



LA DIGNIDAD HUMANA, LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO Y LA PRECARIEDAD DE LAS RELACIONES LABORALES EN BRASIL

ARTÍCULO ORIGINAL

MORAES, Gerson Leite de¹, MENEZES, Daniel Francisco Nagao²

MORAES, Gerson Leite de. MENEZES, Daniel Francisco Nagao. **La dignidad humana, la lucha por el reconocimiento y la precariedad de las relaciones laborales en Brasil**. Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento. Año. 08, ed. 05, vol. 01, págs. 137-157. Mayo 2023. ISSN: 2448-0959, Enlace de acceso: <https://www.nucleodoconhecimento.com.br/filosofia-es/laborales-en-brasil>, DOI: 10.32749/nucleodoconhecimento.com.br/filosofia-es/laborales-en-brasil

RESUMEN

El presente trabajo pretende realizar una investigación histórica y filosófica del concepto de dignidad. El término latino *dignitas* siempre ha estado ligado a las ideas republicanas desde la Antigua Roma, pero fue en la Edad Media cuando la ciencia jurídica, muy ligada a la teología, formuló uno de los pilares de la teoría de la soberanía, a saber, el carácter perpetuo del poder político. La dignidad se emancipó entonces de su portador y se convirtió en una persona ficticia, una especie de cuerpo místico que se coloca junto al cuerpo real del magistrado. En la Modernidad, a partir de Kant, la dignidad se fundamenta en la autonomía, asumiendo la presencia de una voluntad moral legisladora, en la que cada ser humano necesita sentirse sometido a exigencias morales razonables e internamente coactivas. Desde entonces, el concepto de dignidad aparece en las Constituciones de muchos países, incluida la Constitución Federal vigente en Brasil desde 1988. A pesar de estar incorporada en la legislación nacional, la dignidad termina sufriendo retrocesos debido a la injerencia del mundo político, en este sentido, la Reforma Laboral de 2017, con sus promesas de mejorar el empleo y los ingresos en Brasil, terminó violando los principios básicos de la noción de dignidad. La Teoría Crítica y los trabajos de Axel Honneth son fundamentales para pensar la precariedad de las relaciones laborales en Brasil y la posibilidad de superación de esos obstáculos por parte de la clase obrera a través de la lucha por el reconocimiento.

Palabras clave: Dignidad Humana, Lucha por el Reconocimiento, Relaciones Laborales, Axel Honneth, Teoría Crítica.



1. EL CONCEPTO DE *DIGNITAS* Y SUS RAÍCES

Puede decirse, de entrada, que el concepto de dignidad tiene su origen ligado a la estructura jurídica, más concretamente al ámbito del derecho público. Vale la pena recordar que los romanos dividieron la Ley (*Ius*, término del que proviene Justicia) en dos frentes, a saber:

São duas as posições deste estudo; o público e o privado. Direito público é o que se volta ao estado da res Romana, privado o que se volta à utilidade de cada um dos indivíduos, enquanto tais. Pois alguns são úteis publicamente, outros particularmente. O direito público se constitui nos *sacra*, sacerdotes e magistrados. O direito privado é tripartido, coligido ou de preceitos naturais, ou civis, ou das gentes (Digesto Justiniano, 2013, pp.20-21).

Si bien la cita anterior es de un período posterior, es decir, del período medieval, en el contexto del Imperio Bizantino, se puede decir que la distinción entre derecho público y privado proviene de la época republicana en la Antigua Roma, afirmación que encaja tan bien como el concepto de dignidad. El término latino *dignitas*, indicaba la clase y autoridad que competía con los cargos públicos de la época. Por eso, era común hablar de *dignitas equestris*, *regia*, *imperatoria*. En este sentido, es muy importante e ilustrativo comprobar lo que dice el Código de Justiniano, que data de la misma época que el citado Digesto. Vale la pena recordar que el Código de Justiniano (*Codex Iustinianus*) es parte del *Corpus Iuris Civilis*. Se puede decir que esta obra es una colección de leyes promulgadas por los emperadores romanos. El estatuto más antiguo y mejor conservado del código fue promulgado por el emperador Adriano; este último por el propio Justiniano. Los compiladores de código pudieron construir su redacción a partir de trabajos anteriores como el *Codex Theodosianus* oficial y de colecciones privadas como *Codex Gregorianus* y *Codex Hermogenianus*. Debido a las reformas legales realizadas por Justiniano, la obra necesitaba ser actualizada, por lo que la segunda edición del *Codex*, que lleva su nombre, se publicó en el año 529, después del *Digesto*.

El tema de la dignidad era tan importante para el contexto de la época que el *Codex Iustinianus* dedicó un libro específico para tratar el tema. El Libro XII del *Codex* se titula *De dignitatibus*.



Ele preocupa-se com que a ordem das diferentes 'dignidades' (não só das tradicionais, dos senadores e dos cônsules, mas também do prefeito do pretório, do preposto do sagrado cubículo, dos guardiões das armas públicas, dos decanos, dos epideméticos, dos metates e dos outros graus da burocracia bizantina) seja respeitada nos mínimos detalhes e com que o acesso aos cargos (a porta dignitatis) seja proibido para aqueles cuja vida não corresponda à classe alcançada (quando, por exemplo, foram objeto de uma nota de censura ou de infâmia). (Agamben, 2008, p.73)

En la secuencia histórica, sin duda, el tema de la dignidad fue objeto de muchas preocupaciones por parte de juristas y canonistas en la Edad Media, convirtiéndose así en un objeto que mereció la atención de varias áreas del saber. Es importante reconocer aquí que el nacimiento del Derecho Medieval es objeto de disputas entre “romanistas” y “germanistas”. Los primeros están convencidos de que el sistema institucional legado por Roma nunca desapareció por completo en la Edad Media, aunque el segundo, durante buena parte de sus diez siglos, estuvo marcado típicamente por la oralidad. Los documentos escritos en la época medieval son verdaderos islotes perdidos en el océano de la oralidad, en el contexto del modo de producción feudal, lo que importaba era el gesto, el ritual, el símbolo. En palabras de Jacques Le Goff, “el feudalismo era el mundo del gesto, no de la escritura” (2005, p. 85). Aun así, grandes pensadores de la Ilustración, profundamente ligados a la idea del Código Civil, defendieron el concepto de herencia romana que sería la base de la organización del Derecho.

Los germanistas, estudiosos de la escuela de derecho, generalmente asociados con Friedrich Karl von Savigny (1779-1861), en Alemania,

[...] acreditavam ver nas leis da Alta Idade Média uma manifestação brilhante, viva, dos costumes e das comunidades bárbaras, muito distante, por consequência, da legislação e das pesadas construções romanas (muitas das quais lhes recordavam, sem dúvida, A Revolução Francesa...), ou, se se preferir, o produto mais puro, mais recente, de um 'espírito do povo' (*Volkgeist*) inventivo e mesmo poético, simples e eficaz. É também 'esse espírito do povo' que eles viram em seguida nas cartas de liberdade e nas coleções dos costumes dos séculos XII-XV (Chiffolleau, 2006, p.335).



Independientemente de adoptar una u otra línea en la interpretación del derecho medieval, es importante reconocer que el concepto de dignidad emerge y permea el ordenamiento jurídico. También es necesario reconocer que el sistema normativo medieval sólo logró su éxito en estrecha relación con el sistema político y teológico de la época.

Do ideal de conciliação entre o direito comum (*ius comune*), ele próprio frequentemente originário do encontro entre direito romano e direito canônico, e o direito próprio (*ius proprium*), isto é, o direito consuetudinário de cada região, que só pode ser feito sob a autoridade de um verdadeiro soberano, emerge todo o sistema normativo do fim da Idade Média e início da época moderna (Chiffolleau, 2006, p.347).

Ernst Kantorowicz (1895-1963), en su ya clásico libro “Los dos cuerpos del rey: un estudio sobre la teología política medieval”, muestra cómo esta evolución de la ciencia jurídica en el contexto medieval acabó asociándose a la teología y construyendo una de los pilares de la teoría de la soberanía, en la que el poder político adquiere un carácter perpetuo.

O princípio dos juristas da era Tudor, entretanto, definitivamente se agarrava à linguagem paulina e seu desenvolvimento ulterior: a passagem do *corpus Christi* paulino para o *corpus ecclesiae mysticum* medieval, e daí para o *corpus reipublicae mysticum* que era igualado ao *corpus morale et politicum* da república, até que, finalmente (ainda que confundido pela noção de *Dignitas*), surgiu o slogan dizendo que todo abade era um ‘corpo místico’ ou um ‘corpo político’ e que, conseqüentemente, o rei também era, ou tinha, um corpo político que ‘nunca morria’. Não obstante, portanto, certas similaridades com conceitos pagãos desvinculados, os DOIS CORPOS DO REI constituem uma ramificação do pensamento teológico cristão e, conseqüentemente, permanece como marco da teologia política cristã (Kantorowicz, 1998, pp.305-306).

Giorgio Agamben, comentando el libro de Kantorowicz, dice lo siguiente:

A dignidade emancipa-se do seu portador e converte-se em pessoa fictícia, uma espécie de corpo místico que se põe junto do corpo real do magistrado ou do imperador, da mesma forma como em Cristo a pessoa divina duplica seu corpo humano. Tal emancipação culmina no princípio, reiterado inúmeras vezes pelos juristas medievais, segundo o qual ‘a dignidade nunca



morre' (*dignitas non moritur; Le roi ne meurt jamais*) (2008, p.73).

La dignidad como persona ficticia nace de una tradición política, ya que los reyes en la Edad Moderna fueron capaces, mediante leyes, de asegurar la existencia de su nacimiento. Varias sentencias de jueces ingleses así lo demuestran.

E a causa disso é que o *Rei é um Corpo político*, e quando uma lei diz 'o rei', ou diz 'nós', isso é sempre dito na pessoa dele como Rei, e *em sua Dignidade real* e, dessa forma, *inclui todos aqueles que desfrutam de sua função*. [...] *E Rei é um nome de continuidade, que sempre perdurará* como a cabeça e o governante do povo, como supõe a Lei [...], e *nisto o Rei nunca morre*. [...] porque, com ela, ele transmite o reino a outro e deixa que outro desfrute das funções, de sorte que a *Dignidade sempre continue* (Kantorowicz, 1998, pp. 246-247).

Si, por un lado, los juristas podían garantizar mediante leyes la perpetuación de la dignidad en el campo político, por otro lado, los canonistas ofrecían subvenciones que la avalaban en el campo teológico.

Paralelamente a dos juristas, desenvolve-se a obra dos canonistas. Eles constroem uma teoria correspondente às várias 'dignidades' eclesiásticas, que culmina nos tratados *De dignitate sacerdotum*, usados pelos celebrantes. Neste caso, por um lado, a condição do sacerdote – enquanto seu corpo durante a missa se torna o lugar da encarnação de Cristo – é elevada acima daquela dos anjos; por outro, insiste-se na ética da dignidade, ou melhor, na necessidade de que o sacerdote mantenha uma conduta à altura de sua excelsa condição (que se abstenha, portanto, da *mala vita* e que, por exemplo, não toque no corpo de Cristo depois de ter tocado as partes pudendas femininas). E assim como a dignidade pública sobrevive à morte na forma de uma imagem, também a santidade sacerdotal sobrevive por meio da relíquia ('dignidade' é o nome que, sobretudo na área francesa, indica as relíquias do corpo santo) (Agamben, 2008, p.74).

La unión de los campos político y teológico acaba creando lo que se puede llamar teología política y el concepto de dignidad juega un papel fundamental en la articulación de estos dos ámbitos. Si, por un lado, la dignidad como persona ficticia surge de una larga tradición en Occidente, hay que reconocer que sufrió



transformaciones a partir del siglo XVIII, y en este sentido la obra de Immanuel Kant ejerce una poderosa influencia.

Gracias a la construcción del concepto de dignidad recién mencionado, en las sociedades europeas aristocráticas y socialmente estratificadas, se podía decir que la dignidad podía ser reconocida habitualmente a los individuos en virtud de la función pública que ocupaban, por lo que se podía hablar de dignidad de profesión venerable, en la dignidad de la nobleza y de los cargos nobiliarios o eclesiásticos. Kant rompe con esta idea cuando sostiene que todo ser humano está dotado de dignidad (*Würde*), simplemente porque tiene una naturaleza racional. Es bueno recalcar que no fue el único ni el primero en proponer esta idea, pero la colocó en el centro de su teoría política y moral.

Kant utiliza varias fuentes para construir su concepto de dignidad, entre ellas se puede ver la influencia del estoicismo, el pensamiento cristiano y la obra de Jean Jacques Rousseau.

Segundo um tema habitual entre os estoicos, por exemplo, é preciso atribuir um valor supremo à formação e ao uso da capacidade racional, permitindo o seu domínio e a superação das avaliações parciais e míopes suscitadas por nossas inclinações naturais e pela opinião do outro. Esses ideais de 'vontade' e de comportamento estão, segundo os ensinamentos dos estoicos, ao alcance de toda pessoa racional, quaisquer que sejam seu *status* social, seus talentos individuais e sua riqueza material (cf. a diferença que os estoicos estabeleciam entre os *axían échonta*- o que tem valor – e os *agatá* – bens -, traduzido por Sêneca como diferença entre o prêmio/*pretium* e a dignidade/*dignitas*. Em consequência disso, independentemente dos fatores externos, o homem pode e deve sempre, por meio de uma disciplina racional, levar uma vida impregnada de racionalidade e de autodomínio, uma vida digna de sua situação de ser humano vivendo em um universo que é bom, afinal, e no qual é inconveniente que ele se preocupe excessivamente com as perdas e ganhos, os sofrimentos e prazeres pessoais. É preciso atribuir um valor primordial não ao que diferencia os indivíduos, mas ao que lhes é comum: a possibilidade de fazer uso da razão nos julgamentos e comportamentos que dependem deles (o que não é o caso dos fatores externos). A dignidade é aqui um ideal, e não um dado, mas é um ideal que supera as distinções sociais convencionais (Hill, 2013, p.291).



En el cristianismo, quizás la expresión más concreta del valor y la dignidad del ser humano se encuentra en Santo Tomás de Aquino. Tomás de Aquino trabaja con la idea de que Dios otorga a los humanos la razón que les permite comprender y seguir las leyes naturales universales, hecho que los diferencia de todo el resto de la obra creada, otorgando a los hombres un *status*, por ejemplo, superior a los animales. El ser humano, aunque corrompido por el pecado, sigue siendo amado por Dios gratuitamente y la consecuencia moral de ello se manifiesta en el principio de que todo ser humano necesita amar y respetar a los demás seres humanos como criaturas racionales, independientemente de su *status* social y logros. Se percibe claramente que la posición de Kant está profundamente relacionada con la posición cristiana, pero lo que lo diferencia es el hecho de que basa sus ideas en la dignidad huyendo de presupuestos teológicos.

Otra fuente muy importante para Kant fue la obra de Rousseau.

Kant foi igualmente influenciado pelas críticas de Rousseau, que denuncia o caráter superficial das distinções sociais em comparação com a 'bondade' natural do homem, assim como pela célebre distinção que Rousseau estabelece entre as 'vontades privadas' e a 'vontade geral'. O que Kant acha intrinsecamente bom na natureza humana não é, todavia, o sentimento pré-social ('não corrompido'), mas a capacidade racional que temos de impor a nós mesmos uma obrigação moral. Em sua opinião, quando os seres humanos adquirem uma maturidade suficiente para ser considerados agentes morais, são dotados de uma disposição profunda e inevitável para reconhecer a autoridade da lei moral. Expressa de maneira metafórica, essa disposição é a sublime 'vontade legisladora' da razão prática, cujos 'mandamentos' não são percebidos como sendo impostos por uma fonte 'estrangeira', mas como emanado de si mesmo (e de outras vontades racionais), em consideração a si mesmo e ao outro. Assim como a 'vontade geral' de Rousseau no domínio político, essa 'vontade legisladora' no domínio moral tem relação com o bem comum, e não simplesmente com os interesses particulares do agente. Quando uma pessoa fraca e imoral desobedece às exigências dessa vontade legisladora, sua vontade particular (*Willkür*) de satisfazer um desejo passageiro entra em conflito com sua vontade legisladora invariável (*Wille*), que exige um comportamento moral. É assim que uma má ação intencional reflete sempre um conflito interno à vontade e até mesmo uma ausência do verdadeiro respeito de si, o que se manifesta



naturalmente por sentimientos de remorso e de insatisfação diante de si mesmo (Hill, 2013, p.291).

Como Kant necesitaba fundar su concepto de dignidad lejos del ámbito teológico, trató de dejar claro que la dignidad se basa en la autonomía. La dignidad presupone la presencia de una voluntad moral legisladora, o como diríamos hoy en día, una conciencia, donde cada ser humano se sienta sometido a exigencias morales razonables e internamente coactivas. Este valor moral particular, que podríamos llamar dignidad, debe ser atribuido a todos los agentes morales, incluidos aquellos que con sus acciones se hacen indignos. En sus “Fundamentos de la metafísica de la moral”, se encuentra la formulación del imperativo categórico que mejor expresa esta relación, a saber, “obra de tal manera que trates a la humanidad, tanto en tu propia persona como en la persona de cualquier otro”, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio.

La dignidad entonces para Kant es una especie de valor invariable atribuido a las personas, también se puede decir que la dignidad tiene un valor incondicional e incomparable, esto equivale a decir que la dignidad de una persona es independiente de su estatus social, su popularidad o su utilidad para los demás.

Em sua *Metafísica dos costumes*, e enquanto aborda sistematicamente diversas questões políticas e morais, Kant atribui um papel determinante à noção de dignidade humana, ou de humanidade, como um fim em si. Por exemplo, embora afirme que uma pessoa pode perder seu status cívico (ou sua ‘dignidade’ *de cidadão*) se cometer delitos graves, Kant insiste que essa pessoa não se pode ver privada de todo o respeito enquanto ser humano. Kant acrescenta que, ao praticar a mentira, o alcoolismo e diversos delitos pessoais, a pessoa age de uma maneira que não convém à sua dignidade de ser humano e, zombando dos outros como se fossem seres que nada valem, ela ofende a dignidade do outro (Hill, 2013, p.292).

Este recorrido histórico y filosófico del concepto de dignidad permite que la legislación moderna del derecho internacional, especialmente después del final de la Segunda Guerra Mundial, aborde la dignidad como un valor profundamente asociado a los derechos humanos.



La dignidad del ser humano debe ser salvaguardada independientemente de su posición en la sociedad o utilidad, y es en ese espíritu que aparece en la Constitución de la República Federativa de Brasil de 1988.

Puede afirmarse sin rodeos que toda ética de los derechos humanos emana directamente del principio de la dignidad de la persona humana. La Constitución de la República Federativa de Brasil, en su artículo 1, inciso III, registra la expresión “dignidad de la persona humana”. El texto es el siguiente: “La República Federativa de Brasil, formada por la unión indisoluble de los Estados y Municipios y el Distrito Federal, constituye un Estado Democrático de Derecho y tiene como fundamentos: la dignidad de la persona humana” (Constitución de la República Federativa de Brasil, 2012). Este metaprincipio constitucional es la base positiva y racional que acoge toda discusión y construcción normativa de los derechos fundamentales en Brasil.

Dessa forma, o respeito à dignidade da pessoa humana é o primeiro motor de uma cultura constitucional republicana que tem no primado dos direitos fundamentais a orientação de seu modo de proceder à interpretação constitucional, de onde deriva toda a aplicação do direito pátrio. Isso pressupõe o entendimento de que a condição humana deve ser amplamente reconhecida e amparada, e esse escudo social da constituição é de determinante valor para o induzimento social ao respeito à dignidade que os direitos fundamentais procuram contornar (direito à vida, direito de ir e vir, direito à livre consciência, direito à educação, direito ao trabalho, direito à participação política, direito de se expressar etc.) (Bittar, 2016, pp.74-75).

Realizado este inventario histórico y filosófico del concepto de dignidad, el objetivo de este trabajo, a partir de ahora, es pensar la precariedad de las relaciones laborales en Brasil a partir de algunos extractos epistemológicos de la llamada Teoría Crítica. Para ello, se sacarán a la luz las ideas de Axel Honneth, en especial las vinculadas al ideal del reconocimiento, que servirán de apoyo para pensar la situación de las relaciones laborales en el país. La reforma laboral de 2017 fue un cambio significativo en la Consolidación de las Leyes del Trabajo (CLT)[3] instrumentada por la ley n. 13.467 de 2017. Poco después del juicio político de 2016, el expresidente de la República, Michel Temer, propuso un proyecto de ley que comenzó a ser discutido en la Cámara de Diputados a finales de ese año, siendo aprobado en ambas cámaras legislativas



brasileñas en el año siguiente. La ley fue sancionada el 13 de julio y entró en vigor el 11 de noviembre de 2017. Entre otros cambios, la reforma instituyó el trabajo intermitente en Brasil y el fin de las cuotas sindicales obligatorias.

El objetivo de la reflexión que ahora se presenta se estructura en dos momentos, el primero de los cuales pretende exponer el pensamiento de Axel Honneth en el contexto de la Teoría Crítica, para ello, algunos comentaristas y principalmente el pensamiento del propio autor, ganarán protagonismo. En un segundo momento, habrá necesidad de poner en diálogo el concepto de lucha por el reconocimiento, destacando principalmente la noción de dignidad humana y relaciones laborales en Brasil, después de la referida reforma de 2017.

2. AXEL HONNETH Y LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

La Teoría Crítica, en la definición clásica dada por Horkheimer, presentada en Teoría Tradicional y Teoría Crítica, aún en la década de 1930, debe ser teórico-explicativa, pues necesita poder describir las relaciones causales que permiten explicar/comprender las relaciones que involucran los hechos y procesos sociales, pero también necesita ser crítico-normativo, desde la perspectiva del deber ser, ya que éste está potencialmente incrustado en la realidad social.

La Teoría Tradicional tuvo su avance ligado a las ciencias naturales, como las matemáticas y la física.

Horkheimer explica que o conceito tradicional de teoria foi definido, de um modo geral, como uma sinopse de proposições ligadas entre si, das quais pode deduzir as demais teorias e cuja validade consiste na sua correspondência com os fatos e em leis de causa e efeito. Se, ao aplicar tais leis em experimentos particulares houver discrepância, deve-se saber que há algo errado com a teoria ou com a experiência. Caso contrário, se ocorrer o fenômeno esperado, a teoria é confirmada. O método dedutivo é o que prevalece na matemática e acaba estendido para todas as ciências, inclusive as ciências humanas, não sem distinção (Carnaúba, 2010, pp.196-197).

La Teoría Crítica, por su parte, nace rompiendo con tales paradigmas, pues se propone reforzar la mediación entre teoría y praxis. Tiene como finalidad realizar un



diagnóstico crítico de la época, se propone realizar un diagnóstico del tiempo presente, el cual siendo cambiante requiere de una constante renovación entre el campo teórico y el campo práctico, esto quiere decir que la realidad social, política y económica Las exigencias de cada época demandarán del teórico crítico nuevas respuestas a los desafíos de ese momento específico. La Teoría Crítica también trata de crear una orientación para la emancipación de los seres humanos, además de proponer un comportamiento crítico frente a los desafíos que se presentan en el contexto histórico.

Los nuevos interrogantes que plantean los debates actuales en filosofía política normativa, especialmente aquellos que apuntan a la búsqueda de una sociedad más justa en el contexto de las luchas contemporáneas, en la estela del reconocimiento social y jurídico de determinadas identidades y formas culturales de vida, se presentan como grandes oportunidades para que la Teoría Crítica continúe su marcha de reflexiones y actualizaciones frente a las nuevas exigencias de cada época.

Sin duda, el pensamiento de Axel Honneth cumple muy bien este propósito. Su crítica a la teoría de Habermas es un punto de gran importancia en los debates epistemológicos de la Teoría Crítica, pues lo lleva a formular su propia concepción de la Teoría Crítica, cuyos presupuestos teórico-explicativos, así como los crítico-normativos, están anclados en el proceso social de construcción intersubjetiva de la identidad personal (en este caso, personal y colectiva).

Honneth entiende que Habermas construyó su teoría mostrando avances significativos en relación con Horkheimer y Adorno, ya que logró ofrecer subsidios para superar el “déficit normativo” que está presente en los pioneros de la Teoría Crítica, sin embargo, aún quedaba otro tipo de déficit, a saber, el “déficit sociológico” de la Teoría Crítica. Es fundamental pensar los fundamentos normativos de la crítica a partir de las dinámicas sociales, especialmente aquellas que captan las experiencias de injusticia y consecuentemente los conflictos derivados de tales experiencias.

A ocorrência emancipatória na qual Habermas ancora criticamente a perspectiva normativa de sua Teoria Crítica absolutamente não se assenta nas experiências morais dos



sujeitos participantes enquanto tal, pois estes experimentam um dano àquilo que nós podemos observar como suas expectativas morais, como seu “*moral point of view*”, não como estreitamento de normas de fala intuitivamente dominadas, mas como ferimento de demandas por identidade levantadas durante a socialização (Honneth, 2018, p.30).

Para Honneth, la distinción que hace Habermas entre “sistema” y “mundo de vida” es ambigua, pues oscila entre una distinción meramente analítica y una distinción real entre esferas sociales de acción. Es como si Habermas, al aceptar el desacoplamiento entre sistema y mundo de vida, hubiera hecho demasiadas concesiones a la teoría de sistemas, lo que le habría conducido a la incapacidad de pensar los sistemas mismos y su lógica instrumental como resultado de conflictos sociales. Este punto débil de la teoría habermasiana permitió a Honneth concluir que los fenómenos sociales y el proceso de racionalización del mundo de la vida aparecen en tal teoría como algo que “ocurre a espaldas de los sujetos participantes; su curso no se lleva a cabo por intenciones individuales, ni se da claramente a la conciencia de un solo individuo” (Honneth, 2018, p. 30).

La Teoría Crítica necesita tener un compromiso real con las experiencias de injusticia social de los sujetos encarnados, en la perspectiva de Honneth, y es justamente ahí donde la teoría habermasiana necesita ser mejorada, porque en ella parece haberse dejado de lado la dimensión del conflicto. En Honneth, la base de la interacción social es el conflicto y la gramática moral de este conflicto es la lucha por el reconocimiento.

Fosse o paradigma da comunicação expandido dessa maneira para além do quadro teórico-linguístico, vem à vista, no mais, em que medida cada lesão dos pressupostos normativos da interação deve se assentar diretamente nos sentimentos morais dos participantes: uma vez que a experiência do reconhecimento representa uma condição na qual se pendura o desenvolvimento da identidade humana como um todo, à sua denegação, isto é, ao desrespeito, acompanha necessariamente a sensação de uma ameaçadora perda da personalidade. Diferentemente de Habermas, existe aqui uma forte conexão entre os ferimentos que são infligidos à imputação normativa da interação social e as experiências morais pelas quais os sujeitos passam em suas comunicações cotidianas: fossem feridas aquelas condições, quando a uma pessoa é negado o merecido reconhecimento, a isso então a concernida reage, em geral, com sentimentos morais que acompanham a experiência do desrespeito, isto é,



vergonha, raiva e indignação. Dessa forma, finalmente, um paradigma comunicativo que é formado não teórico-linguisticamente, mas com relação a uma teoria do reconhecimento também pode fechar o espaço que Habermas deixara em aberto em seu desenvolvimento do programa horkheimeriano, pois aquelas sensações de injustiça que acompanham formas estruturais do desrespeito representam um fato pré-científico ao qual uma crítica das relações de reconhecimento pode socialmente referir sua própria perspectiva teórica (Honneth, 2018, pp.32-33).

En la perspectiva de Honneth, la Teoría Crítica podría hacer un mejor diagnóstico de la realidad en la que estamos insertos, si en lugar de centrarse en la tensión entre el sistema y el mundo de la vida, mirara las causas responsables de las violaciones de las condiciones de reconocimiento. “Honneth reemplaza la reconstrucción habermasiana de la estructura normativa de la acción comunicativa por la reconstrucción de la experiencia de la injusticia” (Bressiani, 2020, p. 26).

Este desplazamiento, que pretende ver a las personas victimizadas por la injusticia en el mundo real, tratando de darles una oportunidad y una voz, termina por conducir a aspectos morales que no están necesariamente en la órbita de las clases altas o en el horizonte de una élite intelectual que aparentemente despreciaba la lógica de los conflictos sociales.

Honneth defende então que há uma grande diferença entre as ideias básicas de justiça formuladas e defendidas pela vanguarda política e por especialistas da cultura burguesa, por um lado, e a moralidade social das classes dominadas, que possui um caráter fortemente fragmentado, por outro. Enquanto as classes mais altas conseguem articular suas demandas em um sistema coerente de valores e crenças, conferindo a ele uma aparência de universalidade e desconexão com experiências específicas, as classes mais baixas costumam fazer demandas menos sistemáticas, mais próximas das experiências negativas e específicas de injustiça que estão em sua origem. Para Honneth, mesmo que não sejam articuladas em uma concepção positiva de justiça, essas demandas expressam a consciência da injustiça das classes dominadas, que está ancorada em padrões morais complexos e possui potenciais de transformação social. Estes, porém, ainda não teriam sido sistematizados (Bressiani, 2020, p.26).

La tesis de grado de Axel Honneth fue finalmente publicada con el título: "*Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*", en este trabajo, el autor



intenta “desarrollar los fundamentos de una teoría social normativa basada en el modelo conceptual hegeliano de una 'lucha por el reconocimiento” (Honneth, 2009, p. 23).

Axel Honneth presenta una teoría crítica de la sociedad, que pretende ser tanto teórico-explicativa como crítico-normativa.

La perspectiva explicativa pretende presentar la gramática de los conflictos y la lógica de los cambios sociales, mientras que la perspectiva normativa busca brindar un patrón que sea capaz de identificar patologías sociales y evaluar los movimientos sociales en cada período histórico. El patrón crítico-normativo lo hace explícito Honneth cuando dice que:

[...] é preciso clarificar primeiramente o status metodológico que reivindica uma teoria normativa que deve descrever o ponto final hipotético de uma ampliação das relações de reconhecimento: parece-me correto falar aqui de uma concepção formal de vida boa ou, mais precisamente, de eticidade (Honneth, 2009, pp.269-270)

Apoyándose en el joven Hegel, especialmente en los escritos de la época de Frankfurt y Jena (*“Maneiras científicas de tratar o direito natural”*; *“Sistema de eticidade”*; *“Realphilosophie”*), todos ellos anteriores a la “Fenomenología del espíritu”, “con cuyo término termina Hegel su actividad como escritor de Jena, el modelo conceptual de una 'lucha por el reconocimiento' pierde ya su notable significado teórico” (Honneth, 2009, p. 30), Honneth destaca que los individuos sólo pueden construir sus identidades personales cuando son reconocidos intersubjetivamente. En el contexto de una comunidad, el reconocimiento es un factor esencial para que el individuo tenga una relación positiva consigo mismo, cuando dicho reconocimiento no se da, se da una lucha por el reconocimiento en la que los individuos buscan establecer o crear condiciones de reconocimiento recíproco. En este sentido, es posible decir que Honneth, inspirado en Hegel, afirma que las luchas sociales tienen una gramática moral, ya que existe un trasfondo moral que motiva las luchas por el reconocimiento. “La reconstrucción sistemática de las líneas argumentativas de Hegel, [...] lleva a



distinguir tres formas de reconocimiento, que contienen en sí mismas el respectivo potencial para una motivación de los conflictos". (Honneth, 2009, p. 23).

Las tres dimensiones del reconocimiento son: "amor/amistad"; "relaciones jurídicas"; "solidaridad social". La primera esfera, de "amor/amistad", es más emocional, es la que le permite al individuo desarrollar confianza en sí mismo, algo fundamental para sus proyectos de autorrealización. En la segunda dimensión se asocian las "relaciones jurídicas", las cuales se vinculan con el campo del derecho, esta esfera jurídico-moral garantiza los derechos que permiten al individuo ser reconocido como autónomo y moralmente responsable de sus actos, lo que posibilita el desarrollo de derechos sentimientos de autoestima. El tercer ámbito o dimensión es el de la "solidaridad social", que está ligada a una comunidad que cultiva sus valores morales, porque además de desarrollar la confianza en sí mismo y el sentimiento de respeto por sí mismo, el individuo necesita también que sus proyectos de la realización puede ser objeto de respeto solidario en el contexto interno de una comunidad de valores.

A pesar de reconocer el valor de la tesis hegeliana, Honneth entiende que necesita ser actualizada porque aún está inserta en un contexto metafísico.

[...] sua reflexão permanece ligada à pressuposição da tradição metafísica, visto que não considera a relação intersubjetiva como um curso empírico no interior do mundo social, mas a estiliza num processo de formação entre inteligências singulares. (Honneth, 2009, p. 120)

Para que los patrones hegelianos de reconocimiento sean efectivos en el contexto del análisis social, Honneth recurre a la psicología social de George Herbert Mead (1863-1931), considerando "que sus escritos permiten traducir la teoría hegeliana de la intersubjetividad a un lenguaje teórico posmetafísico". (Honneth, 2009, p. 123)

Mejorando la teoría hegeliana con los estudios de Mead, Honneth busca mostrar que los individuos desarrollan, en cada forma de reconocimiento, una relación positiva consigo mismos. En la dimensión del reconocimiento basado en el amor/amistad florece la confianza en uno mismo, en la dimensión legal florece el respeto por uno mismo, en la dimensión de la solidaridad social emerge la autoestima. Cuando estas



condiciones son incumplidas o vulneradas, se produce un irrespeto social que desemboca en luchas sociales y conflictos políticos. Dice lo siguiente: “las tres formas de reconocimiento corresponden a tres tipos de falta de respeto, cuya experiencia puede influir en el surgimiento de conflictos sociales como motivo de acción”. (Honneth, 2009, p. 24)

Por cada forma de reconocimiento hay una forma de falta de respeto. La primera forma de falta de respeto que hiere la dimensión del reconocimiento basado en el amor y la amistad es la violencia física y psicológica.

Os maus-tratos físicos de um sujeito representam um tipo de desrespeito que fere duradouramente a confiança, aprendida através do amor, na capacidade de coordenação autônoma do próprio corpo; daí a consequência ser também, com efeito, uma perda da confiança em si e no mundo, que se estende até as camadas corporais do relacionamento prático com outros sujeitos, emparelhada com uma espécie de vergonha social. (Honneth, 2009, p.215)

La segunda forma de irrespeto se manifiesta en la privación de derechos y la exclusión social, que afecta a los individuos como miembros de una comunidad político-jurídica.

[...] temos de procurar a segunda forma naquelas experiências de rebaixamento que afetam seu autorrespeito moral: isso se refere aos modos de desrespeito pessoal, infligidos a um sujeito pelo fato de ele permanecer estruturalmente excluído da posse de determinados direitos no interior de uma sociedade. (Honneth, 2009, p.216)

En una comunidad de valores morales, en la que la solidaridad social es una forma de reconocimiento, la falta de respeto se manifiesta en la depreciación de los modos de vida individuales o colectivos.

A ‘honra’, a ‘dignidade’ ou, falando em termos modernos, o ‘status’ de uma pessoa, refere-se, como havíamos visto, à medida de estima social que é concedida à sua maneira de autorrealização no horizonte da tradição cultural; se agora essa hierarquia social de valores se constitui de modo que ela degrada algumas formas de vida ou modos de crença, considerando-as de menor valor ou deficientes, ela tira dos sujeitos atingidos toda a possibilidade de atribuir um valor social às suas próprias capacidades. A degradação valorativa de determinados padrões de autorrealização tem para seus



portadores a consequência de eles não poderem se referir à condução de sua vida como a algo que caberia um significado positivo no interior de uma coletividade; por isso, para o indivíduo, vai de par com a experiência de uma tal desvalorização social, de maneira típica, uma perda de autoestima pessoal, ou seja, uma perda de possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características. (Honneth, 2009, pp. 217-218)

A pesar de haber mapeado la gramática de los conflictos morales, Honneth entiende que no todas las esferas de reconocimiento contienen, en general, el tipo de tensión moral que puede desencadenar conflictos o querellas sociales, ya que una lucha sólo puede caracterizarse como social en cuanto a sus objetivos son de orden general, más allá de las intenciones individuales. Dejando de lado la forma de reconocimiento del amor/amistad, Honneth dice que:

[...] as formas de reconhecimento do direito e da estima social já representam um quadro moral de conflitos sociais, porque dependem de critérios socialmente generalizados, segundo o seu modo funcional inteiro; à luz de normas como as que constituem o princípio da imputabilidade moral ou as representações axiológicas sociais, as experiências pessoais de desrespeito podem ser interpretadas e apresentadas como algo capaz de afetar potencialmente também outros sujeitos. (Honneth, 2009, p.256)

Como se puede ver, es en la relación jurídica y en la comunidad de valores morales que los fines individuales están abiertos a las universalizaciones sociales. Es de destacar que los conflictos sociales surgen de experiencias morales que resultan de la violación de las formas de reconocimiento. En los últimos tiempos, en Brasil, no solo en ello, sino que nuestro foco estará en nuestro país, se ha irrespetado a la clase obrera tanto en el aspecto legal como en la comunidad de valores morales, en un proceso que se viene gestando desde 2016 /2017, con la ya mencionada reforma laboral. La precariedad del trabajo en Brasil afecta la dignidad del trabajador, impidiendo que sea reconocido como alguien que tiene valor.



3. LA PRECARIEDAD DEL TRABAJO EN BRASIL Y LA NECESIDAD DE APRECIAR LA DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA

El 11 de noviembre de 2022, la reforma laboral cumplió cinco años de vigencia, y contrario a lo dicho al momento de su implementación, no hubo crecimiento de empleos en el país. Según datos del IBGE[4] (Instituto Brasileño de Geografía y Estadística), el desempleo ahora es mayor. En términos de comparación, parece que en el trimestre que terminó en julio de 2021, la tasa de desempleo fue de 13,7%. Esta cifra es casi dos puntos porcentuales superior al 11,8% registrado en el último trimestre de 2017, año en que entró en vigor la reforma laboral. En el período en cuestión, el total de desempleados pasó de 12,3 millones a 14,1 millones. En el momento de la campaña por la aprobación de la reforma, de manera jactanciosa e irresponsable, el gobierno incluso habló de crear dos millones de empleos en dos años, y seis millones en diez años.

Para darle una idea, en 2010 y 2011 se crearon 2.543.177 y 1.944.560 puestos de trabajo respectivamente en Brasil, las cifras de hoy, después de la reforma laboral, están muy por debajo de eso. En 2018 se crearon 529.554 puestos de trabajo y al año siguiente 644.079 y en 2020 el saldo fue negativo situándose en -558.597 puestos de trabajo cerrados. Estos datos son del Ministerio de Economía. Con la reforma laboral lo que se observa en la práctica es un proceso de precariedad de los empleos formales y un aumento del número de trabajadores informales.

La reforma laboral también creó el tipo de trabajo intermitente, que es la prestación de servicios en períodos alternos, en los que el trabajador es remunerado proporcionalmente, sólo por el período trabajado. El despido por convenio fue otra de las novedades que trajo consigo la reforma laboral. En esta modalidad, el trabajador que solicite dejar la empresa podrá negociar con el patrón el derecho a recibir la mitad de la multa del 40% sobre el saldo del Fondo de Indemnización por Cesantía (FGTS)[5] y la mitad del preaviso. El empleado también podrá transferir hasta el 80% del monto depositado en la cuenta del FGTS. No obstante, quienes opten por esta modalidad no tendrán derecho al seguro de desempleo.



Además de todos estos cambios, aún existe una burocratización en la búsqueda de derechos por parte de los trabajadores, quienes, al ir a juicio contra el empleador, corren el riesgo de tener que pagar los honorarios del abogado de la parte vencedora, en caso de derrota. También hubo un intento de desmovilizar a los trabajadores socavando las fuentes de financiación de los sindicatos. Vale recordar que antes de la reforma, el pago de las cotizaciones de los trabajadores a los sindicatos era obligatorio y descontado de la nómina. El monto equivalía a un jornal y se utilizaba para mantener el sindicato de categoría. Con la nueva ley, el pago de las cuotas sindicales ya no es obligatorio. La empresa solo puede hacer el descuento con el permiso del empleado. Como resultado, los ingresos sindicales (de centrales, confederaciones, federaciones y sindicatos) cayeron significativamente, afectando la representación de los trabajadores e interfiriendo decisivamente en la lucha por mejores condiciones laborales para la clase trabajadora.

Este es el escenario del trabajo precario en Brasil. En este contexto, la lucha por el reconocimiento es algo de suma importancia y está directamente ligada al concepto de dignidad.

Es importante recapitular que para Honneth, la segunda forma de irrespeto se manifiesta en la privación de derechos y la exclusión social, afectando a los individuos como miembros de una comunidad político-jurídica. La reforma laboral vigente en Brasil desde 2017, pasó por la burocracia estatal, contó con un amplio apoyo de sectores conservadores y empresariales y fue vendida por sectores mediáticos como la solución a la crisis del empleo en el país, consiguiendo incluso el apoyo de algunos sectores laborales, pero en la práctica, para el trabajador común, se materializó como una experiencia de envilecimiento que afecta su autoestima moral, dado que muchos trabajadores quedaron excluidos de la posesión de derechos laborales conquistados con mucha lucha durante muchos años. Una vez más, lo que se vio fue una agenda neoliberal implementada con la connivencia de los poderosos y afectando directamente a la clase trabajadora.

Entre los muchos cambios que pone en marcha la reforma, quizás el peor de todos sea el desmantelamiento de las posibilidades de organizar a la clase obrera en



sindicatos, pues esto nos lleva directamente a la tercera forma de irrespeto señalada por Axel Honneth, aquella en la que comunidad de valores morales, se deja de lado la solidaridad social, resultando en una verdadera depreciación de los modos de vida individuales y colectivos. Al promover el dismantelamiento de las organizaciones sindicales, la reforma sacó a la luz una situación perversa para la clase trabajadora, ya que los trabajadores no pueden ver a los demás trabajadores como seres iguales. La degradación valorativa de los patrones de autorrealización resulta en la muerte de un sueño colectivo, haciendo sentir al individuo atomizado la experiencia de la desvalorización social, perdiendo la autoestima personal y la posibilidad de comprenderse a sí mismo como un ser estimado por sus propiedades y capacidades características. La dignidad del trabajador como persona se ve afectada, pues el trabajo deja de ser visto como algo que trae la posibilidad de reconocimiento dentro de una comunidad y se convierte en un favor que el empleador promueve hacia la clase trabajadora. En una sociedad así, donde se precariza el trabajo y se dismantela el poder organizativo de la clase trabajadora, aparece como salvavidas el discurso del “emprendimiento”, que en la práctica significa el fracaso del actual modelo capitalista.

4. CONSIDERACIONES FINALES

El cuadro presentado anteriormente es bastante desolador, pero al mismo tiempo, según la lógica de la gramática moral de los conflictos sociales descrita por Honneth, está en la comprensión del fenómeno, la posibilidad de superarlo, no individualmente, sino colectivamente, en la expectativa de resistir ya la vez superar el irrespeto que cayó sobre el grupo afectado. Los sentimientos morales, cuando se perciben colectivamente y se articulan en un lenguaje comprensivo para todos los involucrados, tienen un enorme potencial para motivar las luchas sociales.

Sentimentos de lesão dessa espécie só podem tornar-se a base motivacional de resistência coletiva quando o sujeito é capaz de articulá-los num quadro de interpretação intersubjetivo que os comprova como típicos de um grupo inteiro; nesse sentido, o surgimento de movimentos sociais depende da existência de uma semântica coletiva que permite interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual mas também um círculo de muitos outros sujeitos. (Honneth, 2009, p.258)



Es desde la lucha por el reconocimiento, desde la comprensión de lo que genera el desprecio y las injusticias sociales, que se puede llegar a una concepción formal de la ética calificada como el buen vivir. Es en ese camino que deben estar los trabajadores victimizados por la fase actual del capitalismo, porque sólo entendiendo la lógica perversa que los afecta será posible pensar en cambios.

La noción de dignidad humana y la constitución económica a través del trabajo y las condiciones de trabajo, con base en una perspectiva colectiva, necesita ser discutida por los empleadores y empleados en Brasil, ya que por allí pasa la buena marcha de la democracia y el estado de derecho.

Democratizar a economia significa romper com a influência dos detentores do poder econômico privado, democratizando-o, ou seja, significa distribuí-lo. O cidadão deve ser, ao mesmo tempo, um cidadão do Estado e um cidadão da economia. A economia deve deixar de ser privada, para ser efetivamente publicizada, ou seja, pertencer a todos e funcionar de acordo com o interesse coletivo. A liberdade e a igualdade políticas da democracia representam também uma exigência material de igualdade e a sua sobrevivência depende de um maior grau de homogeneidade social. Como já alertava Hermann Heller, não é possível a garantia de sobrevivência da democracia em um país em que imensas parcelas do povo não se reconhecem mais no Estado, pois foram por ele abandonadas. A homogeneidade social é, assim, uma forma de integração política democrática. (Bercovici, 2007, p. 462)

La dignidad humana es un bien y un logro de la Modernidad, su lucha debe estar en la agenda de la clase obrera, la cual, reorganizándose para romper con las imposiciones del gran capital, podrá también redescubrir su identidad y su potencial para buscar la justicia social y mejores condiciones para todas las personas. La búsqueda de la dignidad humana pasa por la lucha por el reconocimiento.

REFERENCIAS

AGAMBEN, Giorgio. "O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha." (Homo Sacer III). Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

BERCOVICI, Gilberto. "Constituição Econômica e Dignidade da Pessoa Humana". Revista da Faculdade de Direito da USP. São Paulo, v. 102, pp.457-467, jan-dez.



2007. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67764> (Acessado em 06 de janeiro de 2022)

BITTAR, Eduardo C.B. “Teoria do Estado: Filosofia Política e Teoria da Democracia”. 5ª ed. São Paulo: Atlas, 2016.

BRESSIANI, Nathalie. “Do trabalho ao reconhecimento: Axel Honneth entre Marx e Habermas”. *Cadernos de Filosofia Alemã: crítica e modernidade*, v.25, n.3, pp. 13-34, 2020. Disponível em: <http://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i3p13-34> (Acessado em 16 de dezembro de 2021)

CARNAÚBA, Maria Érbia Cássia. “Sobre a Distinção entre Teoria Tradicional e Teoria Crítica em Max Horkheimer”. *Revista Kínesis*, v. II, n. 03, Abril, pp.195-204, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.36311/1984-8900.2010.v2n03.4345> (Acessado em 13 de dezembro de 2021)

CHIFFOLEAU, Jacques. “Direito (s)”. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Tomo I. Tradução de Daniel Valle Ribeiro. Bauru: Edusc, 2006. pp.333-351.

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. 35ª ed. São Paulo: Atlas, 2012.

DIGESTO DE JUSTINIANO. “Liber Primus: Introdução ao Direito Romano”. 7ª ed. Tradução de Hélcio Maciel França Madeira. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2013.

HILL, Thomas E. “Dignidade”. In: *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. Tradução de Magda Lopes. São Leopoldo-RS. Ed. Unisinos, 2013. pp.290-293.

HONNETH, Axel. “Trabalho e Reconhecimento: tentativa de uma redefinição”. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v.8, n.1, jan-abr, pp.46-67, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2008.1.4321> (Acessado em 16 de dezembro de 2021)

_____. “Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais”. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. “A Dinâmica Social do Desrespeito: para a situação de uma teoria crítica da sociedade”. *Política e Sociedade – Revista de Sociologia Política*, v.17, n.40, pp.21-42. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/2175-7984.2018v17n40p21> (Acessado em 15 de dezembro de 2021)

KANT, Immanuel (1797). “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”. 1ª ed. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.

KANTOROWICZ, Ernst H. “Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval”. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.



LE GOFF, Jacques. "A Civilização do Ocidente Medieval". Tradução de José Rivair de Macedo. Bauru: EDUSC, 2005.

APÉNDICE - NOTA AL PIE

3. Consolidação das Leis do Trabalho (CLT).
4. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).
5. Fundo de Garantia do Tempo de Serviço (FGTS).

Enviado: 1 de mayo de 2023.

Aprobado: 24 de mayo de 2023.

¹ Doctor en Filosofía por la UNICAMP, Doctor en Ciencias Religiosas por la PUCSP. Magíster en Filosofía de la PUCCAMP. Licenciado en Teología por la Universidade Presbiteriana Mackenzie; Licenciado y Licenciado en Filosofía por la USP; Licenciado en Historia por la UNAR. ORCID: 0000-0002-8464-983X. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5010089030033594>.

² Posdoctorado en Derecho (USP). Postdoctorado en Economía (UNESP-Araraquara). Doctor y Magíster en Derecho Político y Económico (Universidade Presbiteriana Mackenzie). Especializaciones en Derecho Constitucional y Procesal Civil (PUC-Campinas), en Didáctica y Práctica Pedagógica en la Educación Superior (Centro Universitário Padre Anchieta), Licenciada en Derecho (PUC-Campinas). ORCID: 0000-0001-9151-5699. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4101655062938301>.