiro por meio de suas relações com diferentes tipos de ação comandada por regras ou direcionadas para objetivos; segundo, pela codificação binária ou gradual de suas pretensões de validade; terceiro, por sua obrigatoriedade absoluta (ou relativa); e quarto, por meio dos critérios que deve preencher o conjunto dos sistemas de normas e de valores*”. In *op.cit.*, p.69.

<sup>19</sup> A metáfora dworkiana dos trunfos significa que as posições jurídicas individuais calcadas no direito a igual consideração e respeito que o Estado deve reconhecer a cada indivíduo funcionam como trunfos contra

fixadas coletivamente. Para o autor, a tentativa de Rawls de acolher intuitivamente o princípio kantiano de universalização, através de um artifício, qual seja a limitação da informação das partes na condição original – evitando-se uma multiplicidade de perspectivas particulares de interpretação –, não encontra guarida nas condições do moderno pluralismo social e ideológico. Na ética do discurso sustentada por Habermas:

Sob os pressupostos comunicacionais de um discurso não-coativo, preocupado em inserir e conduzido entre participantes livres e iguais, cada um é exortado a assumir a perspectiva – e com isso a auto-compreensão e compreensão de mundo – de todos os outros; desse cruzamento de perspectivas constrói-se uma perspectiva em primeira pessoa do plural (“nossa”) idealmente ampliada, a partir da qual todos podem testar em conjunto se querem fazer de uma norma discutível a base de sua práxis; isso precisa incluir uma crítica recíproca à adequação das interpretações da situação e das carências. No caminho de abstrações empreendidas sucessivamente, pode revelar-se então o cerne de interesses passíveis de generalização<sup>20</sup>

Noutro giro, Habermas critica a visão funcionalista da teoria política de Rawls, fundada na noção de “overlapping consensus”<sup>21</sup>, eis que pressuposto o valor intrínseco de uma teoria justificada. Nesse viés, “*a pergunta sobre se é possível a teoria contar com uma concordância pública – ou seja, com a concordância de um fórum do uso público da razão sob as perspectivas de diversas visões de mundo – perderia um sentido epistêmico e tocante à própria teoria*”<sup>22</sup>.

Em suma, para o representante da Escola de Frankfurt, a validade dos princípios de justiça carece de reconhecimento intersubjetivo, sob condições discursivas e isento de coações. Por conseguinte, a teoria de Rawls subtrairia dos cidadãos muitos dos discernimentos que eles, a cada geração, teriam de reconquistar. Nesse passo:

Os cidadãos, como exigiriam no entanto as condições históricas que se alteram, não podem experimentar esse processo como um processo aberto, interminado. Na vida real de sua sociedade, eles não podem inflamar o cerne radicalmente democrático que incandesce na condição primitiva, pois a partir da visão deles todos os discursos essenciais de legitimação já terão ocorrido no interior da teoria; e os resultados das discussões teóricas, eles já os encontram sedimentados na constituição. Pelo fato de os cidadãos não poderem entender a constituição como projeto, o uso público da razão não tem o sentido de um exercício atual de

---

preferências externas, notadamente contra qualquer pretensão estatal em impor ao indivíduo restrições da sua liberdade em nome de concepções de vida que não são as suas e que, por qualquer razão, o Estado considere como merecedoras de superior consideração. In DWORKIN, Ronald. Levando os Direitos a sério. Ed. WMF Martins Fontes, São Paulo, 2011, p.283 e seguintes.

<sup>20</sup> In op.cit., p. 71 e 72

<sup>21</sup> Na obra “Liberalismo Político”, de 1991, Rawls modifica a sua teoria original, notadamente no que concerne à última parte de “Uma teoria da Justiça”, atinente à estabilidade do sistema. Com efeito, a despeito de reconhecer que as sociedades modernas se distinguem pela presença de um “pluralismo razoável” de concepções do bem, o acadêmico de Harvard sustenta que, mesmo nesse contexto, possível a elaboração de uma concepção de justiça compartilhada e que funcione. Recorre, outrossim, à ideia de consenso sobreposto (overlapping consensus), referindo-se a um acordo entre pessoas razoáveis que só aceitam doutrinas abrangentes razoáveis. Conforme esclarece Gargarella, “*nesse sentido, o consenso sobreposto aparece como a única forma de permitir que, em um contexto pluralista, cada indivíduo chegue a aderir à concepção pública de justiça: esse consenso só pode ser alcançado uma vez que a concepção pública em questão apareça como razoável, ou mesmo como verdadeira, aos olhos de todos*”. In op.cit., p.231.

<sup>22</sup> In op.cit., p. 76

autonomia política, mas serve tão-somente à manutenção pacífica da estabilidade política<sup>23</sup>.

Deveras, o projeto habermasiano – inabarcável, diga-se, no âmbito do presente trabalho -, ao intentar fornecer, grosso modo, critérios racionais em ordem a viabilizar uma avaliação acerca da legitimidade dos regimes políticos, nomeadamente através da ética do discurso, assume posição singular no debate político-jurídico contemporâneo acerca dos direitos humanos, sobretudo diante de transformações acarretadas pela globalização<sup>24</sup>.

### 3.3- AMARTYA SEN E A ABORDAGEM DAS LIBERDADES SUBSTANTIVAS (CAPACIDADES)

Laureado com o prêmio Nobel de Economia em 1998 por seus estudos relacionados à pobreza, o economista indiano Amartya Sen questiona os conceitos “welfaristas” da economia do bem-estar, vinculados ao utilitarismo<sup>25</sup>, bem assim revê os pressupostos igualitários, sobretudo no que toca à teoria da justiça de John Rawls.

Com efeito, o autor de “Desenvolvimento como liberdade” propõe um deslocamento do foco de atenção no tocante às abordagens avaliativas amplamente utilizadas em fóruns econômicos e sociais, fundadas majoritariamente em critérios de renda e riqueza. Tais paradigmas, na concepção de Sen, seriam uma forma equivocada de julgar a vantagem, como apontado inclusive por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*:

A vida dedicada à obtenção de riqueza é de certa forma uma violência e a riqueza não será manifestamente o bem de que estamos à procura, porque é meramente útil, portanto, enquanto útil, existe apenas em vista de outra coisa diferente de si<sup>26</sup>.

Nesse contexto, de rigor a análise do desenvolvimento como um processo de expansão das liberdades reais, evitando-se um recorte que leve em consideração apenas o fator renda<sup>27</sup>. Para o economista indiano, a abordagem de autores liberais como Rawls e Dworkin, por privilegiar os bens primários (ou recursos) para o fim de avaliar e julgar a equidade distributiva, incorreria em erro, pois os aludidos bens seriam apenas meios para outras coisas, como a liberdade. A esse respeito, pontua que

[...] as pretensões individuais não devem ser avaliadas em termos dos recursos ou bens primários que as pessoas respectivamente detêm, mas pelas liberdades que elas realmente desfrutam para escolher as vidas às quais elas tem razão para dar

<sup>23</sup> *In op.cit.*, p.84.

<sup>24</sup> Interessante estudo a respeito de algumas propostas apresentadas pelo principal herdeiro da Escola de Frankfurt consta da obra “Jürgen Habermas: Filósofo do Direito”, de lavra do Professor Antônio Cavalcanti Maia, Editora Renovar, 2008.

<sup>25</sup> Sen relembra que “[...] utilitarianism, pioneered by Jeremy Bentham, concentrates on individual happiness or pleasure (or some other interpretation of individual ‘utility’) as the best way of assessing how advantaged a person is and how that compares with the advantages of others” *In The Idea of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009, p.231.

<sup>26</sup> *In Ética a Nicômaco*; tradução do grego de Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009, Livro I, p.22.

<sup>27</sup> Não obstante, é de se reconhecer a enorme influência da renda sobre o que podemos ou não podemos fazer. *In SEN, Amartya. Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p.92.



valor. É esta liberdade real que é representada pela “capacidade” de uma pessoa para realizar várias combinações alternativas de funcionamentos<sup>28</sup>.

À guisa de ilustração, o autor cita o caso de portadores de deficiência física que, a despeito de eventualmente possuírem mais bens primários, na forma de renda, riqueza, liberdades, e assim por diante, tem menos capacidade devido à sua deficiência<sup>29</sup>. Por conseguinte, tais pessoas não raro gastarão muito mais da renda mínima distribuída como bem primário do que alguém não deficiente<sup>30</sup>.

Ademais, em termos de privação de capacidades, a pobreza *real* suportada por tal grupo pode facilmente ser muito mais intensa do que aquela deduzida tão-somente da renda, sendo de relevo destacar a atuação do poder público no que concerne à assistência aos grupos vulneráveis que, além de todas as dificuldades inerentes às suas respectivas limitações peculiares, ainda não possuem renda suficientemente capaz de fazer frente às suas despesas<sup>31</sup>.

Em síntese, é de se constatar que, de acordo com Sen, a vantagem individual não pressupõe tão-somente o nível de bem-estar efetivado, como pretendem os “welfaristas”; tampouco os bens primários devem ocupar papel central na discussão atinente à justiça distributiva, como em Rawls, eis que são meios para que o indivíduo alcance outras coisas, em particular a liberdade<sup>32</sup>.

Em que pese reconhecer que a teoria rawlsiana transformou o modo como é pensado o assunto, alterando inclusive os interesses por desigualdades apenas de resultados e realizações para desigualdades de oportunidades e liberdades, a crítica de Sen relaciona-se especificamente com o fato de que, malgrado tenha focalizado os *meios* para a liberdade, Rawls teria descurado de tratar da *extensão* da liberdade, é dizer, das realizações que ela mantém<sup>33</sup>.

Nesse diapasão, a abordagem das capacidades, ligada à ideia de liberdade substantiva, confere um papel central à aptidão real de uma pessoa para fazer diferentes

<sup>28</sup> *In* Desigualdade reexaminada; tradução e apresentação de Ricardo Doninelli Mendes, 2ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2008, p.136.

<sup>29</sup> *In* Desigualdade reexaminada; tradução e apresentação de Ricardo Doninelli Mendes, 2ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2008, p.136/137.

<sup>30</sup> A esse respeito: “*People have disparate physical characteristics in relation to age, gender, disability, proneness to illness and so on, making their needs extremely diverse; for example, a disabled or an ill person may need more income to do the same elementary things that a less afflicted person can do with a given level of income. Indeed, some disadvantages, for example severe disabilities, may not be entirely correctable even with huge expenditure on treatment or prosthesis*” *In* The Idea of Justice. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009, p.255..

<sup>31</sup> Nas palavras de Sen, “*Thus real poverty (in terms of capability deprivation) can easily be much more intense than we can deduce from income data. This can be a crucial concern in assessing public action to assist the elderly and others groups with conversion difficulties in addition to their low income-earning ability*” *In* The Idea of Justice. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009, p.256.

<sup>32</sup> Veja-se, por oportuno: “*While primary goods are, at best, means to the valued ends of human life, in the Rawlsian formulation of principles they become the central issues in judging distributive equity. This, I have argued, is a mistake, for primary goods are merely means to other things, in particular freedom*” *In* The Idea of Justice. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009, p.234.

<sup>33</sup> *In* Desigualdade reexaminada; tradução e apresentação de Ricardo Doninelli Mendes, 2ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2008, p.141.

coisas que ela valoriza<sup>34</sup>. Tal abordagem, ao se concentrar nas vidas humanas, e não apenas nos recursos que as pessoas eventualmente possuem, propõe uma análise global acerca das capacidades que as pessoas avaliadas conseguem (ou não) desfrutar.

#### 4- O RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH

Em sua obra “Luta por Reconhecimento- A gramática moral dos conflitos sociais”, o último filósofo da Escola de Frankfurt Axel Honneth, reintroduz a perspectiva hegeliana de “luta por reconhecimento”, segundo a qual a formação prática da identidade humana pressupõe a experiência do reconhecimento intersubjetivo.

Tal abordagem, contudo, é tributária das pesquisas realizadas no âmbito da psicologia social de George Herbert Mead, as quais além de compartilharem a premissa geral de Hegel, veiculam equivalentes teóricos, oriundos de uma concepção pós-metafísica e naturalista, para a distinção conceitual de diversas etapas de reconhecimento.

Sem embargo, tanto em Hegel como em Mead, as formas de reconhecimento recíproco estariam no *amor* (relações amorosas e amizades), no *direito* (reconhecimento jurídico) e na *solidariedade* (assentimento solidário). Com efeito, Mead inclui um componente materialista em sua análise, qual seja a hipótese empírica segundo a qual “*o grau de relação positiva da pessoa consigo mesma se intensifica passo a passo na sequência das três formas de reconhecimento*”<sup>35</sup>.

Em que pese reportar que a subdivisão da vida social em três esferas de interação é algo manifestamente óbvio e inclusive objeto de diferenciações de outros representantes da filosofia social, Honneth destaca a especificidade da teoria defendida por Hegel e Mead, no tocante à experiência do reconhecimento intersubjetivo, acrescentando que sua contribuição seria uma tentativa de reconstruir o conteúdo concretamente dado a cada etapa da reprodução social.

No seu contexto teórico, a hipótese é a de que, se os três *standarts* de interação social se deixam diferenciar entre si como formas de reconhecimento intersubjetivo, em ordem a configurarem “*tipos independentes no que concerne ao medium do reconhecimento, à espécie de auto-relação possibilitada e ao potencial de desenvolvimento moral*”<sup>36</sup>, o processo de individuação estaria vinculado ao pressuposto de uma ampliação simultânea das relações de reconhecimento recíproco.

Concernentemente à primeira esfera de interação social, o autor alerta para a necessidade de um emprego neutro do vocábulo “amor”, em consonância, inclusive, com o sentido atribuído por Hegel, segundo o qual o amor tem de ser concebido como um “ser-si-

---

<sup>34</sup> Nesse sentido, “*the focus of the capability approach is thus not just on what a person actually ends up doing, but also on what she is in fact able to do, whether or not she chooses to make use of that opportunity*”. In *The Idea of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009, p.235.

<sup>35</sup> In HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento- A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, Tradução de Luiz Repa, 2003, p.158.

<sup>36</sup> *In op.cit.*, p.159.

mesmo em um outro”<sup>37</sup>. Com base nos estudos de Winnicott sobre o desenvolvimento infantil, notadamente no que tange ao processo de interação através do qual mãe e filho podem se separar do estado do ser-um simbiótico, diferenciando-se em seres autônomos, Honneth observa que

É possível então partir da hipótese de que todas as relações amorosas são impelidas pela reminiscência inconsciente da vivência de fusão originária que marcou a mãe e o filho nos primeiros meses de vida; o estado interno de ser-um simbiótico forma o esquema da experiência de estar completamente satisfeito, de uma maneira tão incisiva que mantém aceso, às costas dos sujeitos e durante toda sua vida, o desejo de estar fundido com uma outra pessoa. Todavia, esse desejo de fusão só se tornará o sentimento do amor se ele for desiludido a tal ponto pela experiência inevitável da separação, que daí em diante se inclui nele, de modo constitutivo, o reconhecimento do outro como uma pessoa independente; só a quebra da simbiose faz surgir aquela balança produtiva entre delimitação e deslimitação, que para Winnicott pertence à estrutura de uma relação amorosa amadurecida pela desilusão mútua.

Com efeito, se o amor representa uma “simbiose quebrada”, pela individuação recíproca, o reconhecimento da independência do outro precisa ser sustentado por uma confiança afetiva no que diz com a continuidade da relação amorosa. Nesse sentido, *“só aquela ligação simbolicamente alimentada, que surge da delimitação desejada reciprocamente, cria a medida da autoconfiança individual, que pode tornar-se base indispensável para a participação autônoma na vida pública”*<sup>38</sup>

Com relação à segunda esfera de reconhecimento, Honneth, fazendo alusão aos estudos de Lhering do final do século XIX, assinala que o fato de nós podermos reconhecer um ser humano como pessoa, sem ter de estimá-lo por suas realizações ou por seu caráter, constitui o argumento teórico para fins de se examinar o reconhecimento jurídico. Em outros termos, para o reconhecimento jurídico, importa perquirir acerca daquela propriedade constitutiva das pessoas como tais; para a estima social, o que está em discussão é o sistema referencial valorativo, no interior do qual se mede o valor das virtudes dos indivíduos.

Nesse quadrante, Honneth aduz que a ordem jurídica moderna está fundada no assentimento livre de sujeitos de direito capazes de decidir racionalmente, com autonomia individual, sobre questões morais. Tal imputabilidade moral, todavia, não designa nenhuma propriedade absoluta; ao revés, dependendo de como o procedimento de acordo racional é representado, alteram-se também as propriedades que precisam ser atribuídas a uma pessoa. A esse respeito, esclarece o autor:

A ampliação cumulativa de pretensões jurídicas individuais, com a qual temos de lidar em sociedades modernas, pode ser entendida como um processo em que a extensão das propriedades universais de uma pessoa moralmente imputável foi aumentando passo a passo, visto que, sob a pressão de uma luta por

<sup>37</sup> Nesse sentido, *“por relações amorosas devem ser entendidas aqui todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amizades e de relações pais/filho”* In op.cit.

<sup>38</sup> In ALBORNOZ, Suzana Guerra. As esferas do reconhecimento: uma introdução a Axel Honneth. Cadernos de Psicologia Social do Trabalho, 2011, vol. 14, n. 1, p. 137

reconhecimento, devem ser sempre adicionados novos pressupostos para a participação na formação racional da vontade<sup>39</sup>.

Entretanto, o reconhecimento jurídico, ao viabilizar a participação do indivíduo na formação discursiva da vontade, atua como um meio de expressão simbólica capaz de promover o autorrespeito, sendo de relevo destacar, no entanto, que a comprovação de tal afirmação na realidade fenomênica é da maior dificuldade, visto que tal esfera de reconhecimento só se torna perceptível de forma negativa, ou seja, quando os sujeitos sofrem com a sua falta<sup>40</sup>.

Por fim, a terceira etapa de reconhecimento (solidariedade) está relacionada ao pressuposto de relações sociais de estima recíproca entre sujeitos individualizados e autônomos; estimar-se mutuamente significa “*considerar-se reciprocamente à luz de valores que fazem as capacidades e as propriedades do respectivo outro aparecer como significativa para a práxis comum*”<sup>41</sup>.

Convém observar que a diferenciação de três padrões de reconhecimento permitenos distinguir, sistematicamente, as diferentes formas de desrespeito. Neste ponto, aliás, é possível identificar a especificidade da teoria formulada por Honneth – cujo desenvolvimento, como ele mesmo afirma, não foi realizado nem por Hegel nem por Mead<sup>42</sup>.

Por outro lado, a teoria do reconhecimento em Honneth aponta para a adoção de políticas públicas em seara sócio-político-cultural, em contraste com as políticas de mera redistribuição econômica, alinhando-se, nesse pormenor, à abordagem das capacidades de Amartya Sen.

No caso específico dos portadores de deficiência, a teoria crítica do reconhecimento de Honneth poderá contribuir sobremaneira para o fim de identificar eventuais rupturas nas relações de reconhecimento social que ameaçam a autonomia de tais indivíduos. Com efeito, não raro o grupo em questão experimenta situações de privação de direitos, exclusão social, discriminação e desrespeito. A teoria de Honneth, ao definir como mote dos conflitos sociais as experiências humanas de desrespeito, tem o condão de reorientar o debate acerca das relações sociais ou, quiçá, inaugurar um novo paradigma de pesquisa de integração social em sociedades modernas.

## 5- À GUIA DE CONCLUSÃO

<sup>39</sup> *In op.cit.*, p.189

<sup>40</sup> Honneth esclarece que “[...] só podemos inferir a existência fática do auto-respeito indiretamente, empreendendo comparações empíricas com grupos de pessoas, de cujo comportamento geral é possível obter ilações acerca das formas de representação simbólica da experiência de desrespeito”. *In op.cit.*, p.197.

<sup>41</sup> *In op.cit.*, p.2010

<sup>42</sup> Veja-se, por oportuno: “Nesse sentido, a diferenciação de três padrões de reconhecimento deixa à mão uma chave teórica para distinguir sistematicamente os outros tantos modos de desrespeito: suas diferenças devem se medir pelos graus diversos em que podem abalar a auto-relação prática de uma pessoa, privando-a do reconhecimento de determinadas pretensões de identidade. Só ao cabo dessa subdivisão se pode abordar então aquela questão cuja resposta não foi desenvolvida nem por Hegel nem por Mead: como a experiência de desrespeito está ancorada nas vivências afetivas dos sujeitos humanos, de modo que possa dar, no plano motivacional, o impulso para a resistência social e para o conflito, mais precisamente, para uma luta por reconhecimento?” *In op.cit.*, p.214.

A despeito de reconhecermos a importância de um estudo dedicado às hipóteses legais que dispõem sobre a proteção conferida aos portadores de deficiência, optamos no presente trabalho por tratar de alguns temas, a nosso sentir, propedêuticos para uma judiciosa abordagem no que se refere ao reconhecimento social de tais indivíduos portadores de deficiência, bem assim no que tange à sua inclusão em uma sociedade pós-moderna cada vez mais competitiva.

No âmbito de um novel paradigma na forma como a deficiência é definida, sobretudo após a Convenção das Nações Unidas sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência (CDPD), foram abordados alguns aspectos da teoria da justiça de John Rawls - cuja contribuição para o processo de reabilitação da filosofia prática é algo inarredável -, bem como objeções pontuais formuladas por Jürgen Habermas e Amartya Sen, sendo de relevo anotar que ambas as críticas não pretendem infirmar de todo a concepção rawlsiana de justiça, mas eventualmente reparar determinados enfoques da aludida teoria.

*Last but not least*, a epistemologia do reconhecimento de Axel Honneth, calcada no valor moral das atribuições recíprocas de identidade, através de interações interpessoais, oferece subsídios para uma reflexão acerca de mazelas advindas da ausência de reconhecimento intersubjetivo e social, pelo que aplicável para fins de elaboração ou redirecionamento de políticas públicas (sociais, culturais, fiscais etc) endereçadas a determinados segmentos da sociedade, dentre eles, os portadores de deficiência.

## REFERÊNCIAS

- ALBORNOZ, Suzana Guerra. As esferas do reconhecimento: uma introdução a Axel Honneth. *Cadernos de Psicologia Social do Trabalho*, 2011, volume 14, nº 1
- ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo: totalitarismo, o paroxismo do poder*. Tradução de Roberto Raposo, 1ª edição brasileira. Rio de Janeiro: Editora Documentário, 1979
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução do grego de António do Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.
- DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011
- FOHRMANN, Ana Paula Barbosa. *A Dignidade da Pessoa Humana no Direito Constitucional Alemão*. Rio de Janeiro: Lumen Iures, 2012.
- GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. Estudos de Teoria Política. Tradução: George Sperber e Paulo Astor Soethe (UFPR). São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

MAIA, Antônio Cavalcanti. Jürgen Habermas: Filósofo do Direito. Rio de Janeiro: Renovar, 2008.

PIOVESAN, Flávia. Direitos Humanos e Justiça Internacional: um estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano. 1ª edição, 2ª triagem. São Paulo: Saraiva, 2007.

RAWLS, John. A theory of justice. Cambridge. Harvard University Press, 1971.

SEN, Amartya. Desenvolvimento como liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

-----Desigualdade reexaminada; tradução e apresentação de Ricardo Doninelli Mendes, 2ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2008.

-----The idea of justice. Cambridge: the Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

.

