

Resenha

Sobre “Teoria negativa da dignidade humana”, de Saulo de Matos

On “Negative theory of human dignity”, by Saulo de Matos

MATOS, Saulo de. *Teoria negativa da dignidade humana*. São Paulo: Dialética, 2024.

David Francisco Lopes Gomes¹

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG/Brasil)
davidflg@ufmg.br

Gabriel Rezende²

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG/Brasil)
grezende@ufmg.br

Resumo

Esta resenha crítica tem por objetivo estabelecer um diálogo com o importante livro publicado pelo professor Saulo de Matos em 2024, *Teoria negativa da dignidade humana*. Nesse sentido, inicialmente oferece uma descrição sintética dos capítulos do livro. Em seguida, apresenta algumas críticas desde um ponto de vista externo, apoiando-se fundamentalmente na obra de Jürgen Habermas. Por fim, elabora algumas críticas internas à própria argumentação de Saulo de Matos.

Palavras-chave: Teoria Negativa da Dignidade Humana; Saulo de Matos; Inferencialismo; Teoria Crítica.

¹ Professor Adjunto da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Rua João Pinheiro, 100, Centro, CEP 30.180-100, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

² Professor Assistente da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Rua João Pinheiro, 100, Centro, CEP 30.180-100, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

Abstract

This critical review aims to establish a dialogue with the important book published by professor Saulo de Matos in 2025, *Negative theory of human dignity*. In this sense, it initially offers a summary description of the book's chapters. After, it presents some criticisms from a external point of view, based mainly on the work of Jürgen Habermas. Finally, it elaborates some criticisms internal to Saulo de Matos' own argument.

Keywords: Negative Theory of Human Dignity; Saulo de Matos; Inferentialism; Critical Theory.

Introdução

O novo livro de Saulo de Matos é, muito nitidamente, o resultado de um longo processo de pesquisa, conduzido com maestria por uma das figuras mais rigorosas da filosofia e da teoria do direito no Brasil hoje. Como se não bastasse, trata-se de um livro composto por textos amadurecidos em debates travados ao redor do país, com diferentes pesquisadoras e pesquisadores, de diferentes áreas, em uma postura de abertura franca ao diálogo, no exercício de uma intelectualidade pública de rara elegância.

Assim, o que temos em mãos é uma obra preciosa, meticulosamente elaborada, que oferece um panorama detalhado sobre o debate contemporâneo acerca da dignidade humana, ao mesmo tempo em que toma partido e convida à adoção de sua posição, chamando atenção para as vantagens teórica que ela traz consigo.

Por tudo isso, *Teoria negativa da dignidade humana* já chega até nós com os ares de leitura obrigatória, ponto de inflexão incontornável no debate contemporâneo sobre filosofia política e teoria do direito, tendo também contribuições a oferecer ao campo da filosofia social.

Livros como esse atestam sua riqueza, dentre outras coisas, pelas discussões que geram, pelas divergências que suscitam, pela continuidade de reflexão que engendram para além de sua última linha. Imbuídos genuinamente desse espírito, e cientes de que as pesquisas do professor Saulo de Matos sobre o tema seguirão e ainda nos renderão muitos frutos, gostaríamos, nas páginas a seguir, de oferecer, em primeiro lugar, uma resenha descritiva dos principais argumentos do livro. Em seguida, apresentamos alguns apontamentos críticos, construídos externamente, fundamentalmente a partir da teoria social de Jürgen Habermas. Por fim, levantamos algumas questões internas à argumentação mesma de Saulo de Matos, sobre aspectos que nos parecem carentes de desenvolvimentos ulteriores.

O percurso do livro

Já na capa preparada por Hanna Bentes a partir de uma fotografia de Gilberto Guimarães Filho, temos a impressão de que certo trabalho do negativo está em curso no livro de Saulo de Matos. A imagem de um menino mascarado fazendo com os dedos o sinal de uma arma que aponta para a própria cabeça nos desconcerta. Daquela máscara que esconde a face e desidentifica, surgem, no entanto, olhos esbugalhados e desafiantes. A cena tem uma estranha fusão de temor e altivez; de ressentimento e, justamente, de dignidade. Após a leitura do sétimo e último capítulo do livro, onde são organizadas as linhas gerais de uma teoria negativa da dignidade, tem-se a sensação de que todo o projeto de Matos nada mais fora que a tentativa de responder ao gesto-limite do garoto, isto é, a tudo que resiste à simbolização numa criança que aponta uma arma contra a própria tâmpora. Afinal, como escreveu Blanchot: “Aquilo que não pode ser dito deve, no entanto, ser ouvido” (Blanchot, 1955: 247).

Além de passar em revista as teorias dominantes da dignidade humana e da filosofia dos direitos humanos, Matos explora os domínios da metaética, da filosofia da linguagem e da epistemologia, visando a pavimentar o caminho para pensar, em conjuntos, dois vetores paralelos: por um lado, uma justificação da dignidade humana a partir de uma racionalidade de matriz inferencialista; por outro, uma teoria crítica desta mesma dignidade, que coloque em destaque o sofrimento humano como elemento central de sua atividade concretizadora.

Na introdução ao volume, os direitos humanos são apresentados como padrões de comportamento independentes, incomensuráveis e indisponíveis. A categoricidade desses direitos implica, de modo imediato, uma forte exigência de fundamentação. Como explica Matos, duas abordagens antagônicas disputam a interpretação do caráter especial dessas normas. A primeira compreende aquilo que o autor chama de fundamentação moral, ontológica ou ortodoxa dos direitos humanos. Esta teoria enfoca um conjunto de características da personalidade humana que explicariam a necessidade de direitos fundamentais para proteger seu núcleo de autonomia. Ela reflete uma tese sobre a natureza do humano (a condição humana acarreta direitos) e outra sobre a fundamentação (o raciocínio moral natural identifica os direitos humanos). A segunda vertente — dita política — descende das hipóteses de John Rawls, para quem os direitos humanos são uma classe singular de direitos, que limita a ação de Estados soberanos no interior de um sistema razoável de nações. Neste caso, a fundamentação moral é substituída por uma fundamentação política.

O contraponto entre essas posições é importante porque a teoria negativa da dignidade humana tenta oferecer uma resposta aos senões das duas teorias. Reconhecendo que a concepção moral/ontológica tem dificuldades de explicar seus sobressaltos especulativos sobre a universalidade da natureza humana, e que a concepção política hesita em divisar um critério normativo de orientação das práticas institucionais, Matos propõe um corte transversal. Ele nota que tanto entre os ortodoxos quanto entre os adeptos de uma abordagem política, há correntes que invocam a dignidade humana como critério ora transcendente, ora transcendental. Isso permitiria não apenas encontrar uma posição

intermediária, mas, sobretudo, conectar o problema da fundamentação racional dos direitos humanos com sua dimensão crítica. A partir de uma distinção proposta pelo filósofo israelense Avishai Margalit, o livro constrói-se como uma alternativa às teorias positivas e às teorias céticas da dignidade. Lê-se: “as teorias negativas partem de um raciocínio que privilegia experiências concretas de violência para determinação do conteúdo semântico da dignidade humana” (Matos, 2025: 25). Matos reivindica, entretanto, uma reelaboração deste tema em chave inferencialista. Isso significa que ele rejeita teorias abstratas, descontextualizadas e idealizadoras da dignidade humana, mas não cede à tentação cética de afirmar que o conteúdo de sentido desta é indeterminável ou equivalente a um gesto de força. A aposta do livro é a de que a experiência de pessoas afetadas por humilhações extremas, degradações ou atos outros de desumanização amplia ou corrige a noção que partilhamos de dignidade humana.

O primeiro capítulo presta contas com a mais importante contribuição moderna ao problema da *dignitas*: a obra de Immanuel Kant. Matos seguirá o programa metodológico-interpretativo de Robert Brandom e proporá, aqui, uma leitura *de re* do kantismo. Sob o título “O que resta de Kant? A inclusão do outro”, quer-se não apenas esclarecer as posições adotadas pelo filósofo de Königsberg, senão antes determinar “o que *realmente* decorre das afirmações feitas [pelo autor], o que constitui de fato uma evidência a favor ou contra elas, e, portanto, a que o autor realmente se comprometeu, independentemente de sua opinião sobre o assunto” (Brandom, 2002: 102). Tomam forma, assim, duas proposições ou dois legados teóricos. Em primeiro lugar, a ideia kantiana de dignidade humana recebe contornos não apenas pragmatistas, mas também institucionalistas. Segundo Matos, o gesto crítico de Kant não associou à dignidade um conteúdo positivo e substancialista de liberdade, senão antes definiu a autonomia da pessoa humana a partir da hipótese de que o “dar a si mesmo sua lei” é um princípio de responsabilidade. A noção de “responsabilidade” é entendida como condição de entrada em um espaço de razões no qual o conteúdo da dignidade pode ser determinado contextualmente. E isto nos conduz ao segundo rastro do kantismo: uma vez que a noção de dignidade não obedece a nenhum *a priori* material, suas ambições universalistas podem agora ser interpretadas como um projeto amplíssimo de inclusão do outro. Considerando que o jogo de determinações conceituais do valor próprio do humano recebe sempre novos impulsos dos diversos contextos de justificação, então a exigência de responsabilidade é também a exigência de que o outro, excluído, possa continuamente oferecer razões para sua inclusão.

A teoria negativa proposta no livro se constrói, precisamente, sobre este legado teórico. No capítulo 2, “Entre necessidade e contingência: um novo mapa para as teorias da dignidade humana”, Matos investiga a fundo as conexões entre teorias substancialistas da dignidade humana e o modelo semântico clássico (agostiniano) que elas pressupõem. O autor contrapõe-lhes “um modelo próximo ao pragmatismo proposto por Wittgenstein”, do qual se segue uma “teoria da dignidade que enfatiza o seu caráter contingente, isto é, a ideia de que o conteúdo da dignidade depende das inferências que podem ser justificadas no âmbito, por exemplo, de uma prática de direitos” (Matos, 2025: 53).

Este gesto contém algumas decisões de leitura importantes e que trarão consideráveis consequências para o argumento de fundo do livro. A começar pela ideia de que Wittgenstein

estaria propondo algum tipo de pragmatismo, questão que permanece controversa na literatura³. Matos, prolongando certa linhagem de interpretações do Wittgenstein tardio, parece partir do pressuposto de que é impossível compreender uma forma de vida sem tomar parte das práticas que a constituem. Se o valor e o fim de uma forma de vida só podem ser expressos na própria linguagem dessa forma de vida, logo, a raiz de qualquer crítica moral deve estar nas práticas compartilhadas pelos participantes e não em alguma teoria substancialista e apriorística. Neste sentido, o desafio para uma teoria pragmatista — como a de Matos — estaria em fundamentar a categoricidade da dignidade, uma vez que não pode recorrer a qualquer tipo de fato bruto ou de essência humana. Ao afirmar a contingência da origem, da fundamentação, do significado e da aplicação da dignidade, Matos está expressamente associando essa última a uma forma de vida que, a depender dos compromissos que lhe correspondam, determina o status da pessoa humana. Em uma fórmula que será sempre repetida no texto: “Para que os seres humanos possam viver em dignidade vale o seguinte conjunto de direitos”.

Essa sugestão é instigante e audaciosa. Afinal, a noção de “forma de vida” talvez seja uma das mais sibilinas do *corpus* wittgensteiniano. Ainda que aponte para os acordos basilares, para as práticas compartilhadas e para as atitudes consoantes que estão no pano de fundo dos jogos de linguagem, este conceito tem algo de indecifrável. Não nos esqueçamos de que, nos raros empregos do termo por Wittgenstein, as formas de vida surgem sempre próximas de certa discussão sobre a condição humana. No sentido muito particular que este conceito assume nas *Investigações filosóficas*, tudo se passa como se estivéssemos fazendo “comentários sobre a história natural dos seres humanos” (Wittgenstein, 2009: §415). E se estivermos mesmo próximos ao próprio do humano, mas numa acepção wittgensteiniana, não-substancialista e não-ontológica, talvez a dignidade componha nossa história natural tanto quanto “caminhar, comer, beber e jogar” (Wittgenstein, 2009: §25).

Matos introduz, aqui, mais um dos conceitos decisivos do livro: a humilhação. Já que a dignidade humana remete à própria moldura prática que dá estabilidade à compreensão mútua — substrato de jogos de linguagem —, o ser-humilhado adquire, assim, uma transcendência em relação ao sentimento individual de sentir-se alvo de uma humilhação. A razão para isso é que — segundo um argumento do filósofo suíço Peter Bieri — a humilhação fere a dignidade e, com ela, a condição de sujeito. Dito de outro modo, ela suprime as condições de participação, tanto em contextos institucionais quanto em não institucionais. Para Matos, essa é a experiência negativa fundamental que, no horizonte pragmático-inferencialista, determinaria o conteúdo semântico de uma vida digna.

Nos três próximos capítulos, Matos se debruça se não sobre objeções, ao menos sobre soluções concorrentes à sua própria teoria. O título do capítulo 3 é quase autoexplicativo: “Idealização, abstração e universalidade: contra teoria ideais”. Matos vai se contrapor às teorias ideais de matriz liberal, isto é, às teorias da justiça de matriz rawlsiana. Ele apresenta, como alternativa, uma teoria “normativa não-ideal”, sempre em consonância com o pragmatismo que inspira os movimentos centrais de seu trabalho. Seu objetivo é demonstrar

³ Para uma visão dos argumentos que se cristalizaram nesta discussão, ver Putnam, 1995 e Cavell, 1998.

como uma teoria negativa da dignidade humana pode comprometer-se com as exigências de universalidade, mas sem recorrer a hipóteses de caráter especulativo sobre as condições de felicidade de tal empreitada. Desenha-se, portanto, uma proposta de intervenção teórica cujo modelo de justificação obedece a parâmetros de cumprimento mais fracos e, portanto, mais sensíveis a contextos sociais — o que inclui o manejo de evidências históricas e antropológicas para discernir os componentes normativos de dada prática institucional.

No quarto capítulo — “Crítica do storytelling: como a experiência pode corrigir a teoria”, Matos faz uma leitura crítica das contribuições do jurista brasileiro Adilson Moreira. À primeira vista, as propostas de Moreira e de Matos parecem muito próximas, uma vez que ambas partem das narrativas de sofrimento e da experiência das pessoas afetadas por injustiças sociais para ampliar e corrigir nossos conceitos normativos. No entanto, há um elemento fundamental de divergência: a imbricação entre autocrítica e práticas de justificação. Aos olhos de Matos, o método do *storytelling* não tematiza suficientemente os próprios limites dos relatos pessoais e das narrativas silenciadas, especialmente diante de fenômenos como a alienação. Para ele, uma vez que deixamos de incorporar evidências empíricas, notadamente das ciências sociais, estamos sujeitos não apenas a um déficit sociológico, mas a uma verdadeira idealização da singularidade que reduz o potencial crítico de qualquer teoria.

O capítulo 5, “O progresso do pessimismo”, é uma oportunidade para Saulo de Matos enfrentar, sob a rubrica do “pessimismo”, as variantes célicas que, desde o início do livro, eram apresentadas como adversárias de sua posição. O autor discute longamente o livro da filósofa Amy Allen, *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. Ele o toma como exemplo de uma atitude de profunda suspeita diante do poder regulador da ideia de progresso e, por extensão, da própria gramática dos direitos que se funda sobre essa noção. Como Allen propõe um contextualismo metanormativo, rejeitando qualquer passagem a um argumento de tipo transcendental, é natural que Matos veja ali um concorrente à teoria crítica pragmático-inferencialista que ele mesmo está a propor. O capítulo reconstrói uma discordância fundamental: se, em *The end of progress*, a noção de progresso representa um transcendentalismo defasado e uma adesão pouco crítica às formas de vida historicamente sedimentadas na modernidade, para Matos a posição de Allen conduz a uma aporia. Uma teoria negativa da dignidade humana, segundo ele, deve ser capaz de lidar com o fato de que a narrativa progressista perdeu força explicativa, mas permanece fundamental para a gramática da reivindicação de direitos. Valendo-se da muito particular leitura que Brandom dedica à *Fenomenologia do espírito*, Matos argumenta que um retorno a Hegel poderia nos ajudar a repensar estes dois aspectos do progresso: a dimensão universalista (transcendente de contextos) e a exigência de uma reconstrução racional de nossas instituições. Ao fim e ao cabo, Matos tenta mostrar que a ideia de progresso é adjacente à ideia de crítica. Isso ocorreria porque todo criticismo é condicionado por aquilo que Hegel famosamente chamou de “negação determinada” e que, aqui, é interpretado como “necessidade do desenvolvimento de uma integração diacrônica de materiais incompatíveis” (Matos, 2025: 132). Em outras palavras, a possibilidade de modificação da prática social por

seus participantes depende de que estes mesmos participantes possam se voltar para sua história e compreender o encadeamento de contradições irreconciliáveis que a estruturam.

O sexto capítulo do livro pode parecer a muitos leitores um corpo estranho no livro. Ao contrário dos capítulos anteriores, temos, de fato, maior dificuldade de compreender sua articulação com a construção de uma teoria da dignidade humana. Entretanto, em “A passagem para o fato normativo: fatos brutos, valores e direitos”, Matos delineia uma teoria do direito que acomodaria as pretensões, sobretudo institucionais, relacionadas ao conteúdo de uma vida digna. Enfatizando os elementos inferencialistas que colhe da obra do jurista e filósofo Mark Greenberg, Matos tenta mostrar como o desafio a teorias semânticas baseadas em informes não inferenciais seria intransponível. De acordo com essa perspectiva, tanto o positivismo jurídico — fundado na referência a fatos sociais descritivos — quanto o jusnaturalismo apelariam a uma espécie de mito do dado, ou seja, a elementos naturalísticos ou sociais desprovidos de articulação inferencial. Com isso, eles seriam incapazes de esclarecer os termos nos quais esses fatos poderiam, antes de tudo, ser conhecidos. De um ponto de vista metodológico, positivismo e jusnaturalismo não teriam argumentos suficientes para justificar a preponderância dos fatos descritivos sobre os fatos valorativos. Matos dá a entender, portanto, que Ronald Dworkin tinha razão ao afirmar que há desacordos teóricos ou substantivos, na prática do direito, para os quais inexistem critérios de solução independentes de valoração. É diante desta conclusão que adquire sentido a ideia mesma de uma vida digna.

Chegamos, por fim, ao sétimo e último capítulo do livro: “Para uma teoria negativa da dignidade humana”. Matos retoma a proposta de distinguir as teorias da dignidade em positivas, céticas e negativas. Agora, nós leitores estamos plenamente inteirados dos argumentos que conduzem o autor a rejeitar o substancialismo das teorias positivas e os limites das teorias céticas. Sabemos também, neste estágio, que as teorias negativas refletem sobre a humilhação, isto é, baseiam-se na possibilidade de encorpar o conteúdo semântico da noção de dignidade a partir das experiências de negação da vida digna. Trata-se de uma perspectiva orientada por pesquisas “a partir de baixo” (*bottom up*) e voltada à reconstrução indutiva de graves violências. Com mais clareza do que em outros momentos, no entanto, Matos parece decidido a distinguir sua proposta de toda forma de psicologismo. E este talvez seja o desafio mais difícil do livro. De certo modo, a teoria negativa da dignidade humana quer o contextualismo e o universalismo; o relato e a normatividade; o caso e a regra; a crítica e a razão. Aquilo que, para muitos, soa como um exemplo típico de *vouloir le beurre et l'argent du beurre*, é apresentado por Matos como a consequência principal de seu pragmatismo inferencialista. Embora indutiva, a metodologia proposta não apreende a humilhação como um estado psicológico da vítima, mas como uma situação objetiva que vem à luz a partir dos relatos de violência. Ela depende, portanto, de um realismo moral fraco para o qual a camada mais profunda dos fatos normativos confunde-se com convicções compartilhadas, verdades indubitáveis relacionadas a uma forma de vida. Relembrando um famoso argumento de *Da certeza*, Matos escreve: “para evitar o relativismo derivado do coherentismo, o realismo moral de base wittgensteiniana acrescenta que as justificações morais possuem um fim não-fundamentado, a dizer, um local a partir do qual não se pode mais questionar” (Matos, 2025: 172).

Se assim se ganha o universalismo por meio do contextualismo, avança-se também o projeto crítico inscrito na teoria negativa. Porque não era outro, desde o início, o objetivo de Matos: uma teoria negativa da dignidade como teoria crítica da sociedade. Ora, o privilégio accordado às narrativas de sofrimento não se limita nem a uma idealização da justiça nem a um juízo naturalístico sobre os componentes da realidade. Seu objetivo é um retorno à totalidade concreta do social. Neste aspecto, Matos se coloca em linha de filiação com a teoria crítica de Frankfurt — mais especificamente, com uma releitura do programa de Max Horkheimer feita por Axel Honneth. Para este último, a teoria crítica deve se fundar nas expectativas de reconhecimento e nas normas imanentes às relações sociais, com suas correspondentes pretensões de justiça. Assumindo-se este projeto, as experiências de humilhação são tomadas por Matos como alavancas. Elas impulsionam uma transcendência do caso individual uma vez que, a rigor, seu sentido depende de uma compreensão holística da sociedade. É a esta sociedade, portanto, que a teoria negativa de Matos visa a oferecer uma resposta adequada.

Olhando de fora: uma atualização de algumas polêmicas entre a teoria social habermasiana e o pragmatismo anglo-americano

Em entrevista publicada no seu livro de 1985, *A nova obscuridade*, Jürgen Habermas posicionava-se frente ao debate anglo-saxão, sobretudo em sua herança pragmatista, da seguinte maneira: “As discussões anglo-saxãs sobre teoria da ação, da linguagem e do significado se autonomizaram como *l'art pour l'art*” (Habermas, 2015: 257). Em face dessa autonomização, ele colocava a si mesmo a tarefa de reconectar uma reflexão linguístico-pragmática com o arcabouço mais amplo de uma teoria da sociedade. Esse projeto, inaugurado com suas *Christian Gauss Lectures*, isto é, com o texto *Preleções para uma fundamentação linguística da filosofia* (Habermas, 2010), de 1971, ganhou densidade nas duas décadas que se seguiram e, da maneira como o vemos, alcançou seu ponto de cumeada em 1991, com o texto *Esclarecimentos à ética do discurso* (Habermas, 2014), que dá título ao livro que o contém (Habermas, 2010).

Naquela mesma década de 1990, entretanto, já estava claro para Habermas quem seria o novo expoente do pragmatismo, que recolocaria os velhos desafios sob novas roupagens. Isso fica evidente em textos presentes nos seus livros lançados em 1999, *Verdade e justificação* (Habermas, 2003), e em 2001, *A era das transições* (Habermas, 2006a). Seguindo as recomendações de seu amigo Richard Rorty, ambos os livros possuem textos em que o que Habermas faz é prestar atenção à emergência de um grande pensamento, o de Robert Brandom. Brandom não apenas herda a tradição pragmatista, mas a renova com sofisticação ímpar.

As ressalvas de Habermas ao pragmatismo anglo-americano – pragmatismo sem o qual, é importante que se diga, não teria sido possível a Habermas nem a seu espetacular mentor, Karl-Otto Apel (Apel, 2000a; 2000b), fazer tudo o que fizeram na filosofia moral, social e política germânica – oferecem-se como um ponto de apoio para avançar algumas indagações sobre a argumentação de *Teoria negativa da dignidade humana*. Externo a essa argumentação,

tal ponto de apoio mostra sua relevância na proporção da adesão de Saulo de Matos ao projeto teórico de Robert Brandom.

Matos parece aderir a esse projeto sem nenhuma objeção. Por suposto, isso não é, em si mesmo, um problema. A forma, porém, como essa adesão é feita permite-nos pedir um pouco mais à sempre astuta argumentação do professor Matos. Este é um primeiro questionamento.

Em sua crítica a Amy Allen, Matos se refere ao projeto brandomiano da seguinte maneira: “a forma mais bem sucedida de compreender a justificação de direitos, a saber, a versão hegeliano-inferencialista de Robert Brandom” (Matos, 2025: 130). É possível que, em torno da pretensão de validade dessa afirmação, possa ser desenvolvida uma robusta justificação. Mas, por ora, ela ainda não foi apresentada. Trata-se de uma pretensão elevada! A “forma mais bem sucedida”: a que isso diz respeito? E de que modo ela se situa em relação a tantas outras propostas não discutidas a fundo no texto?

Uma das principais suspeitas habermasianas, por exemplo, seria quanto à existência de um déficit democrático no modelo brandomiano de justificação de direitos. Na transição da década de 1990 para a década de 2000, Habermas primeiro elogiava a presença de um conceito forte de democracia no jovem hegelianismo estadunidense: “Em contraste com Marx e Kierkegaard, o ramo americano do Jovem-Hegelianismo possui um conceito vital de democracia – uma concepção de sociedade civil que entende a si mesma como uma comunidade de comunicação capaz de experimentar e aprender.” (Habermas, 2006a: 144) Para, ao final, deixar uma dúvida, em tom retórico, quanto ao futuro da reflexão brandomiana:

Brandom compartilha com seus colegas americanos Robert Pippin e Terry Pinkard uma compreensão deflacionária do “conhecimento absoluto” de Hegel. Estamos ansiosos para saber se Brandom permanecerá firmemente fincado em solo pragmatista em seu próximo livro sobre Hegel, ou se ele permitirá que seu impulso metafísico ganhe asas. (Habermas, 2006a: 145-146)

Há, quando menos, uma dúvida legítima sobre até que ponto não foi essa segunda alternativa a que acabou prevalecendo em *A spirit of trust* (Brandom, 2019). E, se puder ser esse o caso, a suspeita quanto a um déficit democrático não é uma suspeita menor quando estamos discutindo direitos e dignidade humana.

Isso se relaciona diretamente a um segundo questionamento. Embora renove peculiarmente a tradição pragmatista, aquela velha crítica habermasiana parece permanecer de pé também perante Robert Brandom: uma excessiva autonomização do labor teórico, à moda quase de uma arte pela arte.

A estilização da prática social operada por Brandom, sob a forma lógica de um jogo de dar e receber razões, com os comprometimentos que o acompanham, tornam difícil ver refletida aí a prática social cotidiana em que estamos incontornavelmente inseridas e inseridos e que se reproduz comunicativamente a cada instante.

Não se trata de opor uma objeção absoluta a esse tipo de procedimento de estilização da prática social comunicativa para finalidades de explicitação teórica. Habermas e Apel também recorreram a esse mesmo procedimento filosófico completamente legítimo. Mas a leitura de Brandom deixa espaço para que se ressinta da falta de uma reconexão, também operada

teoricamente, entre essa estilização filosófica e sua versão não estilizada, efetivamente operante nas práticas de comunicação do dia-a-dia.

Em termos conceituais, faz falta, no livro ora comentado, um equivalente satisfatório para o conceito habermasiano de mundo-da-vida⁴, um passo teórico que deixasse mais claro que esse sofisticado jogo de dar e receber razões, com os comprometimentos que o acompanham, embora estilizado por propósitos filosóficos, não é algo inacessível às pessoas que se envolvem nas lutas concretas por dignidade, no dia-dia da vida vivida – ao contrário, é nada mais do que uma estilização filosófica daquilo que elas o tempo todo já fazem em alguma medida.

Seria muito injusto não reconhecer que essa preocupação com o cotidiano das lutas por dignidade faz-se presente em *Teoria negativa da dignidade humana*: em certo sentido, o livro inteiro é sobre tal preocupação. Todavia, justamente por esse motivo, reconectar com mais vigor a teoria da linguagem e a filosofia moral com a teoria social faria bem à realização ulterior do seu fim.

A objeção quanto a um déficit democrático teria, assim, uma referência dupla. Por um lado, refere-se ao risco de se aderir a um modelo de justificação de direitos em que o filósofo substitui, a cada caso relevante, os próprios sujeitos concernidos. Por outro, refere-se ao fato de que, ao fazê-lo, o filósofo procede de tal maneira que se torna demasiado difícil reconhecer em seu caminho justificatório algo da prática daqueles sujeitos no cotidiano vivido em que acontecem suas lutas concretas por dignidade e direitos.

O apelo por uma reconexão entre filosofia e cotidiano – que não significa descer do céu da abstração ao solo da vida, mas mostrar que essa abstração nada mais é do que uma idealização altamente estilizada daquilo que já acontece na vida vivida – poderia trazer ainda um outro tipo de aporte, que diz respeito a um terceiro e a um quarto questionamentos.

Um dos pontos altos de *Teoria negativa da dignidade humana* é dispor-se a discutir com tendências contemporâneas que renunciam à necessidade de justificações normativas em prol do que seria a força incontestável de experiências brutas. Com maestria, Saulo de Matos recepciona em sua reflexão teórica a relevância dos relatos, das narrativas, das experiências de sofrimento. Mais do que isso, faz delas, de alguma maneira, o cerne dessa reflexão e o que fundamenta sua classificação como uma “teoria negativa” da dignidade humana. Concomitantemente, no entanto, deixa patente que essas experiências não podem ser tomadas em uma suposta pureza, mas precisam ser entendidas como experiências que só adquirem seu sentido como tal, isto é, como experiências de sofrimento e humilhação, no horizonte de uma teia de sentidos compartilhados.

Contudo, esse ponto poderia vir a ser mais bem desenvolvido em ocasiões futuras. A falta de um equivalente satisfatório para o conceito de mundo-da-vida faz-se acompanhar de uma falta de protagonismo para a categoria do reconhecimento. Não como Axel Honneth a concebeu, sobretudo em seus trabalhos tardios⁵, mas como Habermas, novamente, fez dela o

⁴ Compartilhamos essa crítica, que na verdade é outra vez mais a Robert Brandom do que a Saulo de Matos, com Pedro Pelliciari.

⁵ Ver, principalmente, Honneth, 2014.

pilar, nem sempre suficientemente explicitado, da ética discursiva em sua ligação interna com a teoria social:

A estrutura generalizada do reconhecimento mútuo de sujeitos que se enfrentam simultaneamente como indivíduos insubstituíveis e como membros de uma comunidade já só constitui o ponto de vista de uma avaliação imparcial de questões práticas, ficando esta por conta das argumentações dos próprios intervenientes. (...) A estrutura geral daquelas relações de reconhecimento (...), [é] precisamente esta estrutura que nos permite avaliar algo sob o ponto de vista moral. (Habermas 2014: 192)

(...) o sentimento do dever tem a sua base nessas relações fundamentais de reconhecimento que pressupomos desde sempre na ação comunicativa. (Habermas 2014: 263)

Experiências humanas podem ser tomadas como experiências de sofrimento e humilhação apenas na medida em que contradizem expectativas de reconhecimento com as quais inelutavelmente nos familiarizamos no processo de individualização, que não é senão a outra face do processo tipicamente humano de socialização (Habermas, 1990: 188-239). É somente a familiaridade – em regra, não refletida – com tais expectativas que nos permite dizer, em face de uma situação fática qualquer: “Algo assim não deve ser feito a seres humanos” (Steinfath *apud* Matos, 2025: 50, 71).

Se um terceiro questionamento alude, portanto, à ausência relativa do conceito de reconhecimento na argumentação desenvolvida em *Teorias negativas da dignidade humana*, a pergunta que emerge imediatamente a seguir é: de onde advêm exatamente e como operam essas expectativas que podem ser remetidas à categoria fundante do reconhecimento? Como podem anteceder as próprias experiências de sofrimento e humilhação a ponto de serem o resseguro normativo que permite – potencialmente, nunca garantidamente – sua interpretação como experiências com esse caráter?

Uma resposta a essas indagações que não recaia em nenhum tipo de ontologia humana injustificada precisa abrir espaço para uma teoria da evolução social, para um “naturalismo fraco”, no qual se reconciliam, ambos deflacionados, Darwin e Kant⁶. É o fato evolutivo da aquisição da linguagem humana, com as características gramaticais que a diferenciam, que faz com que cada espécime dessa espécie não possa não aprender o sentido profundo de expectativas normativas basilares de reconhecimento no transcurso do processo em que se torna, da primeira infância à vida adulta, um ser propriamente humano.

A inexistência de uma referência, como pano de fundo que fosse, a uma teoria da evolução social com esse perfil é, pois, o quarto questionamento que, desde uma perspectiva habermasiana externa, pode ser apresentado ao professor Saulo de Matos. Introduzir os achados de uma tal teoria da evolução social em sua teoria negativa da dignidade humana ajudaria Matos a robustecer algumas das posições por ele já sustentadas. Por exemplo, a aguçada indicação de uma contradição na crítica de Amy Allen ao progresso, crítica que depende ela mesma, no limite, de alguma versão pressuposta desse mesmo progresso.

⁶ Ver Habermas, 2003: 1-49; 2006b: 160-215.

Olhando de dentro: também de um ponto de vista interno algumas indagações permanecem

Para além desses questionamentos elaborados partindo-se de uma perspectiva externa à argumentação desenrolada por Matos, algumas indagações surgem também quando nos atemos aos elementos internos a essa argumentação. Três dessas indagações possíveis merecem destaque.

Primeiramente, embora as experiências de humilhação tenham a relevância que têm para *Teoria negativa da dignidade humana*, o livro termina sem esclarecimentos suficientes quanto ao que efetivamente seria a humilhação. A ausência relativa da categoria do reconhecimento, mencionada antes, vincula-se parcialmente a esse problema. Mas uma explicação pela via do reconhecimento, sugerida desde a teoria social habermasiana, não é a única disponível. Matos não precisa adotá-la – afinal, trata-se de um questionamento externo. Alguma explicação ulterior, porém, parece imprescindível para unir pontas soltas de seu próprio caminho explanatório. Como compreender o que é, no fim das contas, humilhação?

Isso se relaciona a um segundo ponto. A referência à humilhação e o peso que ela adquire no avançar dos argumentos é o que, em última instância, dá à proposta de Saulo de Matos o lastro para pretender-se como uma “teoria negativa”. Com essa mediação, Matos procura aproximar-se da teoria crítica da sociedade de matriz frankfurtiana, para a qual o elemento da negatividade, tomado de Hegel e de Marx, tem tido uma relevância ímpar, em suas diferentes gerações de intelectuais. Contudo, se esse é o caso, o tema mesmo da negatividade poderia receber um pouco mais de atenção.

Essa demanda ganha mais torque em face daquela escolha preferencial por Robert Brandom — “forma mais bem sucedida de compreender a justificação de direitos”. Feita essa escolha, é realmente possível permanecer ancorando-se nos “momentos do negativo”? Essa hipótese não pode ser descartada *a priori*, mas precisa ser demonstrada enfrentando um áspero caminho de objeção, constituído principalmente por quem, fincando os pés no modelo teórico-crítico de Theodor Adorno, já rejeitava até mesmo a Jürgen Habermas a herança da teoria crítica e de sua ênfase na negatividade⁷. Afinal, não nos parece ser um problema menor o fato de, em importantes instâncias da tradição filosófica, o negativo ter andado de par com a noção de totalidade, isto é, com a retomada dialética de uma positividade do todo. Neste sentido, talvez o dilema de uma teoria negativa da dignidade humana não esteja somente nos compromissos normativos que sustentam a semântica da dignidade, mas numa discussão lateral sobre a constituição de relações acríticas, afirmativas e mesmo apologéticas da realidade do social ou de formas de vida dadas.

Como quer que seja, e esta é a terceira e mais forte das indagações que nos surgem de dentro mesmo dos argumentos alinhavados por Matos, não está satisfatoriamente estabelecida a ligação entre a abordagem inferencialista de Brandom e a negatividade da “teoria negativa da dignidade humana”. É como se uma coisa ainda não afetasse diretamente a

⁷ Ver, por exemplo, Fleck, 2017.

outra, como se se tratasse de dois blocos fundamentais de uma imponente construção, que ainda carece de um eixo que os una e os mantenha solidamente ligados.

Considerações finais

Todos esses questionamentos apresentados acima, externos ou internos à tessitura distintiva de *Teoria negativa da dignidade humana*, só são possíveis pela grandeza que esse livro representa. Resultado de pesquisas que já se acumulam há alguns anos e que continuarão nos anos vindouros, a ele certamente se seguirão outros, enriquecendo o debate na filosofia do direito, na filosofia política e na filosofia social. Nossa esperança com esse texto não é outra senão a de permanecer próximos ao professor Saulo de Matos nesse caminho futuro, dialogando abertamente com ele e aprendendo com tudo o que ele tem a ensinar.

Referências

- APEL, K. 2000a. *Transformação da Filosofia I – Filosofia analítica, semiótica, hermenêutica*. São Paulo, Loyola.
- _____. 2000b. *Transformação da Filosofia II – O a priori da comunidade de comunicação*. São Paulo, Loyola.
- BLANCHOT, M. 1955. *L'Espace littéraire*. Paris, Gallimard.
- BRANDOM, R. 2002. *Tales of the mighty dead: historical essays on the metaphysics of intentionality*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- _____. 2019. *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*. Cambridge & London, The Belknap Press of Harvard University Press.
- CAVELL, S. 1998. What's the use of calling Emerson a pragmatist?. In: M. DICKSTEIN, Morris (ed.). *The revival of pragmatism: new essays on social thought, law, and culture*. Durham, Duke University Press, p. 72-80.
- FLECK, A. 2017. Afinal de contas, o que é Teoria Crítica? *Princípios – Revista de Filosofia*, 24(44):97-127.
- HABERMAS, J. 1990. *Pensamiento postmetafísico*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Taurus.
- _____. 2000. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trad. José Mardomingo. Madrid, Trotta.
- _____. 2003. *Truth and justification*. Transl. Barbara Fultner. Cambridge, The MIT Press.
- _____. 2006a. *Time of Transitions*. Transl. C. Cronin and M. Pensky. Malden, Polity Press.
- _____. 2006b. *Entre naturalismo y religión*. Trad. P. Fabra, D. Gamper, F. Martín, J. Lizaga, P. Madrigal y J. Velasco. Barcelona, Paidós.
- _____. 2010. Prelecções para uma fundamentação linguística da sociologia – Christian Gauss Lectures. In: J. HABERMAS. Obras Escolhidas. V. 1, Fundamentação linguística da sociologia. Lisboa, Edições 70, p. 29-136.
- _____. 2015. *A nova obscuridade*. Trad. Luiz Repa. São Paulo, Unesp.

- HONNETH, A. 2014. *El derecho de la libertad – Esbozo de una eticidad democrática*. Trad. G. Calderón. Madrid & Buenos Aires, Clave Intelectual & Katz.
- MATOS, S. 2025. *Teoria negativa da dignidade humana*. São Paulo, Dialética.
- PUTNAM, H. 1995. Was Wittgenstein a pragmatist? In: H. PUTNAM. *Pragmatism: an open question*. Oxford, Blackwell, p. 27-56.
- WITTGENSTEIN, L. 2009. *Philosophische Untersuchungen – Philosophical Investigations*. 4a. ed. Transl. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker e J. Schulte. Malden, Wiley-Blackwell.

Submetido: 25/10/2025

Aceito: 12/02/2025