JOYCE SANTOS DE OLIVEIRA

Reconhecimento e emancipação na práxis social: a normatividade da ideia de justiça em Axel Honneth

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências.

Área de concentração: Desenvolvimento no Estado Democrático de Direito

Orientadora: Professora Doutora Fabiana Cristina Severi

Ribeirão Preto - SP

2018

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca e
Seção Técnica de Informática da FDRP/USP,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

O48r Oliveira, Joyce Santos de
Reconhecimento e emancipação na práxis social: a normatividade da ideia de justiça em Axel Honneth / Joyce Santos de Oliveira; orientadora Fabiana Cristina Severi. -- Ribeirão Preto, 2018.
140 p.

Dissertação (Mestrado - Departamento de Direito Público) -- Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, 2018.

1. AXEL HONNETH. 2. EMANCIPAÇÃO. 3. JUSTIÇA. 4. PRÁXIS SOCIAL. 5. RECONHECIMENTO. I. Severi, Fabiana Cristina, orient. II. Título

TERMO DE APROVAÇÃO

Nome: OLIVEIRA, Joyce Santos de.

Título: Reconhecimento e emancipação na práxis social: a normatividade da ideia de justiça em Axel Honneth.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito, da Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências.

Área de concentração: Desenvolvimento no Estado Democrático de Direito

Data de aprovação: ___/___/___

Banca examinadora:

Prof. Dr. _____Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

DEDICATÓRIA

À minha mãe, D. Zélia, e ao meu pai, Sr. Amélio, pela herança daquilo que sou hoje.

A Luiz e Beatriz, pelas horas furtadas de nossa convivência.

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação é fruto de uma constante luta contra a queda em um pessimismo paralisante por assistir a um cenário de extremos retrocessos; tempo de golpe institucional, de prisão política e de desmonte de um já frágil Estado Democrático de Direito. Também pelo pesar de presenciar o reflexo desses retrocessos no cotidiano da minha práxis como Defensora Pública. Muitas vezes foi preciso me inspirar nos próprios membros da primeira geração do Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, que também vivenciaram tempos sombrios com a ascensão do nazismo. Descobri neles que a escrita também é uma forma de resistência e um caminho para o autoconhecimento.

Durante a elaboração da dissertação, aqueles ideais, princípios e objetivos latentes no meu ser se tornaram mais claros e concretos. Pude (re)descobrir muito de mim mesma, descortinar aquilo que sou e aquilo em que acredito, tanto nas leituras escolhidas como naquelas que chegaram a minhas mãos por força do acaso (ou não). No mais, pelo fato da construção do meu "Eu" não ser monológica, como defende o autor que lhes apresento nesta dissertação, segue o agradecimento às pessoas queridas que participam da minha constante (re)construção por meio de nossas relações intersubjetivas:

Primeiramente, à professora Fabiana Severi, por gentilmente aceitar ser minha orientadora e dar valiosas sugestões para a dissertação, além de sempre inspirar como exemplo de professora e de pessoa. Agradeço também pelos ensinamentos na disciplina *Direitos Humanos e Movimentos Sociais* e em todos os outros momentos de diálogo.

Ao professor Jonathan Marcantonio, pelas sugestões que contribuíram para o desenvolvimento da pesquisa. À professora Cristina Godoy e ao professor Gustavo Assed, pelos comentários ao trabalho na banca de qualificação.

Ao professor Rúrion Melo, por todos os valiosos ensinamentos na disciplina *Feminismo e Teoria Crítica*.

À querida e dedicada Vânia Cristina Vasconcellos Prudêncio, da Secretaria de Pós-Graduação da FDRP-USP.

Aos participantes do *working group* "Rule of Law. Human Rights in Ethics and in the Law: General Issue. Human Dignity", do XXVIII World Congress of the International Association for the Philosophy of Law and Social Philosophy (IVR), realizado em julho de 2017 em Lisboa/Portugal, pelas ricas discussões sobre o artigo apresentado, que contribuíram principalmente para a elaboração do terceiro capítulo desta dissertação.

Aos organizadores do programa *Critical Theory Summer School*, em Berlim, que aceitaram a minha participação como ouvinte da mesa redonda *Critical Theory and the urge for progress*, com participação de Amy Allen, Axel Honneth, Rahel Jaeggi, Terry Pinkard, entre outros.

A Hugo Maciel de Carvalho, pela revisão final do trabalho.

A Bruno Buonicore, Pedro Ribeiro e Ramon Negócio, pela gentil recepção em Frankfurt e pelas importantes sugestões para a minha pesquisa.

Aos amigos Hamilton Funchal e Rafael Bessa, por compartilharem comigo o projeto de ingresso no mestrado e os dois anos de muita pesquisa e aprendizado. E a Theuan Carvalho, pela amizade e pelo apoio no processo seletivo de ingresso no mestrado.

Aos amigos e amigas da Defensoria Pública de Franca: André Cadurin, Caio Granduque, Fernanda Simoni, Guilherme Marques, Hamilton Funchal, Luciano Masson, Mário Spexoto e Wesley Sanches Pinho, pela parceria e pelo apoio em minhas ausências para concluir a dissertação.

A Natália Nora Bugner, Vanessa Armênio, Wagner Oliveira, Genival Torres e Giuliano d'Andrea, pela amizade e exemplo de Defensoras Públicas e Defensores Públicos.

A Cecília Castro, Danilo Havana, Giuliana Luduvig e David Barral, pelos quase 15 anos de amizade, compartilhando os mesmos ideais.

A Flávia Pereira Cruz, por cuidar de mim, de Luiz e de Beatriz com o zelo de uma mãe.

À minha família, em especial minha mãe e meu pai, a quem dedico este trabalho; às minhas irmãs, Josiane e Valéria, e a meus irmãos, Júlio César e Mário, por serem sempre o meu porto seguro.

À minha filha, Beatriz, e a meu filho, Luiz, a quem também dedico este trabalho, pela paciência e compreensão no longo período de escrita.

Por fim, a Tobias Schleicher, meu primeiro leitor, pelos importantes comentários críticos à dissertação e por compartilhar a vida comigo, tornando tudo mais leve.

“Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo”

(Karl Marx)

RESUMO

OLIVEIRA, Joyce Santos de. **Reconhecimento e emancipação na práxis social**: a normatividade da ideia de justiça em Axel Honneth. 2018. 140 f. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo. Ribeirão Preto, SP, 2018.

O presente estudo tem como tema principal o reconhecimento, a emancipação e a justiça na Teoria Crítica de Axel Honneth. A partir da exposição analítica de alguns textos do autor, procura-se compreender as fundamentações normativas sobre a relação entre justiça e práxis. O trabalho faz uma abordagem interdisciplinar sobre a concepção de justiça e suas possibilidades de realização na realidade social. O primeiro capítulo apresenta um esboço da Teoria Crítica de Horkheimer, Adorno e Habermas e as respectivas críticas de Honneth a esses modelos em sua tese de doutorado *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. O segundo capítulo delineia os pressupostos e fundamentos da teoria do reconhecimento de Honneth, aportados em sua tese de livre docência, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. O terceiro capítulo aborda a ideia de Honneth sobre justiça social e sua relação com redistribuição, segundo suas argumentações no debate com Nancy Fraser no livro *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. O quarto e último capítulo expõe analiticamente a teoria da justiça de Honneth, presente nas obras *Sofrimento de indeterminação*, *The I in We* e *O direito da liberdade*. Ao final, apresentam-se algumas reflexões sobre como a teoria da justiça de Honneth representa uma abordagem renovada do "justo" em relação às teorias da justiça liberais contemporâneas, pois, para o autor, a justiça só é efetivada quando são efetivadas as condições de realização intersubjetiva nas três esferas do reconhecimento recíproco. Além disso, apresentam-se as potencialidades e entraves desta teoria de se aproximar da práxis social e das possibilidades de emancipação.

Palavras-chave: Axel Honneth. Emancipação. Justiça. Práxis social. Reconhecimento.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Joyce Santos de. **Recognition and Emancipation in Social Praxis**: The Normativity of the Idea of Justice in Axel Honneth. 2018. 140 f. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo. Ribeirão Preto, SP, 2018.

This study concerns the theme recognition, emancipation and justice in Axel Honneth's Critical Theory. With the analyze of some of the author 's writing, it tries to understand the normative foundations on the relationship between justice and praxis. It aims an interdisciplinary approach on the conception of justice and the possibilities of its realization in social reality. The first chapter presents an outline of the Critical Theory framework of Horkheimer, Adorno and Habermas, and Honneth's criticisms of them in his doctoral thesis *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. The second chapter delineates the assumptions and foundations of Honneth's theory of recognition presented on the book *Struggles for recognition: the moral grammar of social conflicts*. The third chapter deals with Honneth's idea of social justice and its relationship with redistribution, according to his arguments in the debate with Nancy Fraser in the book *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange.* The fourth and final chapter presents Honneth's theory of justice, which can be found in his works *Suffering from Indeterminacy*, *The I in We*, and *Freedom´s right*. In the end it presents some reflections on how Honneth's theory of justice represents a renewed approach about "the just", comparing to the contemporary liberal theories of justice, because justice is only possible when the conditions of intersubjective realization can happen in the three spheres of reciprocal recognition. In addition, it presents the potentialities and obstacles of this theory for a rapprochement to social praxis and the possibilities of emancipation.

Keywords: Axel Honneth. Emancipation. Justice. Social praxis. Recognition.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 11

Metodologia 14

1 UMA TEORIA EM TRÂNSITO: A LEITURA DE HONNETH SOBRE O LEGADO DA TEORIA CRÍTICA DO INSTITUTO DE PESQUISA SOCIAL DA UNIVERSIDADE DE FRANKFURT 17

1.1 A crítica de Honneth ao esboço inicial de Teoria Crítica de Horkheimer: o déficit sociológico presente na categoria "trabalho social" 18

1.2 A análise de Honneth sobre a *Dialética do esclarecimento*: o aprofundamento do déficit sociológico na racionalidade instrumental como única forma de razão 26

1.3 O ponto de partida de Honneth: Habermas e a superação da racionalidade instrumental pela teoria da ação comunicativa 29

1.4 O conflito social como aporte sociológico de Honneth à Teoria Crítica 32

2 SENTIMENTOS DE INJUSTIÇA E LUTA POR RECONHECIMENTO: A TEORIA CRÍTICA DE AXEL HONNETH 35

2.1 Intersubjetividade e luta por reconhecimento em Hegel 37

2.2. Intersubjetividade em George Mead: para uma fenomenologia empiricamente controlada do reconhecimento 45

2.3 Esferas do reconhecimento intersubjetivo nas relações sociais 50

2.3.1 Amor e autoconfiança 51

2.3.2 Direito e autorrespeito 54

2.3.3 Solidariedade e autoestima 57

2.4 As formas de injustiça pelo reconhecimento denegado 58

2.5 Luta por reconhecimento *versus* luta de classes 60

2.6 A luta de classes desapareceu da práxis social pós-socialista? 61

3 RECONHECIMENTO E REDISTRIBUIÇÃO COMO JUSTIÇA SOCIAL 65

3.1 A disputa entre Axel Honneth e Nancy Fraser por uma justificativa normativa mais adequada para as demandas sociais do tempo presente 66

3.1.1 Esboço da Teoria Social de Nancy Fraser: reconhecimento, redistribuição, participação paritária e justiça 67

3.1.2 A crítica de Fraser ao modelo teórico de Honneth 72

3.1.3 A Resposta de Honneth a Fraser: por uma análise teórico-moral das demandas sociais do presente 77

3.2 Demandas por redistribuição sob as lentes da teoria do reconhecimento de Axel Honneth 81
3.3 A justificação normativa de Honneth sobre o que é justiça social 84
3.4 Justiça social e diagnóstico do presente: o que o debate com Fraser propiciou a Honneth? 88

4 UMA TEORIA DA JUSTIÇA FUNDADA NO RECONHECIMENTO INTERSUBJETIVO 91
4.1 A crítica de Honneth às teorias da justiça contemporâneas 93
4.2 Os limites das concepções de liberdade nas teorias da justiça liberais contemporâneas e as patologias sociais delas decorrentes 100
4.3 Os fundamentos de uma teoria intersubjetiva da justiça 104
4.4 Justiça e reconhecimento: uma reaproximação entre teoria e práxis? 113

CONCLUSÃO 117

REFERÊNCIAS 133

INTRODUÇÃO

A promessa do pós-Segunda Guerra de um direito informado com princípios e valores morais universalmente aplicáveis ainda não cumpriu o objetivo de construir uma sociedade mais justa e igualitária. Ao contrário, o atual capitalismo financeiro fomenta relações de poder difusas, o aumento das desigualdades sociais e retrocessos morais (preconceitos explícitos, incitações ao ódio, ascensão de grupos políticos de extrema direita e desmantelamento do Estado Democrático de Direito). Nesse contexto, a justiça pela via do direito e do Estado está longe de ser realizada na realidade social. Por outro lado, a pergunta "o que é justiça" é uma das indagações-chave que norteia toda a história da filosofia política e, em certa medida, a teoria do direito. No entanto, a justiça, em suas diversas concepções teóricas, é um fim ainda não inteiramente concretizado na realidade posta. Por isso, uma constante e sempre renovada especulação acerca do tema é a tarefa principal dos estudos em torno dos dilemas que opõem as ideias de justiça, de um lado, e sua realização na práxis social, de outro.

O objetivo de compreender as especulações contemporâneas sobre a tensão entre uma ideia de justiça e sua concretização na complexidade da sociedade atual é o fio condutor deste trabalho. A fim de torná-lo coeso e mais preciso em termos metodológicos, o tema *justiça* será trabalhado em um marco teórico bastante delimitado e específico. Por isso, optou-se por abordar a ideia de justiça no pensamento do teórico Axel Honneth. Seus textos, marcos teóricos, pressupostos e definições serão expostos de forma analítica para ao final procurar esboçar o que é e o que não é justiça para o autor. A relevância desta investigação é trazer uma abordagem interdisciplinar que contribua para o debate sobre o tema, pois este representante da Teoria Crítica desenvolve importantes reflexões sobre a justiça na sociedade contemporânea.

De partida, é conveniente que se tenha como horizonte analítico das obras de Honneth a tradição filosófica da qual o próprio autor se reivindica herdeiro. Os pressupostos e elementos de sua tradição teórica estarão presentes na construção deste trabalho como pano de fundo a guiar e auxiliar a compreensão do objetivo perseguido pelo autor em seu projeto teórico. Isso porque se pode dizer com certa segurança que o autor se filia à tradição filosófica da chamada Teoria Crítica desenvolvida no Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt (Institut für Sozialforschung an der Johann Wolfgang Goethe Universität), que o tem atualmente como seu diretor. O objetivo principal do Instituto, desde a sua fundação em 1923, foi fazer um estudo crítico dos escritos de Marx, mais precisamente da realidade social por intermédio do método marxista — o materialismo histórico. Os estudos no Instituto sempre se

pautaram pela tradição marxista e pelo intuito de fazer um estudo crítico da realidade e encontrar as possibilidades e entraves da emancipação.

A relevância de apresentar o modelo normativo de justiça construído por Honneth repousa no fato de que, ao tratar desse tema, o autor dialoga com conteúdos teóricos importantes para o direito. Por ser diretor do Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, as suas pesquisas têm papel importante e central nos diagnósticos sociais do presente pela Teoria Crítica. O assistir dos retrocessos sociais em curso traz a necessidade de buscar uma teoria que se apresente preocupada com o ancoramento na práxis e com as possibilidades de emancipação. Desse modo, a fim de enriquecer a abordagem dos temas relacionados com o direito, procura-se fazer um diálogo interdisciplinar com fontes da filosofia política contemporânea que incrementem as perspectivas de análise do objeto desta pesquisa.

Nesse intento, pretende-se apresentar os momentos teóricos nos quais Honneth transparece sua ideia de justiça e de injustiça. Optou-se pelo termo "ideia de justiça" pois, nas primeiras obras do autor, não se pode dizer que ele se preocupa em construir uma teoria sistematizada da justiça. Embora o tema esteja presente desde seus primeiros escritos, somente em suas obras maduras o autor se propõe a desenvolver uma teoria da justiça. Por ser um autor ainda vivo, é certo que seu pensamento continua em trânsito e em permanentes reformulações. Ciente das dificuldades que obstaculizam a análise do modelo teórico de um autor ainda em atividade, o trabalho não pretende apresentar uma moldura acabada e final da ideia de justiça em Honneth, mas sim fotografar alguns momentos de suas articulações teóricas sobre o justo. Para tanto, serão trabalhadas algumas obras nas quais o autor trata mais diretamente do tema.

Para adentrar na abordagem analítica desses textos, será preciso, no primeiro capítulo, traçar o percurso teórico-filosófico da tradição à qual pertence Honneth, isto é, a Teoria Crítica desenvolvida no Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, destacando-se os marcos e obras essenciais para compreender o próprio desenvolvimento teórico-metodológico do autor. Esse caminho será percorrido por meio da exposição analítica da obra *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*[1] (1985), tese de doutoramento de Honneth, na qual o autor apresenta as fases de desenvolvimento da Teoria Crítica construída no Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, suas inovações e aporias, segundo a sua leitura.

Para integrar um todo coeso na exposição que se pretende fazer, o segundo capítulo se ocupará de delinear os marcos teóricos e conceitos que Honneth traça em sua tese de livre

[1] Nesta dissertação, será utilizada a versão em espanhol: HONNETH, 2009b.

docência, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, pois consubstanciam as ideias-chave que marcam sua teoria da sociedade, principalmente a concepção de "luta por reconhecimento", como um renovado paradigma da filosofia política contemporânea. A obra seguinte a ser analisada, no terceiro capítulo, consiste no livro *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, uma coletânea de artigos em que o autor dialoga com Nancy Fraser sobre as tensões entre redistribuição e reconhecimento no contexto da justiça social.

O último capítulo trata dos trabalhos mais recentes do autor: *Sofrimento de indeterminação*, *The I in We* e *O direito da liberdade*, nos quais Honneth faz uma rigorosa crítica aos princípios puramente abstratos das teorias da justiça liberais contemporâneas, principalmente de Rawls e de Habermas, que, em sua opinião, distanciam-se da realidade concreta da sociedade. Após esta contextualização teórica, o autor, com inspiração no modelo teórico hegeliano presente em *Princípios de filosofia do direito*, procura apresentar uma concepção alternativa de justiça e propor uma teoria normativa da justiça pela via da análise da realidade social.

Assim, a dissertação se constituirá de quatro capítulos: o primeiro tratará dos paradigmas da Teoria Crítica abordados por Honneth na obra *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*; o segundo delimitará os conceitos-chave da teoria da sociedade de Honneth, construídos em sua tese de livre docência, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*; o terceiro capítulo adentrará mais especificamente no tema do trabalho, abordando a ideia de Honneth sobre justiça social, no contexto da tensão entre reconhecimento e distribuição, segundo suas argumentações no livro *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*; o quarto e último capítulo buscará expor analiticamente a teoria normativa da justiça de Honneth, construída pelo autor nas obras *Sofrimento de indeterminação*, *The I in We* e *O direito da liberdade*.

Ao fazer tal percurso, o que se intenta é permitir momentos de reflexão sobre uma nova abordagem da teoria da justiça, cabendo indagar pela sua utilidade (se cumpre o papel de aproximar-se da práxis social), e quais seus avanços e limitações ao tratar do tema em relação às teorias da justiça a que se contrapõe (Rawls e Habermas). O caminho a ser construído permitirá o acesso a questões relativas à consistência interna da teoria da justiça de Honneth. A hipótese que se busca confirmar ou desconfirmar é se a ideia de justiça no pensamento do autor oferece uma consistente releitura do justo de modo a aproximar-se melhor da realidade concreta.

Metodologia

Como forma de garantir um instrumental de interpretação a guiar a exposição analítica do trabalho, algumas considerações sobre a metodologia da "reconstrução normativa", da qual Honneth se utiliza, merecem atenção. Seguindo o projeto da tradição filosófica da Teoria Crítica, o autor tem como pano de fundo de sua teoria os escritos de Hegel. Honneth procura fazer uma reconstrução normativa da teoria hegeliana por meio de uma "atualização" e "presentificação" não metafísica. Assim, com o propósito de fazer não só uma descrição da realidade, mas também uma análise crítica em busca de identificar reais possibilidades de emancipação, Honneth aporta tanto em *Luta por reconhecimento* como em *Sofrimento de indeterminação* e *O direito da liberdade* os escritos de Hegel, fazendo a partir deles uma reconstrução crítica (NOBRE, 2013, p. 16), conforme uma proposta de leitura pós-metafísica (HONNETH, 2009c, p. 24; HONNETH, 2015, p. 18).

Segundo Marcos Nobre (2013, p. 16-22), com o método de "reconstrução", Honneth segue o mesmo percurso metodológico de Habermas, seu orientador e chefe no Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt. O modelo de reconstrução normativa é central nas obras de Habermas e Honneth. Essa reconstrução crítica se daria em dois níveis: no primeiro nível, deve-se delimitar o paradigma crítico a ser adotado — que, no caso dos estudos do Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, é o marxismo. Em um segundo nível, outras teorias, tanto tradicionais como críticas, são aportadas à reconstrução inaugural para um possível diagnóstico do presente com vistas à emancipação. Por vezes, as duas reconstruções ocorrem simultaneamente, mas sempre haverá os dois níveis para esta proposta de "atualização" crítica presente tanto em Habermas[2] como em Honneth.

Marcos Nobre (2013, p. 21-22) ressalta, ainda, que a reconstrução de primeiro nível da qual parte Habermas não é embasada diretamente nas obras de Marx, mas no marxismo presente em Horkheimer, que é para Habermas uma expressão dos escritos de Lukács, *História e consciência de classe*. Já Honneth teria partido não do marxismo presente no modelo inaugural da Teoria Crítica, mas do modelo habermasiano, tendo como fundamento de sua Teoria Crítica as relações sociais de conflito e reconhecimento inscritas na realidade prática (NOBRE, 2013, p. 12; VOIROL, 2008, p. 48). Portanto, "reconstrução normativa" significa para Honneth: "reconstruir as esferas sociais de valor da modernidade que se caracterizam pela ideia de uma

[2] Sobre a reconstrução normativa em Habermas, v. NOBRE; REPA, 2012; REPA, 2008.

combinação determinada de reconhecimento recíproco e autorrealização individual" (HONNETH, 2007a, p. 136).

Consciente do projeto teórico crítico de Honneth, o presente trabalho busca delinear a ideia de justiça dentro desse arranjo metodológico de reconstrução normativa voltado à identificação das possibilidades de emancipação. O destaque do tema justiça no pensamento do autor visa compreender as faces do "justo" que se podem extrair de uma postura teórico-crítica. Nesse contexto, busca-se aportar os fundamentos de uma Teoria Crítica da sociedade ao debate sobre a concepção de justiça, fazendo-se o cotejo entre os ganhos e eventuais inconsistências desta proposta.

Quanto à bibliografia auxiliar de interpretação dos textos de Honneth, privilegiou-se, na maioria das vezes, a literatura local, uma vez que já há uma robusta produção nacional sobre a Teoria Crítica. Além disso, esclarece-se aqui que o presente trabalho se constitui de uma análise teórica, pois, apesar de a Teoria Crítica se preocupar em diagnosticar a realidade social, as teóricas e os teóricos críticos utilizam-se, geralmente, de resultados empíricos de outros pesquisadores para construir suas análises e diagnósticos do presente. Portanto, a relação da Teoria Crítica com a pesquisa social é de complementariedade: enquanto as categorias normativas da teoria auxiliam na compreensão das pesquisas empíricas, estas, por sua vez, auxiliam uma reelaboração dos conceitos da primeira.[3]

[3] Sobre a relação entre Teoria Crítica e pesquisa social, v. MELO, 2017b.

1 UMA TEORIA EM TRÂNSITO: A LEITURA DE HONNETH SOBRE O LEGADO DA TEORIA CRÍTICA DO INSTITUTO DE PESQUISA SOCIAL DA UNIVERSIDADE DE FRANKFURT

Para a compreensão do percurso teórico que trouxe Honneth, em seus escritos recentes, a dialogar com as teorias da justiça, é necessário localizá-lo, ainda que brevemente, dentro da tradição filosófica a que pertence, para que se possa delinear os marcos teóricos que permitiram o desenvolvimento das categorias centrais em torno das quais gira o seu pensamento. O autor parece, desde o início de sua produção teórica, bastante ciente da tradição teórico-filosófica a que se filia e à qual pretende dar continuidade. Em sua tese de doutoramento — *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (1985) — ele propõe fazer uma rigorosa revisão crítica dos marcos teóricos que entende essenciais para compreensão do atual estágio de desenvolvimento da Teoria Crítica do Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt. Seu foco de análise são os aportes teóricos de Horkheimer, Adorno e Habermas e as respectivas inconsistências e aporias que os modelos críticos destes autores teriam legado para a tradição teórico-filosófica que marca o pensamento crítico do Instituto.

O presente capítulo pretende apresentar e discutir a crítica de Honneth aos seus antecessores da Teoria Crítica para contextualizar teoricamente o seu próprio modelo crítico, que é construído a partir das suas objeções aos modelos de Teoria Crítica anteriores, ao mesmo tempo que os tem como referencial paradigmático. A seção 1.1 concentra-se na diferenciação dos pressupostos metodológicos entre a teoria tradicional e a Teoria Crítica, traçados por Horkheimer no texto *Teoria tradicional e Teoria Crítica*, de 1937, que, no contexto da produção científica do Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, pretendia esclarecer quais eram os pressupostos do pensamento crítico na tarefa de fazer um diagnóstico presente da sociedade. Além disso, busca-se apresentar a leitura de Honneth sobre as inconsistências e aporias deste primeiro modelo de Teoria Crítica. A seção 1.2 apresenta a arquitetônica teórico-crítica de Adorno e Horkheimer que embasa o livro *Dialética do esclarecimento*, de 1944, já à luz da análise de Axel Honneth; e, por fim, a seção 1.3 analisa a crítica honnethiana ao modelo de teoria da sociedade de Jürgen Habermas — a teoria da ação comunicativa — e a forma como Honneth, a partir dela, adquire o instrumental teórico necessário para desenvolver a sua própria Teoria Crítica da sociedade.

1.1 A crítica de Honneth ao esboço inicial de Teoria Crítica de Horkheimer: o déficit sociológico presente na categoria "trabalho social"

Horkheimer publicou em 1937, no *Zeitschrift für Sozialforschung*, o artigo intitulado *Teoria tradicional e Teoria Crítica* para apresentar sua concepção sobre os diferentes pressupostos de abordagem entre a Teoria Crítica e a teoria tradicional (NOBRE, 2004, p. 12). No texto, o autor se propõe a discutir a dificuldade de se definir o que é teoria no contexto da ciência de sua época. No campo da pesquisa científica, a teoria lhe parecia ter se limitado a um compilado de enunciados que buscavam somente comprovar a sua validade na medida em que fossem confirmados nos fatos ocorridos. Um aparato de conceitos que descreve (ou determina) a natureza e que passa a ser disponível a qualquer pessoa disposta a aprender o seu manejo, isto é, suas regras metodológicas (regras da dedução, métodos de comparação, etc.). A dedução, tal como usada na matemática, teria se tornado a base das ciências como se toda a forma de conhecimento humano pudesse ser construída e encaixada dentro das regras do pensamento dedutivo, conforme a tradição cartesiana[4] (HORKHEIMER, 1983, p. 117-118).

Na linha de intelecção da teoria tradicional, segundo Horkheimer, todo sistema teórico tem que cumprir a exigência de construir as partes de modo conexo e "livre de contradição", isto é, em harmonia e sem "componentes supérfluos", "puramente dogmáticos", o que aparenta ao autor um quadro esquemático de sinais matemáticos, eis que essas operações lógicas são desenvolvidas de maneira tão racionalizada que se transformariam em "construções matemáticas". Isso implicaria uma tendência das ciências sociais a se verem obrigadas a reproduzir em suas formulações teóricas os mesmos caminhos das ciências naturais. Mesmo cientistas sociais empiristas, que se utilizam de métodos indutivos para estabelecer conexões teóricas com os fatos observados empiricamente, ao fazerem a submissão de seus dados empíricos às explicações teóricas, acabariam por seguir as mesmas dinâmicas lógicas das ciências naturais (HORKHEIMER, 1983, p. 119-120).

Para Horkheimer, cientistas tradicionais acreditam em um "saber independente", "suprassocial" e "desligado" do contexto. Isso ocorre, em grande medida, por conta de um modelo de "divisão social do trabalho", no qual a tarefa científica é "conceber" e "classificar" os fatos de modo a oportunizar a melhor e mais ampla forma de dominá-los e manuseá-los conforme desejarem, um movimento de "registro", "modificação da forma" e "racionalização total do saber": "nesse sentido, a parcialidade própria da concepção tradicional de teoria é

[4] Segundo Horkheimer (1983, p. 118), toda a ciência parece seguir o método científico de Descartes.

também *real*: ela expressa a parcialidade própria de uma sociedade dividida em classes" (NOBRE, 2008, p. 44).

Conforme esse proceder da teoria tradicional, os fatos históricos acabam por ser narrados de tal modo que não apresentam uma descrição completa e fidedigna de todos os aspectos relacionados com aqueles acontecimentos. Faz-se apenas o destacamento de certas circunstâncias que permitem uma construção lógica sobre a continuidade do processo histórico e constrói-se um percurso fictício por meio da omissão ou inclusão de acontecimentos históricos para explicar a História. Para Horkheimer, essa organização lógica como forma de compreender o processo histórico repete a metodologia das ciências naturais. O objetivo imediato da teoria tradicional lhe parece exigir um enquadramento do conteúdo do saber em estruturas hierarquizadas de hipóteses. No entanto, para ele, quando uma concepção de teoria passa a ser considerada independente dos processos sociais a ela subjacentes, construída conforme uma argumentação a-histórica, ela se torna uma categoria ideológica (HORKHEIMER, 1983, p. 121).

Outra questão discutida por Horkheimer em relação à teoria tradicional é a forma como se separam as partes do todo na observação científica. Na atividade teórico-tradicional, algumas partes são destacadas e outras ignoradas, sem levar em conta que até mesmo os objetos de pesquisa "naturais" apenas adquirem sua naturalidade em comparação com o "mundo social". A teoria tradicional acabaria por registrar os objetos de pesquisa de forma apartada da realidade dada. Esse processo de "classificação de fatos em sistemas conceituais" e sua simplificação por meio da eliminação da contradição seria para Horkheimer um mero reflexo do modo de produção capitalista, pois, enquanto a sociedade continuasse dividida em classes sociais, suas construções teóricas tenderiam a expressar e manter o padrão de divisão e classificação hierarquizada dos objetos cognoscíveis sem levar em conta suas relações com a práxis social:

> Enquanto a classe burguesa ainda se encontra em formação sob uma ordem social feudal, a teoria puramente científica, que surgia com ela, tinha em relação a sua época uma tendência fortemente agressiva contra a forma antiga da práxis. No liberalismo ela caracterizou o tipo humano dominante […]. Na medida em que o pensamento teórico não se relaciona com fins muito especiais ligados a essas lutas, sobretudo com a guerra e sua indústria, diminui o interesse por esse pensamento. Não se emprega mais tanta energia em formar e desenvolver a capacidade de pensar. (HORKHEIMER, 1983, p. 128)

Horkheimer afirma que o funcionamento da ciência de sua época é fruto dos processos técnicos que acompanharam o desenvolvimento da sociedade burguesa. O pensamento burguês acaba por ser construído de duas maneiras: ou de modo a compreender a sua autonomia de

forma puramente abstrata, pautada pelo princípio do individualismo e desacoplada da práxis; ou de uma forma a enaltecer a coletividade a que pertence por meio de sentimentos nacionalistas. No entanto, estes modos de pensar da sociedade burguesa fazem com que se crie uma imagem ilusória, planificada e intransparente das relações sociais na realidade social concreta (HORKHEIMER, 1983, p. 132).

Além disso, em uma postura científico-tradicional, a relação entre sujeito e objeto é rigorosamente separada, de modo que há também uma cisão entre sujeito cognoscente e sujeito atuante. Na teoria tradicional, o observador deve apenas registrar os fatos, mas jamais poderá modificá-los, mesmo que posteriormente se identifique que um acontecimento foi influenciado por sua ação direta. Há uma ideia de que é possível a independência do observador — separado do contexto social e de suas tensões — para ter condição de fazer prognoses. Ou seja, a teoria tradicional procura descrever "um acontecimento controlado racionalmente" (HORKHEIMER, 1983, p. 145).

Assim, o pensamento teórico tradicional concebe-se como algo exterior aos fatos concretos que observa e à aplicação prática de seus conceitos. Consequentemente, não reconhece, tampouco apreende seu papel na práxis social, o que leva a uma alienação da "terminologia filosófica" que separa "valor" e "ciência", "saber" e "agir". No entanto, para Horkheimer, quanto mais tenta reduzir a compreensão da experiência sensível por "concisões lógicas", "definições exatas" e uma "linguagem uniforme", mais próximo do fracasso estará a ciência. Segundo o autor, os nexos de uma nova teoria que modificam um conhecimento vigente e sua aplicação aos fatos não ocorrem simplesmente conforme procedimentos lógicos ou metodológicos, eles devem ser compreendidos enquanto conectados com "processos sociais reais". Novas teorias nascem e se consolidam de acordo com contextos históricos concretos, seus acasos e fatores extracientíficos. Deve-se admitir, portanto, que ciência e cientista estão intimamente conectados ao aparato social (HORKHEIMER, 1983, 146).

Honneth afirma que as críticas de Horkheimer à teoria tradicional traduzem sua fidelidade às categorias do materialismo histórico marxista. Em vários momentos de sua argumentação ele deixa transparecer a sua convicção na força determinante do processo histórico e a crença na vida em sociedade como resultado direto das relações de trabalho, deixando claro seu marco conceitual marxista de "trabalho social" (HONNETH, 2009b, p. 33). Segundo esta convicção, a própria atividade científica não poderia ser considerada independente de sua condição histórica, pois também constitui espécie do "processo de produção social". Horkheimer compreendia que os fatos devem ser considerados pré-formados pelo viés histórico tanto do objeto como do sujeito cognoscente que o apreende. A percepção

do indivíduo em relação aos fatos ocorridos na realidade posta estará sempre condicionada a sua experiência (ou condição) existencial. Do mesmo modo, a produção científica humana ficaria delimitada e determinada pelo conjunto de representações cognitivas do sujeito que vai elaborar uma teoria. O "fato percebido" seria interpretado de acordo com as concepções já apreendidas pelos seres humanos. Nesse passo, a forma tradicional de se construir teorias deveria ser consciente de sua limitação para admitir que os resultados obtidos são sempre parciais, pois produtos históricos e espaciais (HORKHEIMER, 1983, p. 123-125).

Para Horkheimer, uma atividade científica que contribua apenas para descrever e aprimorar uma "forma produtiva de sociedade" sem apreender e compreender a sua existência, passa a criar produtos "pseudocientíficos" que apenas expressam ideologias. Já um comportamento crítico tem a própria sociedade como objeto. Ao invés de simplificar e remediar as contradições e inconvenientes, estes são o ponto-chave de compreensão da estrutura social e devem ser apreendidos de modo consciente. O pensamento crítico não deve apreender aprioristicamente as condições de existência humana preestabelecidas como naturais; do contrário, ele intenta superar a oposição entre as "relações de trabalho" e a "consciência dos objetos", a "espontaneidade" e a "racionalidade" dos indivíduos. Assim, a Teoria Crítica não trabalha com o ponto de vista do indivíduo isolado, nem dos indivíduos generalizáveis, pois estes devem ser compreendidos dentro de seu contexto histórico, sem a pretensão de apresentar um saber absoluto. Nela, a verdade é sempre móvel e parcial, pois é histórica (HORKHEIMER, 1983, p. 131-132).

> O pensamento crítico […] considera conscientemente como sujeito a um indivíduo determinado em seus relacionamentos efetivos com outros indivíduos e grupos, em seu confronto com uma classe determinada e, por último, mediado por este entrelaçamento, em vinculação com o todo social e a natureza. Este sujeito não é pois um ponto, como o eu da filosofia burguesa, sua exposição consiste na construção do presente histórico. (HORKHEIMER, 1983, p. 131)

Ao falar em Teoria Crítica, Horkheimer tinha em vista os escritos de Marx e Lukács; portanto, não desconhecia a dificuldade de uma construção crítica das categorias teóricas para a análise da sociedade dentro de um contexto histórico em que o marxismo diagnosticava a transformação desta mesma sociedade em um "organismo social", do qual o indivíduo precisava se emancipar (HONNETH, 1999, p. 508). Se, por um lado, o proletariado era considerado o indivíduo que experimentava de forma mais direta a realidade sensível que deveria ser mudada; por outro, no modo de organização social de trabalho do capitalismo, ele

estava submetido a relações de dominação. Desse modo, a situação do proletariado não levava necessariamente a uma apreensão correta da realidade. Ainda que ele experienciasse diretamente situações de injustiça, dominação e exclusão, o fomento de uma postura individualista dificultaria sua consciência de classe (HORKHEIMER, 1983, p. 134-135).

Nesse contexto, Horkheimer compreendia que o trabalho teórico-crítico deveria buscar ocupar-se de um projeto de emancipação que, em primeiro lugar, dispense o "caráter pragmático" próprio do pensamento tradicional e, em segundo lugar, busque sempre ir além de uma "práxis social dominante". Assim, para a Teoria Crítica, os fatos — frutos do trabalho — surgidos na sociedade não são exteriores, como o são para a teoria tradicional. Eles deixam de ser encarados como "mera facticidade" e passam a ser considerados como "produtos que como tais deveriam estar sob o controle humano", ou seja, são ocorrências históricas e não naturais ou fortuitas (HORKHEIMER, 1983, p. 131).

Segundo Horkheimer, a Teoria Crítica deve rechaçar os "sistemas conceituais do entendimento ordenador" da teoria tradicional para construir conceitos teóricos críticos em relação ao presente. Com isso, busca-se um sentido na estrutura social atual para a sua transformação, ou seja, deve-se iluminar o seu potencial para a emancipação. Nesse passo, a Teoria Crítica se apresenta como subjetiva, especulativa e parcial, mas não procede de forma arbitrária, tampouco ao acaso. O observador crítico deve ser consciente de sua participação no acontecer da sociedade e de que o desenvolvimento humano lida com um "um mecanismo econômico", mas possui latente uma insurgência contra ele. Desse modo, supera-se a separação entre objeto e teoria, pois passa-se à consciência de que a teoria traduz uma imagem apenas parcial daquele (HORKHEIMER, 1983, p. 139-145).

Para Horkheimer, a Teoria Crítica deve ser consciente de que a sociedade está em constante transformação devido ao desenvolvimento econômico, ou seja, deve encontrar o seu conteúdo e significado na relação com a situação atual em que está inserida e considerar o sujeito em seu instante histórico. Desse modo, segundo o autor, a função da Teoria Crítica seria deixar transparente a relação entre a atividade teórica e a classe dominada (o proletariado) e investigar a possibilidade de unidade dessa coletividade, além de projetar-se para o futuro, sempre com vistas à autorrealização dos indivíduos dessa coletividade como autônomos e livres (HORKHEIMER, 1983, p. 136-137; HONNETH, 2008, p. 396).

Portanto, a Teoria Crítica deve ser consciente de que: (i) há uma ilusão nas ciências sociais de que a propriedade e o lucro não têm papel decisivo; (ii) o domínio das coisas e dos homens está nas mãos de um grupo da sociedade; (iii) da concentração do poder econômico e a da instalação de Estados totalitários surge uma ideologia ligada a um fato cultural; (iv) no

liberalismo, as concepções morais e políticas foram reduzidas à situação econômica (HORKHEIMER, 1983, p. 150-151).

O modelo crítico de Horkheimer propõe que a teoria não deve apenas descrever a sociedade, mas identificar suas reais possibilidades de transformação e emancipação. O filósofo crítico deve ser uma espécie de agente transformador da realidade, pois o conhecimento também tem um papel político (NOBRE, 2009, p. 08). Já a explicação teórica tradicional se resume, de um lado, a um estado de coisas que deve ser apreendido e, de outro, ao saber formulado em um pensamento (uma estrutura conceitual). A teoria tradicional representa, para Horkheimer, o contexto constitutivo da ciência moderna, pela qual a espécie humana pode conservar sua vida por meio do controle progressivo sobre a natureza. No entanto, a teoria tradicional mostra sua inconsistência no momento em que não reconhece o contexto constitutivo histórico da realidade que estuda. Assim, a "teoria tradicional se desliga de todos os processos sociais de produção" — tornando-se teoria pura (HONNETH, 2009b, p. 29).

Segundo Honneth, para Horkheimer a teoria tradicional não é consciente de seus contextos históricos porque os indivíduos se distanciaram da consciência do seu papel no trabalho social e da produção voltada para o domínio da natureza. Horkheimer busca, com essa afirmação, explicar o problema da teoria social tradicional a partir de um marco hermenêutico filosófico-histórico. Esse marco de tradição marxista procura um potencial emancipatório no processo histórico de expansão das forças produtivas por meio de mecanismos racionais aptos ao domínio da natureza. Essa especulação relaciona-se com as categorias marxistas de "alienação do trabalho" e de "emancipação", que compreendem o curso civilizatório da história como um processo de aumento da dominação humana sobre a natureza, no qual os sujeitos não se compreendem completamente por falta de uma "consciência histórica" (HONNETH, 2009b, p. 33).

Assim, Horkheimer parte da ideia de que a Teoria Social Crítica deve sempre ter a consciência de seu contexto constitutivo, sem se alienar de seus aspectos práticos, ao contrário dos pressupostos da teoria tradicional, que crê poder apresentar seus métodos e postulados de maneira imparcial e a-histórica. Sobre esse ponto da argumentação de Horkheimer, Honneth questiona como a teórica crítica ou o teórico crítico poderiam se conscientizar de seu próprio contexto prático historicamente situado se o autor tem como ponto de partida um marco filosófico-histórico que já reduz de antemão a práxis social à categoria trabalho social (HONNETH, 2009b, p. 33-34). Esta seria uma primeira aporia do modelo horkheimeriano: como garantir que a Teoria Crítica seja autoimune às contradições do modo de produção capitalista e à alienação dele decorrente?

Honneth aponta que, se Horkheimer considera que a atividade prática transformadora das lutas sociais está relacionada com a Teoria Crítica, esta argumentação não deveria ser trabalhada no marco teórico da filosofia da história, pois este reduz todo o desenvolvimento histórico humano à busca pelo domínio da natureza, sem espaço para outras formas de práxis social. Haveria em Horkheimer um dilema conceitual que considera uma ideia genérica de práxis, pela qual caberia compreender o processo de reprodução da sociedade exclusivamente pela ótica do trabalho de domínio e transformação da natureza. Porém, neste marco conceitual, a ideia de uma atividade crítica teria espaço reduzido, embora o autor mencione a necessidade de produção de uma Teoria Crítica emancipatória (HONNETH, 2009b, p. 39).

Para Honneth, a Teoria Crítica tem como pressupostos fazer-se consciente de suas condições históricas constitutivas e procurar produzir um conhecimento aplicável no contexto político-social no qual é constituída e do qual é constituinte. Essa formulação posiciona a Teoria Crítica em um cenário de luta social que supera a categoria "dominação social da natureza", à qual a filosofia da história de Horkheimer atribui excessiva relevância. Desse modo, Horkheimer teria utilizado a categoria "práxis social" de forma mais abrangente do que seu marco epistemológico da filosofia da história lhe permitiria, pois com ela ele teria ultrapassado a ideia de que a história da humanidade é desenvolvida exclusivamente pela dominação da natureza pelo homem; do contrário, a atividade produtiva também seria voltada para a produção de um contexto social de luta (HONNETH, 2009b, p. 42).

Honneth critica as formulações de Horkheimer porque ele não teria esclarecido em que consistiria a práxis social que define como "atitude crítica" nem como seria a compreensão da Teoria Crítica sobre sua relação interdependente com as experiências sociais. Se, por um lado, Horkheimer considera que somente a experiência crítica de um grupo social que foi excluído da distribuição de renda (o proletariado) pode levar à luta social; por outro, ele reconhece que, quando o trabalho social sofre a pressão da necessidade de sobrevivência, principalmente pela divisão da sociedade em classes sociais, a possibilidade de uma ação crítico-prática em relação às experiências de injustiça diminui drasticamente (HONNETH, 2009b, p. 44).

Horkheimer também teria deixado de lado, segundo Honneth, a investigação da vida cotidiana na qual a Teoria Crítica poderia contribuir para encontrar possibilidades de superação de situações reais de injustiças. Isso teria acontecido porque Horkheimer estava atado à categoria "trabalho social" como processo de dominação da natureza, pelo qual deveria ser compreendido todo o desenvolvimento da história da humanidade. Por isso, ele teria ignorado a categoria "luta social" como uma esfera autônoma da realidade social. Honneth afirma que esse reducionismo conceitual fez com que Horkheimer deixasse de compreender

adequadamente as práticas genuínas presentes nos conflitos sociais. Como consequência, restou um déficit sociológico no marco teórico que Horkheimer compreende como solução proposta para uma Teoria Crítica da sociedade (HONNETH, 2009b, p. 45-46). Ao fazer suas críticas, Honneth, no entanto, não deixa de levar em consideração a inquietude política que permeava o contexto histórico da produção teórica do Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, na década de 1930:

> […] de um lado, não há nenhuma dúvida de que a Teoria Crítica, dirigida à práxis política sob as condições do capitalismo, deve buscar seus destinatários unicamente entre os membros da classe proletária, e que, por razões de estrutura social, só o proletariado enquanto classe é sensível a um esclarecimento teórico de sua situação, assim como está disposto à transformação política; por outro lado, nestes ensaios escritos sob as opressivas experiências da tomada de poder pelo partido nacional socialista e o comunismo stalinista, cresce consideravelmente a dúvida acerca de se, sob as condições modificadas do capitalismo pós-liberal, o proletariado ainda é capaz de portar o genuíno potencial de transformação continuamente atualizado pelas sensações de opressão e a experiência de crise, um movimento, não obstante, no qual a concepção marxista havia depositado todas as suas expectativas. (HONNETH, 2009b, 46-47)[5]

Por isso, Honneth afirma que grande parte da construção teórica do Instituto, na década de 1930, girou em torno da tentativa de dar respostas aos problemas decorrentes desta tensão. Além do texto de 1937 e sua delimitação dos pressupostos da Teoria Crítica, Horkheimer escreveu com Adorno a obra *Dialética do esclarecimento*, em 1944. Nele os autores enveredam para um estado de total pessimismo em relação à sociedade. Abordam de forma crítica e bastante negativa a organização social fundada com o iluminismo e a revolução industrial e apontam que, com o desenvolvimento do Estado nazista, houve um bloqueio total das forças emancipatórias da sociedade. *Dialética do esclarecimento* é o segundo marco teórico analisado por Honneth como decisivo para caracterizar um novo estágio do desenvolvimento da Teoria Crítica também eivado de aporias e inconsistências. Da análise de Honneth sobre *Dialética do esclarecimento* a seção seguinte se ocupa.

---

[5] Tradução livre de: "*[…] por un lado, éstos no abrigan ninguna duda acerca del hecho de que una Teoría Crítica, dirigida a la praxis política bajo las condiciones del capitalismo, debe buscar a sus destinatarios únicamente entre los miembros de la clase social de los proletarios; y es que, por razones de estructura social, sólo el proletariado en cuanto clase es sensible a una clarificación teórica de su situación, así como está dispuesto a la transformación política; por otro, en estos ensayos, redactados ya bajo las opresivas experiencias de la toma del poder por parte de los nacionalsocialistas y del comunismo estalinista, crecen considerablemente las dudas acerca de si, bajo las condiciones modificadas del capitalismo posliberal, el proletariado aún es capaz de portar el genuino potencial de transformación continuamente actualizado por las sensaciones de opresión y la experiencia de crisis, un movimiento, no obstante, en el que concepción marxista de revolución había depositado todas su expectativas.*"

1.2 A análise de Honneth sobre a *Dialética do esclarecimento*: o aprofundamento do déficit sociológico na racionalidade instrumental como única forma de razão

A obra *Dialética do esclarecimento* constitui um conjunto de ensaios que interpretam obras literárias e filosóficas, como a *Odisseia*, de Homero, as novelas de Sade e os ensaios de Kant e de Nietzsche. Pela via de uma interpretação metafórica, Adorno e Horkheimer (1985, p. 14-15) intentam demonstrar que o progresso técnico da humanidade leva a uma regressão humana dos sujeitos. A categoria básica que guia a interpretação desses textos é a "racionalidade instrumental". Para os autores, na sociedade industrial, o homem passou a viver e a desenvolver apenas uma razão instrumental, o pensar e o agir dos indivíduos passaram a reproduzir em suas relações pessoais a mesma mecanicidade necessária para a dominação da natureza.

A razão instrumental pode ser entendida como uma "racionalidade técnica" orientada para a dominação da natureza. Ela avança pela sociedade como um "carácter compulsivo da sociedade alienada de si mesma" (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 100). Para Adorno e Horkheimer, esta forma de racionalidade consubstancia-se como a única razão humana, na medida em que os processos de controle e dominação da natureza convertem-na em uma "realidade objetivada" na qual os sujeitos passam a apreender os estímulos de seu entorno apenas a partir de elementos conceituais funcionais necessários à intervenção técnica na natureza. Dentro desta compreensão teórica, entende-se o processo de desenvolvimento das forças produtivas como fruto do aperfeiçoamento de um conhecimento adquirido no momento de uma intervenção instrumental sobre processos naturais. O meio natural é objetivado e gradativamente explorado de forma a refletir o aumento do poder social sobre a natureza e promover efeitos reificantes nas relações sociais, como se a manipulação da natureza pela disposição técnica neutralizasse o aspecto sensitivo dos indivíduos sobre a realidade (HONNETH, 2009b, p. 83).

> Sua base teórica configura uma teoria da dominação que tem seu ponto de partida no controle instrumental da natureza. Esta teoria vê na lógica da identidade própria da razão instrumental — o fato de subsumir o particular sob o conceito geral — o modelo original de dominação, do qual qualquer outra forma de dominação não é senão uma derivação. (HONNETH, 2009b, p. 84)[6]

[6] Tradução livre de: "*Su base teórica conforma una teoría de la dominación que tiene su punto de partida en el control instrumental de la naturaliza. Esta teoría ve en la lógica de la identidad propia de la razón instrumental — el hecho de subsumir lo particular bajo el concepto general — el modelo original de dominación, del que cualquier otra forma de dominio no es sino una derivación.*"

A objetificação instrumental da natureza seria um processo de entorpecimento da identidade individual. O indivíduo, ao se submeter à intervenção instrumental sobre a natureza, se tornaria incapaz de absorver as impressões sensíveis dela, suas possibilidades cognitivas passam a se dirigir para os esquemas de controle. Nesse passo, o trabalho social reduziria a apreensão sensível da realidade por parte dos indivíduos e representaria uma canalização dos impulsos naturais humanos. Assim, no plano psicológico, o desenvolvimento paulatino da dominação da natureza surge como repressão das tendências pulsionais humanas, uma vez que o trabalho social exige que os indivíduos se concentrem na realização do trabalho, dirigindo suas energias para o "rendimento instrumental" da atividade (HONNETH, 2009b, p. 90).

Segundo Honneth, Adorno e Horkheimer entendem que o controle técnico para a dominação da natureza proporciona reflexamente a "autonegação humana". A objetificação da natureza leva à objetificação da humanidade, pois o indivíduo, para realização do trabalho, tem que reduzir suas capacidades sensíveis de apreensão da realidade e reprimir suas pulsões. Desse modo, na medida em que os seres humanos aperfeiçoam o controle instrumental da natureza, também perdem sua natureza interna, pois passam a lidar com ela da mesma maneira que com aquela, fazendo com que o curso histórico de dominação da natureza represente a "decadência da humanidade". Tudo isso é assegurado pela indústria cultural, que reforça e estimula os indivíduos a reproduzirem padrões de comportamentos mecanizados (HONNETH, 2009b, p. 92-93; ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 103-113).

Um outro eixo de análise de Adorno e Horkheimer, ressaltado por Honneth, é a dominação encontrada dentro do marco da divisão social do trabalho. Na divisão do trabalho, é possível dividir as atividades em instrumental e de controle, o que leva à dicotomia entre "classe social privilegiada" e "classe oprimida", em um contexto em que esta última passa a incorporar dentro da sua identidade os aspectos da natureza objetificada por estar sujeita aos "efeitos da disciplina do trabalho instrumentalmente regulado"; assim, com a divisão da sociedade em classes sociais, o sujeito social perde sua unidade (HONNETH, 2009b, p. 96).

Segundo Honneth, há severas inconsistências na teoria do domínio social de Adorno e Horkheimer por conta do marco histórico-filosófico assumido em *Dialética do esclarecimento*. Este paradigma teria levado a cabo uma concepção vaga de "dominação social", pois os autores insistiram em sempre encontrar, no domínio do homem sobre a natureza, as raízes da formação e do exercício da dominação social. Nesse quadro teórico, o processo de dominação social aparece sempre como um reflexo estrutural do processo de controle instrumental da natureza (HONNETH, 2009b, p. 98-99).

> Adorno e Horkheimer se veem obrigados a compreender o processo de aquisição e exercício da dominação social como um processo em que o sujeito individual ou coletivo atua sobre outros sujeitos com o objetivo de fazê-los dóceis para seus planos e intenções. […] A fim de garantir a obediência dos grupos submetidos em relação às instituições que asseguram a dominação, o sujeito faz uso dos meios de força física e psíquica: no primeiro caso, emprega meios de poder que o dispõem como proprietário para obrigar diretamente a obediência dos sujeitos submetidos. No segundo caso, faz uso dos meios de persuasão e manipulação para obrigar indiretamente a obediência em benefício próprio. Estes casos de coação direta ou indireta são as únicas formas de dominação social que se recortam conceitualmente dentro da teoria implícita que encontramos em *Dialética do esclarecimento*. (HONNETH, 2009b, p. 100-101)[7]

Honneth afirma que ficam excluídas deste marco teórico as formas de domínio social que compreendem a submissão voluntária ao controle, ou seja, aquelas nas quais haja o reconhecimento e o consentimento das formas institucionalizadas de poder. Para Honneth, a dominação absorvida consensualmente pela sociedade gera, para a teoria social, a necessidade de identificação das formas culturais e institucionais que expliquem os motivos e possibilidades de uma dominação consentida. Honneth aponta que Adorno e Horkheimer não tratam dessa questão, pois o marco teórico da filosofia da história faz com que eles descartem a possibilidade de uma dominação consensual. Para os autores, os sujeitos dominados são sempre vítimas da atividade instrumental que reproduz os processos de controle da natureza no interior das relações sociais, sem que para eles houvesse possibilidade de "resistência" ou "oposição cultural" (HONNETH, 2009b, p. 101).

Enquanto nos anos 1930 Horkheimer confiava que a transformação da natureza levaria à possibilidade de emancipação dos indivíduos, na obra *Dialética do esclarecimento* atribui-se a inevitável decadência da civilização ao processo de dominação tecnológico progressivo da natureza. Segundo Honneth, esse reducionismo teórico-social levado a cabo em *Dialética do esclarecimento* desagua em uma conclusão negativa e pessimista da História, na qual a humanidade teria se tornado refém da racionalidade instrumental (HONNETH, 2009b, 103-131). O pano de fundo do total pessimismo de Adorno e Horkheimer foi assistir à II Guerra

---

[7] Tradução livre de: "*Adorno y Horkheimer se ven obligados a comprender el proceso de adquisición y ejercicio de dominación social como un proceso en el que un sujeto individual o colectivo actúa sobre otros sujetos con objeto de hacerles dóciles para sus planes e intenciones. […] A fin de garantizar la obediencia de los grupos sometidos respecto a las instituciones que aseguran la dominación, el sujeto ahora hace uso de los medios de la fuerza física y psíquica: en el primer caso, emplea los medios de poder de los que dispone como propietario para obligar directamente, a través del uso real de la fuerza o de su abierta amenaza, a la obediencia a los sujetos sometidos. En el segundo de los casos, hace uso de los medios de persuasión y manipulación para obligar indirectamente a la obediencia de los sujetos sometidos en beneficio propio. Estos casos de coacción directa o indirecta son las únicas formas de dominación social que se recortan conceptualmente dentro de la teoría implícita de la sociedad que encontramos em* Dialéctica de la Ilustración."

Mundial, à ascensão do nazismo e à degradação da sociedade alemã de sua época. Adorno e Horkheimer, enquanto sujeitos históricos, estavam completamente descrentes com o processo de desenvolvimento social da humanidade. Nessa época, grande parte dos intelectuais membros do Instituto estavam exilados nos Estados Unidos, por conta do Estado nazista. Apenas na década de 1950, Adorno e outros pesquisadores retomam as atividades em Frankfurt (WIGGERHAUS, 2000, p. 288-294; p. 503-515; JAY, 2008, p. 347-350).

Com a retomada dos trabalhos do Instituto em Frankfurt, na década de 1950, Habermas passa a participar das pesquisas desenvolvidas por lá e, mais tarde, torna-se diretor do Instituto. O contexto histórico em que Habermas desenvolve seus modelos teóricos é o de redemocratização dos países da Europa. Aqui, é necessário fazer a ressalva de que Habermas é um autor muito complexo e possui um conjunto rico de obras. O ponto retomado da teoria habermasiana na seção seguinte apresenta apenas um esboço daquilo que Honneth toma como ponto de partida para desenvolver seu modelo teórico e, assim, tornar possível o próximo passo da exposição do trabalho, sem, contudo, trazer todas as categorias teóricas de Habermas.

1.3 O ponto de partida de Honneth: Habermas e a superação da racionalidade instrumental pela teoria da ação comunicativa

A principal construção do trabalho maduro de Habermas é a teoria da ação comunicativa. Para Habermas, Horkheimer e Adorno colocaram a Teoria Crítica em uma contradição intransponível: se a ação e o conhecimento humanos são reféns de uma racionalidade instrumental, como salvaguardar o pensamento filosófico da Teoria Crítica sem ser contaminado por uma racionalidade instrumental? Para responder a essa contradição, Habermas apresenta seu quadro teórico crítico com a ideia de que os indivíduos são capazes de chegar a um entendimento mediado por procedimentos deliberativos racionais dentro da esfera social que ele chama de “mundo da vida” (HABERMAS, 2012; NOBRE, 2009, p. 12-14).

Em sua obra *Teoria da ação comunicativa*, Habermas procura transformar algumas premissas teórico-comunicativas em uma teoria da sociedade pela introdução das categorias “sistema” e “mundo da vida”. Habermas denomina “mundo da vida” a esfera social intersubjetivamente compartilhada na qual se insere qualquer processo de comunicação. Segundo Honneth, com a categoria “mundo da vida” fica estabelecido no marco da teoria da ação comunicativa um arcabouço de valores compartilhado intersubjetivamente que perpassam as ações comunicativas cotidianas e compõem a contínua reprodução da sociedade: “este processo de reprodução simbólica de uma sociedade se move dentro das três dimensões da

tradição cultural, a integração social e a socialização individual”[8] (HONNETH, 2009b, p. 425). Assim, Habermas pretendeu apresentar uma alternativa em sua teoria da ação comunicativa, substituindo-a por um modelo teórico que decompõe a racionalidade em instrumental e comunicativa (HABERMAS, 2012; HONNETH, 2009b; REPA, 2008; NOBRE, 2009; RAVAGNANI, 2009).

De acordo com este diagnóstico teórico, os integrantes de uma sociedade incrementam as convicções comuns pela “via de processos coletivos de aprendizagem”, em que a racionalidade extrapola uma forma de razão instrumental voltada a fins. A reprodução social como um “processo de renovação simbólica do mundo da vida sociocultural” leva, consequentemente, a ação comunicativa a desenvolver e ampliar os “processos linguísticos de entendimento”. A teoria da sociedade de Habermas se apresenta como um modelo dual em que, de um lado, estão os processos sociais de ação comunicativa no “mundo da vida” e, de outro, as atividades racionais que levam à reprodução material da sociedade por mecanismos funcionais, chamados por Habermas de “sistemas” (HONNETH, 2009b, p. 425-431).

> […] com o fim de desenvolver uma concepção social de duplo nível; esta emerge na afirmação de que só no curso da evolução sociocultural podem começar a separar-se os mecanismos do sistema de integração tão poderosamente como para aparecer como formas de coordenação da ação social autossuficientes e criar esferas de ação autônomas, o dualismo metodológico de “integração sistêmica” e “integração social”, que em princípio devia descrever duas perspectivas complementares na análise do mesmo e único processo de evolução, transforma-se pela via da racionalização da ação social, no dualismo fático de “sistema” e “mundo da vida”. (HONNETH, 2009b, p. 431)[9]

Segundo Honneth, na teoria habermasiana, a categoria “sistema” é desenvolvida como “meio de comunicação deslinguistizado”, em que as ações são estabelecidas em uma disposição orientada ao êxito. Habermas entende o sistema capitalista como uma esfera de ação que se desacoplou do “mundo da vida”. Isso porque, no capitalismo, surgiu a necessidade de organização da produção social dentro de um sistema de ação que precisa ser capaz de integrar as forças de trabalho, de um lado, e controlar as trocas de mercadorias, por outro, através de

---

[8] Tradução livre de: “*este proceso de reproducción simbólica de una sociedad se mueve dentro de las tres dimensiones de la tradición cultural, la integración social y la socialización individual*.”

[9] Tradução livre de: “*[…] con o fin de poder desarrollar el punto específico de una concepción social de doble nivel; ésta emerge en la afirmación de que sólo en el curso de la evolución sociocultural pueden comenzar a separarse los mecanismos del sistema de integración tan poderosamente como para aparecer como formas de coordinación del la acción social autosuficientes y asimismo crear esferas de acción autónomas; el dualismo metodológico de ‘integración sistémica’ e ‘integración social’, que en principio debía describir dos perspectivas complementarias en el análisis del mismo y único proceso de evolución, se transforma ahora, por la vía de la racionalización de la acción social, en el dualismo fáctico de ‘sistema’ y ‘mundo de vida’*.”

meios de comunicação “deslinguistizados”. Neste contexto, nasce um espaço de “ação organizada racionalmente conforme fins” que não depende de um mecanismo comunicativo. Habermas acredita que, nas sociedades modernas, há um “estágio de diferenciação sistêmica” em que os sistemas de ação, como o da economia e o do Estado, se tornam de tal forma autônomos que se pode dizer organizados como “meios de comunicação deslinguistizados”; nesse passo, as ações no “mundo da vida” ficam apartadas destes âmbitos, uma vez que, “como espaços da ação social esvaziados de substância normativa, já não se orientam mais à práxis do entendimento moral”[10] (HONNETH, 2009b, p. 434-436).

Se a racionalidade instrumental seria aquela encerrada em um sistema que aliena e direciona toda a ação humana para a produção, a ação comunicativa estaria presente como oposição àquela racionalidade no “mundo da vida”. A ação comunicativa seria uma forma de interação social voltada para o entendimento racional através da linguagem e, se a práxis comunicativa se mantiver livre da “colonização” por parte do “sistema”, é possível identificar nela um potencial emancipatório, ou seja, formas genuínas de comunicação que não estejam ditadas pelas regras dos “subsistemas” “dinheiro “e “poder” (HABERMAS, 2012; REPA, 2008, p. 173-174).

No entanto, para Honneth, se as sociedades capitalistas se constituem dentro das categorias “sistema” e “mundo da vida” — contrapostas entre si — como esferas de ação autônomas, surgem duas ficções que tornam o modelo habermasiano bastante abstrato e com um déficit sociológico (MELO; WERLE, 2008, p. 183-186; RAVAGNANI, 2009, p. 51-55). Estas ficções se encontram na suposição de que há uma esfera de ação vazia de conteúdo normativo, de um lado, e esferas de relações comunicativas livres de relações de poder no “mundo da vida”, de outro, como se não houvesse relação de dominação e poder nesta última. Além disso, se Habermas pressupõe que a esfera do “sistema de ação organizado racionalmente conforme fins” seja independente, também pressupõe que a esfera do “mundo da vida” seja a tal ponto autônoma que acontece um desacoplamento entre “sistema” e “mundo da vida” (HONNETH, 2009b, p. 437-438).

> Sistema e mundo da vida se desacoplam historicamente, portanto, seguindo esta explicação, na medida em que o social se separa e se cinde, por um lado, em um sistema de ação organizado racionalmente conforme fins e, por outro, em esfera de ação reproduzida comunicativamente. Todo este processo faz com que pareça que o mundo da vida social se reproduzisse independentemente das práticas de influência estratégica, de formas psíquicas,

[10] Tradução livre de: “*[...] como espacios de la acción social vaciado de sustancia normativa, ya no se orientan más a la praxis del entendimiento moral.*”

> físicas ou cognitivas de exercício do poder […] o mundo de vida social se apresenta como liberado de todas as possíveis formas de exercício do poder. "Poder" este que só é concebido no âmbito da integração sistemática como um meio de coordenação da ação social. (HONNETH, 2009b, p. 439-441)[11]

Honneth afirma que, do mesmo modo que Horkheimer e Adorno se apegaram ao dualismo de "organização social" e "indivíduo", parece que Habermas, em sua teoria social, também procurou entender as tendências evolutivas da sociedade apegado a um novo dualismo de "sistema" e "mundo da vida". Para Honneth, Habermas se diferencia dos demais teóricos da tradição frankfurtiana porque compreende a ação comunicativa como um mecanismo fundamental de reprodução das sociedades. Em sua construção, Habermas aponta que Adorno e Horkheimer, em *Dialética do esclarecimento*, fazem uma leitura reduzida sobre a "racionalização social", pois, para eles, ela era constituída apenas pela racionalidade instrumental. No entanto, com fundamento na ideia foucaultiana da microfísica do poder,[12] Honneth critica Habermas, porque sua abordagem teórica da ação comunicativa teria deixado de lado a estrutura fundamentalmente conflituosa da interação social, na qual o exercício do poder é manifestado difusamente na tessitura do "mundo da vida", assim como a resistência e a luta social. Desse modo, para Honneth, apenas um remanejamento da teoria da ação comunicativa de Habermas, que leve em conta as relações de poder nas interações intersubjetivas e as tensões sociais subjacentes à realidade prática, poderia dar conta de uma adequada compreensão da realidade social (HONNETH, 2009b, p. 442-444).

1.4 O conflito social como aporte sociológico de Honneth à Teoria Crítica

Como foi visto, Honneth se insere na corrente filosófica da chamada Teoria Crítica desenvolvida no Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt. Para identificar os pressupostos diferenciais da Teoria Crítica em relação à teoria tradicional, Horkheimer escreveu o texto *Teoria tradicional e Teoria Crítica*, em 1937. Nesse texto, o autor esclarece que a Teoria Crítica deveria não só descrever a sociedade, mas também identificar suas reais possibilidades de transformação e emancipação. A teórica social crítica e o teórico social crítico deveriam ser

---

[11] Tradução livre de: "*Sistema y mundo de vida se desacoplan históricamente, por tanto, siguiendo esta explicación, en la medida en que 'lo social' se separa y escinde, por un lado, em un sistema de acción organizado racionalmente conforme afines y, por otro, en esferas de acción reproducidas comunicativamente. Todo este proceso hace que parezca como si el mundo de vida social se reprodujese independientemente de prácticas de influencia estratégica, de formas psíquicas, físicas o cognitivas de ejercicio del poder; […] el mundo de vida social se presenta como liberado de todas las posibles formas de ejercicio del poder. 'Poder', aquí, que sólo es concebido en el ámbito de la integración sistémica como un medio de coordinación de la acción social*."

[12] A obra de Michel Foucault *Microfísica do poder* reúne artigos, entrevistas e conferências sobre o tema.

uma espécie de agente transformador da realidade. Essa linha de reflexão pretendia dar continuidade à metodologia do materialismo histórico marxista.

Segundo Honneth e Habermas, a Teoria Crítica da primeira geração, representada por Horkheimer e Adorno, acabou por se encontrar em uma problemática que redundaria na própria inviabilidade de uma Teoria Crítica, pois, ao criticar a razão instrumental como a única razão produzida no sistema capitalista, o conhecimento também seria produzido a partir de uma razão instrumental e, portanto, não seria capaz de apontar as reais condições de emancipação. Este paradoxo foi chamado por Habermas e Honneth de aporia da Teoria Crítica e, para solucionar esta contradição, Habermas pretendeu apresentar uma alternativa em sua teoria da ação comunicativa que compreende a sociedade em um modelo dualístico de “sistema” e “mundo da vida”.

Para Honneth, Habermas acaba por incidir no mesmo déficit sociológico de seus antecessores, pois, ao fazer a transposição radical da racionalidade instrumental para a racionalidade comunicativa, criou modelos demasiadamente abstratos. Dito de outro modo, ao dividir a reprodução social em “sistema” e “mundo da vida”, deixou de considerar que as relações de poder ocorriam também na interação do “mundo da vida” e não somente quanto ao “sistema” sobre o “mundo da vida”. Habermas teria deixado de considerar as reais condições das relações intersubjetivas das práticas sociais, suas tensões e conflitos. É a partir dessa crítica que Honneth apresenta um modelo teórico diferente para compreender a sociedade. Para ele, a interação social por meio de tensões e conflitos é o que move a sociedade para uma contínua evolução moral. Ao incluir a ideia de conflito em torno da expectativa de reconhecimento recíproco o autor procura aproximar a teoria da práxis social (MELO, 2013, p. 163). Sobre a Teoria Crítica de Axel Honneth, o capítulo seguinte se ocupa.

2 SENTIMENTOS DE INJUSTIÇA E LUTA POR RECONHECIMENTO: A TEORIA CRÍTICA DE AXEL HONNETH

Após a breve apresentação da leitura de Honneth sobre os estágios de reflexão da Teoria Crítica do Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, é possível contextualizar o quadro teórico em que ele desenvolve sua Teoria Crítica da sociedade. Em *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (1985), a ideia de interação comunicativa de Habermas lhe parece uma solução teórica para as aporias do modelo de Adorno e Horkheimer, mas não completamente. Honneth utiliza os pressupostos fundamentais da teoria da ação comunicativa de Habermas como um ponto de orientação de sua análise da sociedade, em uma compreensão da história da Teoria Crítica como um processo de aprendizagem e amadurecimento da teoria social (ROSENFIELD; AGOSTINI SAAVEDRA, 2013, p. 16). O autor foi assistente de Habermas no Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt e propõe atender àquilo que vê como um déficit sociológico na teoria de Habermas, que a seus olhos criara um modelo ainda bastante abstrato ao diferenciar "mundo da vida" e "sistemas".

Honneth, subsidiado pela teoria do reconhecimento de Hegel, parte do conflito social como fundamento de sua Teoria Crítica. Entende que a interação entre os sujeitos na realidade social não se baseia no entendimento e consenso comunicativos, mas sim nos conflitos e tensões sociais que são a fonte central das relações sociais. É preciso pontuar aqui que, alguns anos depois que Honneth fez essa crítica a Habermas, ele, no prefácio de 1990, do livro *Mudança estrutural da esfera pública*, reformula sua ideia de esfera pública como espaço voltado ao entendimento intersubjetivo racional, pois reconhece que a esfera pública se caracteriza mais como um espaço conflituoso de argumentos não necessariamente voltados para o entendimento[13] (HABERMAS, 2012, p. 67-75).

[13]Agradeço a Pedro Ribeiro (2012), quem primeiro me alertou para a mudança de orientação da teoria habermasiana, no prefácio de 1990 de *Mudança estrutural da esfera pública*, em nossas discussões, quando de minha visita a Frankfurt. Também agradeço ao Professor Rúrion Melo, que novamente me chamou a atenção para essa questão, em sua disciplina Teoria Crítica e Feminismo, do Programa de pós-graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Em suas palavras: "É digna de nota a mudança operada entre a elaboração de sua 'ética do discurso' (com pretensões fortemente universalistas) na década de 1980 e sua 'teoria dos discursos' formulada cerca de dez anos depois, 1994, em 'Faktizität und Geltung' (Facticidade e validade), tornando possível: incorporar elementos éticos, pragmáticos e morais no interior do procedimento de aceitabilidade racional e justificação normativa reconstruído nos discursos; fundamentar critérios de legitimação abertos a uma deliberação política abrangente (falsamente interpretada, aliás, como processo baseado no consenso); e voltar-se às pautas do reconhecimento (principalmente no caso das críticas comunitaristas e feministas). Certamente sua exposição da esfera pública se alterou também em decorrência de algumas dessas mudanças de fundamentação." (MELO, 2015, p. 22-23, nota 14). O autor também trata do tema em MELO, 2011.

Para desenvolver seu projeto teórico, Honneth procura fazer uma reconstrução da teoria através de uma "presentificação" pós-metafísica dos escritos hegelianos, seguindo a proposta da Teoria Crítica de fazer não apenas uma descrição da realidade, mas também uma análise crítica em busca de identificar possibilidades reais de emancipação. Em sua tese de livre docência, de 1992, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, o autor discute os primeiros escritos de Hegel em Jena, por meio de uma atualização crítica pós-metafísica.

Os escritos de Jena auxiliam Honneth a desenvolver a ideia central de sua Teoria Crítica da sociedade: a luta por reconhecimento. Na obra *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, Honneth inicia afirmando que busca desenvolver "os fundamentos de uma teoria social de teor normativo partindo do modelo conceitual hegeliano de 'uma luta por reconhecimento'." (HONNETH, 2009c, p. 23). Explica que a necessidade desse percurso surgiu em *Kritik der Macht*, pois, para ele, após os escritos sobre a microfísica do poder de Michel Foucault, é preciso refletir sobre a motivação moral das lutas sociais no "quadro de uma teoria da comunicação". Como consequência dessas reflexões, Honneth apresenta a hipótese de que as transformações sociais ocorrem por conta das tensões em torno das expectativas normativas de reconhecimento intersubjetivo (HONNETH, 2009c, p. 25).

Na busca de uma leitura pós-metafísica dos escritos do jovem Hegel, Honneth primeiramente faz uma reconstrução da ideia hegeliana de reconhecimento e, após, busca uma modulação empírica "fenomenologicamente controlada" com a psicologia social de George Mead (em sua obra *Mind, Self, and Society*). Ele tenta avançar para além de uma simples descrição de teorias; seu intento é justificar as diferentes formas de reconhecimento como fenômenos objetivos. Com isso, o autor procura demonstrar que "no plano de uma teoria da intersubjetividade um conceito de pessoa se revela dependente de três formas de reconhecimento (amor, direito e estima)" (HONNETH, 2009c, p. 24). Estas três formas de reconhecimento pressupõem três formas de desrespeito que têm influência decisiva nos conflitos sociais como "motivo da ação".

A partir do que foi exposto até aqui, é possível identificar algumas premissas das quais o autor parte para construir sua ideia de justiça e análise da sociedade: (i) por desejar dar continuidade à tradição da Teoria Crítica do Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, o seu horizonte teórico é o projeto crítico pretendido pelos seus antecessores: identificar na realidade social os bloqueios e as possibilidades de emancipação; (ii) é preciso ter claro que o sentido do termo "emancipação" se modificou desde Marx e nas gerações subsequentes do Instituto, isso porque a Teoria Crítica, ao se propor uma teoria imanente e

ancorada na práxis social, é mutável e histórica;[14] (iii) Honneth parte das inconsistências por ele identificadas nos modelos teóricos de Horkheimer, Adorno e Habermas para criar sua Teoria Crítica da sociedade e identificar as causas do descontentamento social e sentimentos de injustiças (bloqueios) e possibilidades de superação e emancipação.

Este capítulo apresenta os passos reconstrutivos da teoria social crítica de Axel Honneth, ou seja, o arcabouço teórico mobilizado pelo autor, assim como o sentido que ele atribui à possibilidade de emancipação e seus bloqueios. Para tanto, a seção 2.1 apresenta a síntese da ideia original que inspira Honneth a pensar em uma luta por reconhecimento moralmente motivada: a teoria da intersubjetividade dos escritos de Hegel em Jena. A seção 2.2 trata da psicologia social de George Mead, fonte empírica em que Honneth busca confirmar as intuições hegeliana. A seção 2.3 aprofunda a análise da articulação de Honneth sobre a ideia de três formas de reconhecimento: amor, direito e solidariedade, com as suas respectivas formas de confirmação da subjetividade. A seção 2.4 apresenta o imbricamento entre sentimentos de injustiça e reconhecimento denegado como motivação moral para a luta social. Por fim, a seção 2.5 explicita os motivos pelos quais Honneth substitui a ideia de luta de classes por luta por reconhecimento, com o intento de apresentar um modelo de Teoria Crítica que dê conta de fazer um diagnóstico satisfatório do tempo presente.

2.1 Intersubjetividade e luta por reconhecimento em Hegel[15]

Diante daquilo que Honneth entende como aporias dos modelos teóricos de Horkheimer, Adorno e Habermas, o autor procura encontrar outros sentidos para as ideias de emancipação e de luta social. Para além da concepção de luta de classes marxista, o autor busca encontrar o conteúdo normativo e a motivação moral subjacentes às lutas sociais; com isso, pretende atender a preocupação de um efetivo diálogo entre teoria e práxis, eis que transfere a categoria "luta" da lógica do trabalho social para a do reconhecimento. Em sua tese de livre docência, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, de 1992, Honneth, ao levar a cabo o projeto de reconstrução crítica de teorias políticas e sociais proposta pela tradição teórico-filosófica à qual pertence, procura fazer uma leitura pós-metafisica dos escritos de Hegel em Jena.

---

[14] Sobre a discussão sobre os sentidos do termo "emancipação": MELO, 2014b. Também o texto ALLEN, 2015.
[15] Os temas desta seção e da seção subsequente também foram abordados de forma menos abrangente em OLIVEIRA, 2017.

Para melhor compreensão de como a teoria da intersubjetividade do jovem Hegel influenciou Honneth a construir seu modelo teórico de sociedade, embasado na ideia de luta por reconhecimento, é importante analisar alguns aspectos da interpretação honnethiana sobre os escritos de Hegel em Jena e o porquê de este projeto ser considerado inacabado por Honneth. Conforme explica na nota 6 de *Luta por reconhecimento*, Honneth recorre aos seguintes textos de Hegel: *Sistema de eticidade*, de 1802-1803; *Sistema da filosofia especulativa*, de 1803-1804 (anteriormente denominado *Realphilosophie de Jena I*); e *Realphilosophie de Jena*, de 1805-1806. Honneth ressalta que se utiliza também da coletânea *Jenaer Schriften 1801-1807, werke 2*. Neles Honneth entende que há uma frutífera intuição filosófica sobre "o que é" e sobre o "porquê" da luta por reconhecimento na relação intersubjetiva dos indivíduos na sociedade.

Honneth afirma que Hegel, em sua filosofia política, dedicou-se à tarefa de fazer uma mediação entre o modelo kantiano de autonomia individual e a concepção da filosofia antiga de moralidade e eticidade de Aristóteles, por via de uma adequação da proposta do "dever-ser" de Kant a uma categoria historicamente situada na realidade social (HONNETH, 2009c, p. 29). Isso porque, na tradição da filosofia moral, duas correntes contrárias teriam se destacado: (i) a posição aristotélica de que as "exigências morais só se derivam indiretamente, como produtos secundários, de uma indagação ética do que é vida boa" e (ii) a tradição kantiana de que "as exigências morais se derivam da perspectiva imparcial de um exame da universalidade dos princípios que regem nossas ações" (HONNETH, 1998, p. 17).

Na filosofia política de Aristóteles, o homem era concebido como um ser político que dependia da comunidade ética da pólis para realizar sua natureza em relações intersubjetivas de suas virtudes.[16] Aristóteles procurava investigar "a ordem ética do comportamento virtuoso, no interior da qual a formação prática e mesmo pedagógica do indivíduo podia tomar o curso mais conveniente" (HONNETH, 2009c, p. 32). No entanto, com o surgimento das sociedades pós-tradicionais, teria prevalecido uma orientação de enaltecimento do homem individual, segundo a qual a vida social é composta de sujeitos que estão em permanente conflito de interesses, em detrimento dos pressupostos aristotélicos de uma vida virtuosa. A noção hobbesiana de "estado de natureza" como um estado pré-político dos homens incentivaria a interpretação de que a natureza humana é cada vez mais condicionada a uma atitude preventiva de poder em relação ao outro, em uma "guerra de todos contra todos" (HONNETH, 2009c, p. 32-34). Por isso, Hegel procurou redimensionar a ideia de luta social de Maquiavel e de Hobbes,[17] bem como os pressupostos da moral kantiana, a partir da filosofia política de Aristóteles.

---

[16] Ideia presente tanto em *A política* como em *Ética a Nicômaco*.
[17] Em *O príncipe*, de Maquiavel e em *Leviatã*, de Hobbes.

Nos escritos de Jena, Hegel se opõe à ideia hobbesiana de que o motivo da luta entre os indivíduos ocorre pela autopreservação no estado de natureza. Para ele, na interação social, os homens não estão em uma guerra de todos contra todos para a autoconservação; uma eventual luta ocorre quando um indivíduo não é reconhecido por seu parceiro de interação segundo uma perspectiva normativa. A falta de reconhecimento é, portanto, a motivação moral para o conflito, "a luta de que trata Hegel não seria desencadeada simplesmente pelo interesse de autoconservação; ela teria também uma motivação moral carregando a sua dinâmica de um teor normativo ausente naquela de Hobbes" (CRISSIUMA, 2013, p. 63). Assim, Hegel introduziu, por uma "dinamização teórica do modelo de reconhecimento de Fichte",[18] uma abordagem nova da concepção de luta social à filosofia política: o conflito entre os indivíduos é visto por ele como um "momento no movimento ético no interior do contexto social da vida" (HONNETH, 2009c, p. 48).

> É essa dinamização teórica do modelo de reconhecimento de Fichte através do conflito que deixa às mãos de Hegel, em unidade com a possibilidade de uma primeira determinação do potencial interno da eticidade humana, a oportunidade de concretizar ao mesmo tempo o curso "negativo" de seu desenvolvimento. O caminho pelo qual ele chega a isso consiste em reinterpretar o modelo de uma luta originária de todos contra todos, com que Thomas Hobbes, na sequência de Maquiavel, inaugurara a história da filosofia social moderna: se os sujeitos precisam abandonar e superar as relações éticas nas quais eles se encontram originariamente, visto que não veem plenamente reconhecida sua identidade particular, então a luta que procede daí não pode ser um confronto pela pura autoconservação de seu ser físico; antes, o conflito prático que se acende entre os sujeitos é por origem um acontecimento ético, na medida em que objetiva o reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana. (HONNETH, 2009c, p. 47-48).

A partir da ideia de pólis, Hegel extraiu as características de uma "coletividade ideal" para um esboço conceitual de "totalidade ética". Hegel propõe que a teoria filosófica da sociedade tem que partir dos vínculos éticos entre os indivíduos e não dos atos dos indivíduos isolados, considerando, deste modo, as relações intersubjetivas como o pilar da socialização.

---

[18] Honneth não se aprofunda no delineamento dos alcances da influência de Fichte para Hegel, e essa investigação extrapola os objetivos perseguidos por esta dissertação, mas é importante deixar anotados os marcos teóricos trabalhados por Hegel. Sobre Fichte, Honneth menciona que Hegel utiliza-se da teoria do reconhecimento de Fichte para descrever as relações éticas, que "em seus escritos sobre *Fundamento do direito natural*, Fichte havia concebido o reconhecimento como uma 'ação recíproca' entre indivíduos, subjacente à relação jurídica: no apelo recíproco à ação livre e na limitação simultânea da própria esfera de ação a favor do outro, constitui-se entre os sujeitos a consciência comum que depois alcança validade objetiva na relação jurídica" (HONNETH, 2009c, p. 46); Honneth também menciona, na nota, 35 da página 45, os trabalhos de Ludwig Siep, *Der Kampf um Anerkennung: Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*, e de Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätiskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, bem como o trabalho de Manfred Riedel, *Hegels Kritik des Naturrechts*.

Segundo esse quadro argumentativo de Hegel, “as relações éticas de uma sociedade representam as formas de uma intersubjetividade prática na qual o vínculo complementário entre os sujeitos e, com isso, a comunidade de indivíduos é assegurada por um movimento de reconhecimento” (CAMPELLO, 2015, p. 98). Nesse contexto, a subjetividade do indivíduo é construída a partir da interação comunicativa.

Hegel desenvolveu, em *Sistema de eticidade*, duas dimensões do reconhecimento; a primeira diz respeito às relações afetivas em que os indivíduos se reconhecem como seres emocionalmente carentes. Nessa primeira esfera de reconhecimento, as relações de afeto ainda não são capazes de equipar os indivíduos com as habilidades que os direitos lhes conferem na interação social. De acordo com as categorias de Hegel, ainda se está na etapa de formação do “espírito subjetivo”, as experiências frustradas nesta fase do reconhecimento não chegam a induzir os indivíduos a ponderarem normas e valores de alcance generalizável. A segunda dimensão do reconhecimento se materializa com a atribuição de direitos — por exemplo, as relações de reciprocidade estabelecidas em contratos. Nas palavras de Honneth: “As relações práticas que os sujeitos já mantinham com o mundo na primeira etapa são arrancadas de suas condições de validade meramente particulares e transformadas em pretensões de direitos universais, contratualmente garantidas” (HONNETH, 2009c, p. 50).

> Hegel procura caracterizar linguisticamente valendo-se da passagem da “pessoa” para “pessoa inteira”: o termo “pessoa” se refere, como já era o caso na parte sobre a “eticidade natural”, a um indivíduo que recebe sua identidade primariamente do reconhecimento intersubjetivo de sua capacidade jurídica; o termo “pessoa inteira”, por sua vez, a um indivíduo que obtém sua identidade sobretudo do reconhecimento de sua “particularidade”. Mas, por outro lado, pelo mesmo caminho que chegaram a uma autonomia maior, deve aumentar ao mesmo tempo nos sujeitos o saber sobre sua dependência recíproca. (HONNETH, 2009c, p. 57).

Honneth pontua que, para Hegel, os processos de generalizações jurídicas acontecem quando as carências humanas se tornam “interesses legítimos de consumo”, ou seja, quando as trocas de mercadorias consubstanciam a satisfação das carências dos indivíduos, há uma nova etapa de reconhecimento, o jurídico. No contrato de trocas de mercadorias há o reconhecimento de uma “vontade mediada linguisticamente”, em que o direito garante a promessa de cumprimento futuro, pois nasce daí a expectativa normativa de respeito à pessoa de direito. Com o contrato, há uma nova etapa de concretização do reconhecimento, pois nele é institucionalizado uma forma de reconhecimento, em que, na vinculação do conteúdo moral das

manifestações contratuais, o sujeito de direito se encontra confirmado e reconhecido pelo seu parceiro de interação contratual.

Segundo Honneth, a forma como Hegel apresenta a segunda etapa do reconhecimento representa uma crítica às teorias do direito natural vigentes em sua época, pois nelas o direito seria considerado um "elemento que incide nos indivíduos como um ato firmado por prudência" (Hobbes) ou como um "preceito moral" (Kant). Ao contrário das premissas kantianas de que as ações éticas são desdobramentos de operações racionais, isentas de inclinações e necessidades humanas, as relações jurídicas em Hegel devem ser vistas como um "processo prático" que decorre da própria situação social (HONNETH, 2009c, p. 85).

Portanto, no modelo teórico de Hegel, o "estado de natureza" é compreendido como um estado em que há uma aceitação recíproca implícita entre os indivíduos que interagem entre si, pois há uma espécie de "intuição de dependência recíproca". Por outro lado, há a possibilidade de frustração dessas expectativas, pela violação do direito do parceiro de interação e a respectiva coerção para o cumprimento do contrato, o que representa uma reação legítima àquela expectativa frustrada. Assim, "o conflito deflagrado pelo constrangimento jurídico em face daquele que rompe o contrato representa uma luta por reconhecimento na etapa de interação jurídica" (OLIVEIRA, 2017, p. 25). Nesse passo, é possível observar que as expectativas normativas da interação social são evidenciadas quando elas são frustradas, gerando um conflito.

> […] a dinâmica de todo o processo procede do polo negativo rumo ao polo positivo, do menosprezo rumo à consideração, da injustiça rumo ao respeito. Esse segundo componente da noção de reconhecimento mútuo é tipicamente hegeliano, na medida em que nele encontra a expressão maior do papel atribuído em geral à negatividade na filosofia hegeliana […]. Sua irrupção no plano prático será marcada pelo poder regenerador atribuído ao crime no plano jurídico; a negatividade ética e prática se desenvolverá ao longo de figuras de transações entre humanos. (RICOEUR, 2017, p. 188)

No ato criminoso, Hegel vê uma "negação" com alto potencial de ampliação das formas de reconhecimento recíproco, pois este ato é uma "provocação moral" que pode levar ao aprimoramento das normas jurídicas, por exemplo, a passagem do direito natural para o direito positivo. Para Hegel, o crime pode ser entendido também como um ato que reclama reconhecimento por parte do próprio autor do fato. Nesse conflito pelo reconhecimento, o sistema jurídico passa a ser entendido como instituição intersubjetivamente construída, pois a pena reestabelece a validade da vontade geral que a lesão egoística do crime causou. Ou seja, a pena é a "negação da negação" (HONNETH, 2009c, p. 53-55).

A partir da análise de “atos destrutivos” ou “negativos” como o crime, Hegel apresenta sua ideia de que o conflito é uma etapa necessária para estágios morais mais consolidados na sociedade: “Hegel atribui ao conflito uma espécie de potencial de aprendizado prático moral […] um aumento de saber sobre sua própria e inconfundível identidade” (HONNETH, 2009c, p. 57), para o estabelecimento de “relações de reconhecimento eticamente mais maduras”. Honneth entende que, em *Sistema de eticidade*, o terceiro estágio da interação social diz respeito às relações intersubjetivas dentro de uma coletividade ética, em que o “indivíduo se ‘intui’ ‘em cada um como a si mesmo’”. Honneth sintetiza a categoria hegeliana de “intuição recíproca” como algo relacionado a atitudes de solidariedade entre os indivíduos de uma sociedade (HONNETH, 2009c, p. 58).

Já sobre os fragmentos de 1803-1804, Honneth pontua que Hegel muda seu referencial aristotélico e aos poucos deixa de entender as relações éticas como expressões da natureza humana. A categoria “natureza” é substituída por “espírito” ou “consciência” (*Geist*) na descrição das relações éticas. “Assim o processo de formação da ‘coletividade política’ deixa de ser entendido como constituída da interação conflituosa por reconhecimento nos espaços de eticidade do estado de natureza, para ser considerada como um ‘processo de reflexão do espírito’.” (OLIVEIRA, 2017, p. 20). Por esse motivo, Honneth, em sua tese de livre docência, afirma que Hegel desviou o enfoque de sua teoria, deixando de lado a ideia de luta por reconhecimento.[19]

> Essa limitação do conceito de natureza diante da esfera de eticidade, em vez de ceder espaço para o desenvolvimento da lógica intersubjetiva do reconhecimento, acaba apenas dando lugar a uma lógica retirada das relações sujeito-objeto cujo desenvolvimento passa a ser apreendido pelas categorias “espírito” ou de “consciência”. (CRISSIUMA, 2013, p. 68)

[19] Alguns anos mais tarde, Honneth volta atrás nesta afirmação, quando aprofunda o estudo dos escritos maduros de Hegel, precisamente a obra *Princípios de filosofia do direito*. Honneth muda seu ponto de vista sem dar muitas explicações em *Suffering from Indeterminacy*. No prefácio de *The I in We*, o autor assume explicitamente a sua mudança de posição; nas palavras dele: “Enquanto em *Luta por Reconhecimento* eu ainda havia assumido que apenas as lições de Hegel em Jena continham elementos coerentes de uma teoria do reconhecimento, após mais estudos intensivos sobre seus escritos maduros, eu descobri quão errado eu estava. Eu não acredito mais que Hegel sacrificou seu intersubjetivismo inicial para desenvolver um conceito monológico de espírito; do contrário, Hegel procurou durante sua vida interpretar o espírito objetivo, i.e., a realidade social, como um conjunto de camadas de relações de reconhecimento” Tradução livre de: “*Whereas in The Struggle for Recognition I had still assumed that only Hegel´s Jena lectures contained coherent elements of a theory of recognition, after more intensive study of his mature writings I came to realize how wrong I had been. I no longer believe that Hegel sacrificed his initial intersubjectivism in the course of developing a monological concept of spirit; rather, Hegel sought throughout his life to interpret objective spirit, i.e. social reality, as a set of layered relations of recognition.*” (HONNETH, 2014a, p. vii-viii).

A partir dos fragmentos de 1803-1804, Honneth acredita que Hegel paulatinamente abandona as premissas aristotélicas de uma teoria da intersubjetividade e se volta para uma teoria da subjetividade, distinguindo os estágios de formação da consciência individual, ou seja, Hegel passa a dar enfoque à filosofia da consciência. Para Honneth, na *Realphilosophie*, Hegel apresentou de forma mais bem arrematada uma "filosofia do espírito", por desenvolver com maior precisão os pressupostos teóricos da concepção de "espírito". Sua principal característica seria "a capacidade particular de ser nele mesmo ao mesmo tempo o outro de si mesmo". Caberia ao espírito a propriedade da "autodiferenciação", eis que a construção da realidade seria formada pelo "duplo movimento de exteriorização e de retorno a si mesmo" (HONNETH, 2009c, p. 69). Assim, a reconfiguração do projeto hegeliano para a filosofia da consciência teria desviado seu enfoque, que anteriormente era a análise da eticidade.

Segundo Honneth, Hegel, na busca de elaborar uma "filosofia do espírito", passou a descrever o processo de formação da consciência, no momento de seu retorno a si, após sua exteriorização. As relações éticas deixaram de ser centrais e passaram a ser apenas "etapas da formação da consciência humana". A "filosofia do espírito" de Hegel tinha o propósito de especular sobre a formação da consciência humana, a partir de etapas de realização; a primeira etapa consistiria na relação do indivíduo consigo mesmo ("espírito subjetivo"); a segunda diria respeito à relação dos indivíduos entre si ("espírito efetivo" ou "objetivo") e a terceira etapa se consubstanciaria nas "relações reflexivas dos sujeitos socializados com o mundo em seu todo" ("espírito absoluto") (HONNETH, 2009c, p. 72). A esfera ética passa a ser, portanto, elemento da autorreflexão do espírito — embora, para Honneth, os processos de formação do "espírito subjetivo" e do "espírito efetivo", na *Realphilosophie*, ainda seriam vistos por Hegel como etapas de reconhecimento recíproco.

Quanto à formação do Estado, segundo a sua "filosofia do espírito", Hegel chega a um modelo de eticidade diferente das tendências apontadas na sua construção argumentativa anterior. Para ele, a fundação do Estado não é atribuída ao processo de conflito, como no caso das relações pessoais e jurídicas; sua formação é entendida como decorrente do poder tirânico e/ou carismático de algum líder. Com essa construção, Hegel compreende o Estado segundo um ato de "submissão unilateral". Isso porque o autor queria explicar a formação do Estado sob fundamentos que lhe permitissem defender a monarquia constitucional como modelo adequado de organização estatal para a sua época: "a subjetividade do espírito, a qual o Estado tem de representar institucionalmente, só pode reproduzir-se no interior da sociedade numa pessoa singular, um monarca definido pela sucessão que sobressai aos órgãos representativos do governo" (HONNETH, 2009c, p. 110-111). Hegel teria se distanciado, assim, de uma

concepção da esfera da eticidade e intersubjetividade, pois não compreendia o Estado como um lugar de relações de reconhecimento intersubjetivo.

Honneth entende que, se Hegel continuasse a desenvolver a mesma linha de argumentação que usou em *Sistema de eticidade* e na *Realphilosophie* para descrever as duas etapas anteriores à formação do Estado, ele teria concebido a esfera ética do Estado também como uma relação intersubjetiva, como uma comunidade ética, em que a interação social se materializaria com o sentimento de reconhecimento solidário. Porém, ao seguir pelos caminhos da filosofia da consciência consolidada em *Fenomenologia do espírito*, Hegel teria abandonado sua concepção inicial de luta por reconhecimento, pois "deixa para a luta por reconhecimento, que até então foi a força motriz moral que havia impulsionado o processo de socialização do espírito através de todas as etapas, tão somente a função única de formar a autoconsciência" (HONNETH, 2009c, p. 113-114).

> […] os processos de formação do espírito "subjetivo" e do espírito "efetivo" foram pensados na *Realphilosophie*, em princípio, como etapas nas quais um novo potencial de relação de reconhecimento recíproco se desdobra respectivamente, formando estruturas: a experiência do espírito na primeira etapa de formação se deixava entender, em grande medida, como uma realização progressiva da relação amorosa, na segunda etapa de formação, só podia ser interpretada como uma realização conflituosa da relação jurídica. Se Hegel tentasse dar conta das expectativas assim sugeridas, ele teria de conceber a esfera ética do Estado como uma relação intersubjetiva na qual os membros da sociedade podem saber-se reconciliados uns com os outros justamente sob a medida de um reconhecimento recíproco de sua unidade — o respeito de cada pessoa pela particularidade biográfica de todo outro formaria de certo modo o fermento habitual dos costumes coletivos de uma sociedade. Mas é precisamente um semelhante conceito de eticidade que Hegel já não pode mais pensar agora; esse conceito escapa fundamentalmente à sua exposição porque ele concebe a organização da esfera ética conforme o modelo de autoexteriorização do espírito. (HONNETH, 2009c, p. 107-108)

No entanto, ainda que a princípio Honneth entenda que Hegel abandonou a compreensão intersubjetiva da formação da subjetividade humana, o delineamento das esferas de reconhecimento e a ideia de um papel evolutivo da luta moral auxiliam Honneth a construir a seguinte hipótese: que a formação da subjetividade do sujeito está vinculada ao reconhecimento intersubjetivo e às respectivas experiências de desrespeito pelo reconhecimento denegado, e estas seriam a lógica moral da resistência e da luta social. Ou seja, são os sentimentos de injustiça que preenchem o conteúdo moral que motiva os indivíduos a lutar pelo reconhecimento de suas expectativas normativas, impulsionando a sociedade para estágios morais mais evoluídos e plurais. Estas primeiras intuições hegelianas servem de âncora para

Honneth retomar esse instrumental teórico com uma proposta de leitura pós-metafisica pela via da psicologia social de Mead. Essa transposição de Hegel a Mead é trabalhada na seção seguinte.

2.2. Intersubjetividade em George Mead: para uma fenomenologia empiricamente controlada do reconhecimento

Conforme visto na seção anterior, Honneth identifica um potencial teórico nos escritos de Hegel em Jena para apresentar um esboço sobre a formação da subjetividade do indivíduo, a partir de etapas de conflitos por reconhecimento. No entanto, o autor se vê na dificuldade de validar empiricamente as especulações hegelianas para confirmação de sua hipótese nas condições teóricas pós-metafisicas do pensamento filosófico contemporâneo. Em Hegel há um pressuposto idealista de que "o processo conflituoso a ser investigado é determinado por uma marcha objetiva da razão que desdobra, aristotelicamente, a natureza comunitária do homem ou, nos termos da filosofia da consciência, a autorrelação do espírito" (HONNETH, 2009c, p. 117). Isso significa que Hegel não concebia o processo de formação da subjetividade dos indivíduos como um "processo intramundano", porque tinha como pano de fundo a ideia metafísica de que a história se desdobrava segundo uma engrenagem da razão.[20]

Honneth pretende, na segunda parte do livro *Luta por reconhecimento*, analisar o modelo teórico hegeliano submetendo as suas premissas metafísicas a um teste empírico. O autor busca investigar se a hipótese de Hegel sobre a sequência das etapas de reconhecimento é resistente à empiria. Isso porque, nas condições teóricas consolidadas após o materialismo histórico marxista, os pressupostos teóricos do idealismo alemão dão lugar a um "conceito de razão mundanizado". As premissas teóricas do pensamento pós-idealista alemão são levadas a sério por Honneth; por isso, seu intento é fazer uma reconstrução pós-metafísica dos escritos de Hegel em Jena, ancorada em estudos empíricos da psicologia social de George Mead.[21] Honneth entende que a ideia de Hegel sobre a luta social apresenta hipóteses interessantes se lidas à luz da "virada histórico-materialista" (HONNETH, 2009c, p. 122).

Com a investigação dos estudos de George Mead, Honneth pretende confirmar a hipótese de Hegel, em *Sistema de eticidade* e na *Realphilosophie*, de que o "amor", o "direito"

---

[20] Honneth afirma que os escritos de Jena têm uma base quase materialista, mas que ainda carecem de validação empírica (HONNETH, 2009c, p. 117).

[21] Honneth esclarece, na nota 5 da página 125 de *Luta por reconhecimento*, que se apoia no livro de Georg Mead, *Geist, Identität and Gesellschaft* (Frankfurt, 1973) — tradução em inglês: *Mind, Self and Society* —, e nos ensaios reunidos de Mead: *Gesammelte Aufsätze*, v. 1, com edição de Hans Joas (Frankfurt, 1980).

e a “solidariedade/estima” são níveis de relações de reconhecimento nos quais os sujeitos se confirmam reciprocamente como pessoas autônomas e individuadas de forma cada vez mais ampla. Honneth explica que esta primeira distinção elaborada por Hegel foi apresentada em uma formatação especulativa e metafisica. Por isso, Honneth procura confirmar essa proposta teórica por meio de um estudo empírico sobre as possíveis relações entre reconhecimento intersubjetivo e formação da autonomia e subjetividade dos indivíduos.

> O grande trunfo de Mead estaria, por sinal, na capacidade de fornecer a partir de uma teoria naturalística baseada na formação da pessoa uma explicação da dinâmica de um estágio do desenvolvimento social a outro sem interferências do desdobramento de uma eticidade natural ou de uma inexplicada força derivada de uma filosofia da consciência que propele a formação do espírito sempre a um grau maior de universalidade e autorreflexão. (CRISSIUMA, 2013, p. 69)

Honneth identifica que as hipóteses de Mead coincidem com as proposições teóricas do jovem Hegel, porque dá ênfase à ideia de que a construção da subjetividade dos indivíduos ocorre segundo suas experiências nas relações intersubjetivas. Isso representa para Honneth um caminho satisfatório para a reconstrução da teoria hegeliana sobre a intersubjetividade e luta por reconhecimento em condições teóricas pós-metafísicas. Nesse passo, a teoria de Mead coincide com Hegel tanto sobre a formação da subjetividade quanto sobre a crítica ao individualismo da tradição contratualista. Além disso, Mead também assume que a luta por reconhecimento pode ser o referencial teórico a explicar o motivo impulsionador do desenvolvimento moral das sociedades (HONNETH, 2009c, p. 125)

Segundo Honneth, a ideia de que a interação é um pressuposto para que o indivíduo adquira consciência de sua subjetividade é a primeira hipótese que Mead busca responder: Mead quer entender como a psicologia pode acessar o seu objeto de estudo, ou seja, o psíquico. Na tentativa de responder a este primeiro problema, Mead assume que é a partir dos obstáculos encontrados no cotidiano que os indivíduos reorganizam suas operações cognitivas para superá-las e reestruturarem a sua própria subjetividade em um processo contínuo:

> Mead retoma primeiramente a ideia fundamental pragmatista […] segundo a qual são justamente as situações de problematização de ações que se tornaram habituais que o ser humano aproveita em suas operações cognitivas: para o sujeito individual, só surge um mundo de vivências psíquicas no momento em que, explicitando um problema prático preconcebido, ele entre de tal modo em dificuldades que suas interpretações da situação, até então objetivamente comprovadas, acabam sendo privadas de sua validade e separadas da realidade restante a título de meras representações subjetivas […]. Por conseguinte, obtém um acesso ao seu domínio objetual desde a perspectiva de um ator que

> se conscientiza de sua subjetividade porque ele, sob a pressão de um problema prático a ser solucionado, é forçado a reelaborar criativamente suas interpretações da situação. (HONNETH, 2009c, p. 126)

Honneth ressalva que Mead está ciente também de que, às vezes, em uma ação instrumental, o sujeito tem consciência do aspecto subjetivo, mas sua atenção não é voltada ao "Eu", mas à definição dos objetos que constituem o estímulo — portanto, nesse caso o indivíduo não refletiria sobre sua atitude e condições subjetivas. Assim, Mead busca responder a um segundo problema: "se a psicologia se coloca na perspectiva que um ator adota no relacionamento sempre ameaçado com o seu parceiro de interação, então ela pode obter uma visão interna dos mecanismos através dos quais surge uma consciência da própria subjetividade?" (HONNETH, 2009c, p. 128). Na busca de respostas a esse problema, Mead quer tentar confirmar a hipótese de que um indivíduo pode apreender o "significado social" de suas ações para seus parceiros de interação.

Mead observa em seus estudos empíricos a fase de desenvolvimento lúdico da criança: nele há a etapa dos "jogos dos papéis" ou *play*, em que a criança imita uma interação se comunicando consigo mesma. Já na etapa do *game* ou "jogo de competição", a criança passa a representar em si o comportamento esperado de seus parceiros de jogo para poder entender o seu próprio papel naquela dinâmica. "Portanto, na passagem da primeira à segunda etapa do jogo infantil, migram para dentro da autoimagem prática da criança em desenvolvimento as normas sociais de ação de um outro generalizado" (HONNETH, 2009c, p. 134).

Honneth pontua que Mead apresenta a ideia de que o indivíduo passa a ter a consciência das consequências de suas ações quando é produzida nele uma reação idêntica à de seu parceiro de interação. Desse modo, a percepção de si mesmo e de sua subjetividade ocorre quando o indivíduo toma consciência do significado de sua ação para seu defrontante. Para tal construção argumentativa, Mead trabalha com as categorias "Me" e "Eu": o "Me" traduz a tomada de consciência de si mesmo pelo indivíduo, já o "Eu" é o elemento criativo da personalidade humana que procura respostas aos problemas do cotidiano. O "Me" existe como objeto na consciência humana, porque surge com a apreensão da reação de um parceiro de interação. Há, para Mead, de certo modo, um diálogo entre o "Eu" que age e o "Me" que apreende a reação de sua ação construindo a própria subjetividade do sujeito em um processo contínuo. Honneth explica que Mead, na análise da relação entre o "Eu" e o "Mundo Social", entende que o "outro", isto é, o parceiro de interação, precede a autoconsciência do sujeito. Esse "Me" estaria relacionado com a construção de sua imagem interna (OLIVEIRA, 2017, p. 32-35).

> Um sujeito só pode adquirir uma consciência de si mesmo na medida em que ele aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa. Essa tese representa o primeiro passo para uma fundamentação naturalista da teoria do reconhecimento de Hegel, no sentido de que pode indicar o mecanismo psíquico que torna o desenvolvimento da autoconsciência dependente da existência de um segundo sujeito: sem a experiência de um parceiro de interação que lhe reagisse, um indivíduo não estaria em condições de influir sobre si mesmo com base em manifestações autoperceptíveis, de modo que aprendesse a entender aí suas reações como produções da própria pessoa. (HONNETH, 2009c, p. 131)

Após apresentar o "Me" como a "imagem cognitiva" que o indivíduo constrói de si mesmo conforme a reação de seu parceiro de interação, Mead passa a uma segunda etapa de investigação a fim de compreender "o aspecto das normas morais" na interação intersubjetiva. Nesse passo, Mead procura entender o processo de aprendizagem de juízos morais de uma criança; para ele, a criança aprende como deve se comportar a partir das reações dos seus pais, passando a agir segundo aquilo que apreende como "as expectativas normativas de seu ambiente pessoal", o que faz Mead concluir que o "Me" não é uma instância neutra, mas sim uma instância construída por meio do conflito intersubjetivo. A partir dessa construção, Mead conclui que há uma "generalização gradual do 'Me' no desenvolvimento social da criança" conforme ela vai tomando consciência de si segundo a perspectiva normativa de seus pais ou primeiros cuidadores. Do mesmo modo, o indivíduo adulto apreende as normas sociais pela interação intersubjetiva, suas ações passam a ser guiadas pelas expectativas normativas de um "outro generalizado" (OLIVEIRA, 2017, p. 33-34).

Honneth observa também que há, para Mead, um "Me" valorativo, do qual depende a autorrealização individual. Na construção de seu "Me", o indivíduo generaliza as "convicções axiológicas de todos os seus parceiros de interação" para adquirir suas próprias representações abstratas sobre as aspirações comuns da coletividade à qual pertence; estes valores partilhados fazem com que o indivíduo apreenda a si próprio como um sujeito único que traz a sua contribuição para a vida daquela coletividade (HONNETH, 2009c, p. 148-149).

> […] o processo de socialização em geral se efetua na forma de uma interiorização de normas de ação, provenientes da generalização das expectativas de comportamento de todos os membros da sociedade. Ao aprender a generalizar em si mesmo as expectativas normativas de um número cada vez maior de parceiros de interação, a ponto de chegar à representação das normas sociais de ação, o sujeito adquire a capacidade abstrata de poder participar nas interações normativamente reguladas de seu meio, pois aquelas normas interiorizadas lhe dizem quais são as expectativas que pode dirigir legitimamente todos os outros, assim como quais são as obrigações que ele tem de cumprir justificadamente em relação a eles. Em remissão à questão de

> como o “Me” se altera no processo de desenvolvimento social, isso significa que o indivíduo aprende a se conceber, desde a perspectiva de um outro generalizado, como o membro de uma sociedade organizada pela divisão do trabalho. (HONNETH, 2009c, p. 135-136)

Além da coincidência com Hegel sobre a formação da identidade por meio da interação intersubjetiva, Honneth aponta que Mead, ao apresentar em seu quadro teórico um possível conflito entre o “Eu” e o “Me”, representa também a ideia de luta por reconhecimento. Por um lado, há uma espontaneidade de ação no cotidiano em que o “Eu” se contrapõe ao “Me”, porque o “Me” contém as normas sociais que fazem com que o indivíduo controle seu comportamento segundo as expectativas sociais. Já o “Eu” representa os impulsos internos que o “Me” procura controlar (OLIVEIRA, 2017, p. 35). Para Honneth, a questão do “Eu” contraposto ao “Me” aponta para o fato de que sempre haverá uma tensão entre as necessidades do “Eu” e as normas morais intersubjetivamente compartilhadas. Essa tensão faz com que o “Eu” questione o “Me”. O conflito entre o “Eu” e o “Me” leva a um constante aprimoramento moral da sociedade, porque a resistência e conflito do “Eu” em relação ao “Me” leva à luta por reconhecimento das expectativas do “Eu” por parte dos indivíduos (HONNETH, 2009c, p. 141).

Desse modo, há uma tensão entre “a vontade internalizada” e as “pretensões da individualização” que leva o sujeito a um “conflito moral” com seu ambiente social. Esse conflito entre o “Eu” e o “Me” representaria as pretensões internas do indivíduo que podem vir a ser externalizadas e satisfeitas na forma de reinvindicações por reconhecimento de direitos e valores morais (OLIVEIRA, 2017, p. 36). Haveria, portanto, uma contínua expectativa de atendimento de certas pretensões individuais em forma de reconhecimento cada vez mais amplo de direitos. Assim, Honneth entende que Mead apresenta uma ideia de evolução moral da sociedade que coincide com o modelo teórico de Hegel de luta por reconhecimento:

> Essa tese contém a chave teórica para um conceito de evolução social que propicia à ideia hegeliana de uma “luta por reconhecimento”, de modo surpreendente, uma base na psicologia social. Mead estabelece um vínculo sistemático entre o afluxo ininterrupto do “Eu” e o processo de vida social, adicionando o grande número de divergências morais à soma de uma força histórica: em toda época histórica acumulam-se novamente antecipações de relações de reconhecimento ampliadas, formando um sistema de pretensões normativas cuja sucessão força a evolução social em seu todo a uma permanente adaptação ao processo de individuação progressiva. Pois, uma vez que os sujeitos, mesmo após a efetuação de reformas sociais, só podem defender as exigências de seu “Eu” antecipando uma coletividade que concede mais espaço de liberdade, origina-se uma cadeia histórica de ideais normativos que apontam na direção de um crescimento em autonomia pessoal. (HONNETH, 2009c, p. 143-144)

Ao analisar os estudos de Mead e os comparar com os escritos de Hegel em Jena, Honneth entende que, se Mead continuasse a desenvolver suas pesquisas sobre a necessidade de reconhecimento do "outro generalizado", ele precisaria enfrentar a mesma problemática hegeliana em relação à terceira etapa do reconhecimento — Hegel teria iniciado a esboçar uma explicação sobre a terceira esfera de reconhecimento com a categoria eticidade, mas, segundo Honneth, deixou-a incompleta ao enveredar para uma fundamentação da monarquia constitucional (vide seção 2.1). Nesse passo, Honneth entende que tanto em Mead quanto em Hegel é possível identificar a ideia de uma terceira etapa de reconhecimento em que os sujeitos se veem confirmados reciprocamente por suas características e capacidades particulares, ou seja, propriedades importantes que contribuem para a reprodução da sociedade na qual o indivíduo está inserido (HONNETH, 2009c, p. 149).

Assim, Honneth está convencido de que os sentimentos de injustiça dos indivíduos podem ser interpretados moralmente à luz das três esferas de reconhecimento reconstruídas por Hegel e por Mead. Na esfera do amor, o indivíduo se encontraria confirmado como ser único e teria suas carências atendidas pelas relações íntimas, familiares e de amizade. Na esfera do direito, o sujeito poderia se realizar como pessoa detentora de direitos iguais a serem respeitados por seus parceiros de interação. Na esfera da solidariedade/estima, ele seria visto como membro da sociedade ao ser reconhecido em suas capacidades como alguém que contribui para a reprodução social. A análise dessas três esferas de interação e reconhecimento à luz da Teoria Crítica de Honneth é desenvolvida a seguir.

2.3 Esferas do reconhecimento intersubjetivo nas relações sociais

Como visto, Honneth utiliza as ideias de Hegel e de Mead como fio condutor de sua reconstrução para apresentar uma "teoria social de teor normativo". Ele acredita que as mudanças estruturais das sociedades capitalistas modernas se dão pela via do incremento do reconhecimento recíproco nas três esferas de interação social, como se as expectativas de reconhecimento nestas esferas fizessem um tensionamento normativo no interior das relações intersubjetivas. Nas relações de reconhecimento haveria um processo simultâneo de individualização e socialização que promoveria a formação da subjetividade do indivíduo e contribuiria para a sua autorrealização. A tripartição fenomenológica dos padrões de reconhecimento é vista por Honneth como "etapas de autorrealização prática do ser humano", como se em cada uma dessas esferas houvesse o aumento da autonomia individual e

desenvolvimento moral. Assim, o amor fomentaria a autoconfiança dos indivíduos, o direito levaria ao autorrespeito e a solidariedade geraria a autoestima (HONNETH, 2009c, p. 155-156).

2.3.1 Amor e autoconfiança

Novamente em busca de confirmações empíricas de sua hipótese, Honneth, ao tratar da esfera das relações íntimas, vale-se das interpretações de Donald Winnicott e Jessica Benjamin sobre as relações primárias de reconhecimento entre mãe e filho na fase simbiótica e como os sucessos e frustrações dessa fase interfeririam nas relações interacionais em todas as fases posteriores dos indivíduos. Na fase simbiótica, as relações afetivas representariam um "equilíbrio precário entre autonomia e ligação". Quando o processo de quebra da simbiose entre mães e filhos ocorre de forma bem-sucedida, o amor nas relações adultas é compreendido como uma "aceitação cognitiva da autonomia do outro". Somente com a segurança de que mesmo com a separação física a pessoa amada manterá a sua dedicação e reciprocidade, o indivíduo cria em si a autoconfiança e confirmação de sua subjetividade (HONNETH, 2009c, p. 178).

> […] desde o início Winnicott concebeu o processo de amadurecimento infantil como uma tarefa que só através da cooperação intersubjetiva de mãe e filho pode ser solucionada em comum: visto que ambos os sujeitos estão incluídos inicialmente, por meio de operações ativas, no estado do ser-simbiótico, eles de certo modo precisam aprender do respectivo outro como eles têm de diferenciar-se em seres autônomos. (HONNETH, 2009c, p. 165)

Essa compreensão das relações íntimas como primeira etapa de autorrealização do ser humano não é isenta de críticas. Para Inara Marin,[22] Honneth se utiliza da psicanálise para explicar que o afeto faz parte da primeira fase de subjetivação e socialização, mas ele teria feito uma leitura parcial da psicanálise. Isso porque, com a ajuda do modelo teórico de Winnicott e Jessica Benjamin, Honneth rejeita a linha psicanalítica que leva em conta a teoria das pulsões para o processo de subjetivação; assim, há um "esvaziamento da questão da agressividade no processo de formação da subjetividade" (MARIN, 2013, p. 181). Também para Safatle há um "déficit de negatividade" na teoria do reconhecimento de Honneth no que concerne a primeira esfera de reconhecimento e seu ancoramento na teoria da relação com o objeto de Winnicott (SAFATLE, 2014, p. 203). Safatle argumenta que é preciso questionar em que medida a relação mãe e filho representa uma relação intersubjetiva cooperativa e simétrica que condiciona a relação prático-cognitiva positiva do sujeito consigo mesmo no futuro. Ele pontua que a

[22] Sobre a relação entre psicanálise e Teoria Crítica: MARIN, 2008, p. 227-250.

psicanálise pode dar respostas diferentes quando se leva em conta as formulações, por exemplo, de Lacan sobre os processos de socialização e individuação:

> Neste sentido, um tema importante consiste em avaliar em até que ponto tal visão da relação entre mãe e bebê é uma construção idílica montada para legitimar a hipótese filosófica de uma intersubjetividade fundadora da condição humana. Pois, por exemplo, seguindo uma perspectiva que toma Lacan como ponto de partida, podemos defender que as primeiras relações intersubjetivas dificilmente podem ser descritas como relações simétricas. Na verdade, elas seriam assimétricas, já que a primeira posição subjetiva da criança é ser objeto das fantasias da mãe, com toda sua carga de expectativas e frustrações violentas. […] Notemos como a sobrevivência física do bebê depende do bem querer e do cuidado materno, o que significa que seu desamparo só pode ser controlado a condição de encontrar um lugar no interior das fantasias maternas, enquanto o mesmo não pode ser dito da mãe, a menos não sob o mesmo grau de intensidade. Esta situação faria com que as primeiras relações intersubjetivas fossem, na verdade, relações de dominação e servidão com as quais a criança deverá saber lidar. (SAFATLE, 2014, p. 204-205)

Safatle se preocupa com o fato de que a relação mãe e filho nem sempre é harmoniosa, o que gera necessidade de processamento das frustrações e constantes adaptações. O autor tem em mente a mudança estrutural da família tradicional e a quebra do paradigma do papel materno, que estão na pauta das lutas feministas. Assim, parece inadequado a ele atribuir a primeira etapa de construção da subjetividade no sucesso do reconhecimento intersubjetivo entre mãe e filho. Essa objeção é bastante pertinente, porque leva ao seguinte questionamento: se a primeira forma de socialização entre mãe e filho for completamente distorcida, este futuro adulto jamais teria condição de participar autonomamente da vida pública?

Judith Butler (2008, p. 102-103) também critica a concepção de Honneth sobre as relações afetivas como necessárias fontes de reconhecimento intersubjetivo e autorrealização, uma vez que ele não teria levado em consideração as formas destrutivas de relacionamento e as vulnerabilidades delas decorrentes. Para Butler, as relações afetivas muitas vezes são complexos de subordinação e relações de poder em que não se identificam relações de reconhecimento recíproco, do contrário, são fontes dominação, sujeição e violência (CYFER, 2013, p. 251).

Em *O direito da liberdade*, Honneth amadureceu sua compreensão em relação ao reconhecimento intersubjetivo no âmbito das relações íntimas, familiares e de amizade. Ele parece abandonar a leitura psicanalítica em favor de uma abordagem histórico-sociológica e identifica de forma mais bem apurada a passagem do “patriarcado para a cooperação” nas relações afetivas, principalmente no pós-guerra, quando se deu a entrada da mulher no mercado

de trabalho e a possibilidade de divórcio (HONNETH, 2015, p. 294). O autor aprofunda, assim, a análise da etapa de reconhecimento no âmbito das relações íntimas e suas potencialidades de emancipação[23]:

> Se na família pequena tradicional o zelo cuidadoso aos filhos era visto como tarefa quase exclusiva da mãe, tanto que após a separação ela era considerada a única responsável por essa função, de lá para cá, houve a já referida mudança de atitude, o que fez do pai um parceiro em igualdade de direitos e obrigações na interação com o filho, considerado um autônomo em potencial. Como consequência do nivelamento da divisão do trabalho para efeito da já mencionada igualdade a autoconcepção dos pais foi deslocada, e assim, em responsabilidade conjunta, o casal teve de se ocupar do desenvolvimento da autonomia dos filhos. (HONNETH, 2015, p. 295)

Nessa mudança de perspectiva em *O direito da liberdade*, Honneth aponta para a pluralização e democratização das relações afetivas, que se viram livres de papéis pré-determinados, além da abertura para as relações homoafetivas e a formação de vínculos de paternidade socioafetiva entre enteados, enteadas, padrastos e madrastas em formas genuínas de "reconhecimento intrafamiliar": "o autor expande significativamente a dimensão particular das relações íntimas — habitualmente relegada ao campo do apolítico — nos trilhos de um processo inacabado de democratização social" (SILVA, 2013, p. 209). Mas é preciso dar um passo atrás, pois aqui ainda se está a analisar uma construção teórica anterior, ou seja, aquela inscrita em *Luta por reconhecimento*. Nela, a esfera do amor, embora importante para a "participação autônoma da vida pública",[24] ainda carece de uma socialização suficiente para

---

[23] No quarto capítulo isso será mais bem explorado.

[24] Para a crítica aos limites da análise de Honneth em relação às relações íntimas e seu respectivo potencial político v. YOUNG, 2007. Em suas palavras: "A teoria do reconhecimento de Axel Honneth é rica porque divide o reconhecimento em três formas. Isso nos permite ver como uma forma pode dar suporte a outra, e as tensões potenciais entre elas. Até aqui, no entanto, o que reconhecimento significa historicamente e pode significar é mais desenvolvida em sua teoria em relação aos direitos e estima do que em relação ao amor. Eu tenho questionado que a teoria requer pelo menos mais especificações sobre o que o reconhecimento recíproco pode significar nas relações de amor e cuidado. Essas relações tipicamente envolvem assimetrias nas sociedades modernas que ficam em tensão com os objetivos de reciprocidade e igualdade. Honneth presta mais atenção às implicações da divisão do trabalho na família para a habilidade da mulher para adquirir reconhecimento na esfera da estima do que a maioria dos teóricos da justiça. No entanto, ele subestima a concessão de estima no trabalho de cuidado não remunerado. A teoria, então, requer mais reflexão sobre a relação e as tensões entre as esferas do amor e da estima. Perseguir essas tarefas de especificar o significado de reconhecimento igualitário nas relações de amor e cuidado pode exigir revisões mais fundamentais na teoria do reconhecimento. Por enquanto eu deixo isso como uma questão aberta." Tradução livre de: "*Axel Honneth's theory of recognition is rich because it divides recognition into three forms. This enables us both to see ways that one form can support another, and the potential tensions among them. So far, however, what recognition means historically and can mean is more developed for his theory in respect to rights and esteem than in respect to love. I have argued that the theory at least requires more specification about what mutual recognition can mean in relationships of love and care. These relationships typically involve asymmetries in modern societies that stand in some tension with goals of reciprocity and equality. Honneth pays more attention to the implications of the division of labor in the family for the ability of women to attain recognition in the sphere of esteem than do most theorists of justice. However, he underestimates the ease*

responder o problema posto pelo autor, qual seja, por que as pessoas lutam. Para Honneth, é na etapa seguinte de socialização, o direito, que os sujeitos garantem um conteúdo moral mais consolidado, porque podem reivindicar seus direitos e vê-los respeitados por seus parceiros de interação. Nessa esfera de reconhecimento, o indivíduo adquire autorrespeito por ser reconhecido como sujeito de direitos.

2.3.2 Direito e autorrespeito

Em relação ao direito, conforme se tentou demonstrar nas seções anteriores, segundo Honneth, Mead concorda com Hegel em que a "evolução moral das sociedades" se dá pela "ampliação gradual dos conteúdos do reconhecimento jurídico". Tanto Hegel como Mead constroem seus modelos teóricos ancorados no pressuposto de que o desenvolvimento da subjetividade também ocorre no plano da ampliação da liberdade jurídica. Na perspectiva de Hegel, o direito traduziria, na relação intersubjetiva entre os sujeitos, o reconhecimento de pretensões individuais e respeito mútuo. Já em Mead, o indivíduo alcança a autorrealização de sua subjetividade quando suas pretensões e/ou expectativas são confirmadas pela sociedade em que está inserido. Por intermédio de direitos positivados, ele amplia a formação de sua identidade por adquirir o autorrespeito.

> Da mesma maneira que Hegel, Mead também vê como motor dessas modificações geridas uma luta através da qual os sujeitos procuram ininterruptamente ampliar a extensão dos direitos que lhes são intersubjetivamente garantidos e, nesse sentido, elevar o grau de autonomia pessoal; a liberação histórica da individualidade se efetua por isso, para os dois pensadores, como uma luta por reconhecimento de longo alcance. Mas, diferentemente de Hegel, Mead oferece para o processo evolutivo assim circunscrito uma explicação que o torna transparente em seus fundamentos motivacionais: as forças que impelem reiterada e inovadoramente o "movimento de reconhecimento" são representadas pelas camadas incontroláveis do "Eu", que só podem se exteriorizar livre e espontaneamente quando encontram o assentimento de um "outro generalizado". Porque os sujeitos, sob a pressão de seu "Eu", são compelidos a uma deslimitação contínua das normas incorporadas no "outro generalizado", eles se encontram de certo modo sob a necessidade psíquica de engajar-se por uma ampliação da relação de reconhecimento jurídico; a práxis social que resulta da união de esforços por um tal "enriquecimento da comunidade" é o que se pode chamar na psicologia social de Mead de "luta por reconhecimento". (HONNETH, 2009c, p. 145)

---

of bestowing esteem on unpaid care work. The theory then requires more reflection on the relationship and tensions between spheres of love and esteem. Pursuing these tasks of specifying the meaning of equal recognition in relationships of love and care may call for more fundamental revisions in the theory of recognition. For now I leave this as an open question." (YOUNG, 2007, p. 212).

Com seu modelo teórico de Jena, Hegel buscou fazer uma crítica às versões teóricas do direito natural de sua época, pois, para ele, as abordagens eram ou “definições fictícias” da natureza humana ou “definições formais”, que partiam de premissas abstratas sobre as ações éticas como ações imparciais isentas de paixões humanas. Nesse contexto, Hegel apresenta uma concepção de direito natural como uma “unidade ética de todos”; os costumes e usos deveriam ser vistos como o meio social de “integração da liberdade geral e individual”, em que práticas cotidianas são confirmadas intersubjetivamente. Além disso, Hegel atribui ao crime um potencial moral tensionador para o aprimoramento de um ordenamento jurídico. Já Mead entende que a ampliação dos direitos individuais reconhecidos no ordenamento jurídico de uma sociedade representa o acolhimento das expectativas e pretensões do “Eu” de cada indivíduo, ou seja, uma vontade individual passa a ser generalizável em uma determinada sociedade por meio da incorporação dessa pretensão pelo direito positivo. Isso leva os sujeitos a agirem para que suas pretensões sejam reconhecidas em um constante movimento de luta pela ampliação do reconhecimento de direitos. Nesse passo, Honneth vê essa construção de Mead como um complemento empírico nas formulações especulativas de Hegel sobre o reconhecimento jurídico. Desse modo, as expectativas normativas dos indivíduos impulsionariam a luta por reconhecimento de direito e, por conseguinte, a sua incorporação na ordem institucional.

Para Honneth, nos quadros conceituais de Mead e Hegel, é possível identificar dois aspectos da luta no contexto do reconhecimento jurídico. No primeiro, há uma ampliação da autonomia pessoal dos indivíduos por meio dos direitos adquiridos, aumentando-se a dimensão da liberdade individual. No segundo aspecto, verifica-se a extensão dos direitos existentes a um número cada vez maior de indivíduos que, consequentemente, impulsionarão a sociedade para a ampliação contínua de direitos (HONNETH, 2009c, p. 146-149). Assim, a esfera de reconhecimento jurídico representa uma arena de disputa, um palco de uma luta por reconhecimento cada vez mais ampliado de direitos e garantias. Nela, os sujeitos se reconhecem como pessoas de direitos conforme os valores positivados em determinada sociedade.

Honneth afirma que surgiu um novo papel do direito com a mudança estrutural da sociedade na formação dos Estados modernos. Nas sociedades capitalistas pós-tradicionais, o direito passou a não mais ser conferido conforme o estamento do indivíduo, mas sim igualitariamente. O que o autor busca aqui é uma confirmação histórica sobre a esfera do reconhecimento jurídico. Ele percebe essa possibilidade ao analisar a história das revoluções burguesas do século XVIII e a luta pela conquista cada vez mais ampliada de direitos: direitos de primeira geração (direitos individuais), segunda geração (direitos sociais) e terceira geração

(direitos de participação). Ainda que em um primeiro momento a igualdade de direitos não tenha se estendido a todas as pessoas da sociedade — por exemplo, o direito ao voto só foi permitido às mulheres nas primeiras décadas do século XX —, Honneth entende que "a imposição de cada nova classe de direitos fundamentais foi sempre forçada historicamente […] de maneira implícita à exigência de ser membro com igual valor da coletividade política" (HONNETH, 2009c, p. 191). Nesta reconstrução histórica, Honneth entende que está confirmada a hipótese sobre a luta por reconhecimento na esfera do direito; pois, para ele, a adjudicação cada vez mais ampliada de direitos confere ao indivíduo a possibilidade de se sentir "moralmente imputável", reconhecido como pessoa de direito.[25]

Ao analisar os escritos de Hegel e submetê-lo a um teste teórico pós-metafisico pela via da psicologia social de Mead, Honneth demonstra uma concepção de direito que tem como cerne de sua gênese a relação intersubjetiva. Nesse contexto, se o direito se constrói conforme a confirmação coletiva das expectativas normativas dos indivíduos, tem-se que os postulados de uma moral universalista aprioristicamente dada não teriam confirmação na realidade prática. A tradição do universalismo kantiano, na qual o indivíduo é compreendido como um ser moral que deve orientar suas ações no sentido de que sua conduta possa ser convertida em uma lei universal, não daria conta de apreender a complexidade do fenômeno social moderno. Assim, para Honneth, o direito, ao ser analisado sob uma perspectiva intersubjetivista, requer duas condições: (i) os direitos que a princípio são considerados universais devem ser testados empiricamente para se verificar se eles são aplicáveis a determinados grupos (HONNETH, 2009c, p. 183) e; (ii) na estrutura do reconhecimento jurídico precisa ser verificado se os indivíduos de determinados grupos são capazes de se respeitarem reciprocamente e se reconhecerem como pessoas de direito (HONNETH, 2009c, p. 187).

Na esfera do direito, portanto, há a ideia de compartilhamento de valores morais que sujeitam os indivíduos a aceitar obrigações jurídicas para com seus parceiros de interação, ou seja, há o respeito mútuo porque reconhecem o outro como pessoa de direito. A ordem jurídica é considerada legítima porque pressupõe-se os sentimentos de todos como pessoas autônomas e capazes de "decidir racionalmente" sobre o arcabouço de valores morais que será institucionalizado juridicamente. Saber-se moralmente imputável leva os sujeitos a se sentirem capacitados a participar da formação da vontade pública, assim é que a concessão de direitos é

[25] Paul Ricoer vê como um reducionismo dos fenômenos da passagem para a modernidade. a oposição que Honneth faz entre moral pós-convencional, apreendida com a conquista dos direitos universais, e moral convencional, ligada à tradição, mas ele não explica por que vê isso como um reducionismo (RICOEUR, 2017, p. 212).

um passo necessário rumo à terceira esfera do reconhecimento, que é a da estima social ou solidariedade (HONNETH, 2009c, p. 188).

2.3.3 Solidariedade e autoestima

A esfera da solidariedade representa a terceira etapa de reconhecimento apresentada no modelo teórico de Honneth. Nela é necessário um mediador social, pois diz respeito às propriedades e capacidades que individualizam uma pessoa. O "valor social" do indivíduo passa a ser medido a partir das potencialidades que suas capacidades têm de contribuir para a reprodução da sociedade de acordo com o horizonte de valores éticos e objetivos nela consolidados.

> A autocompreensão cultural de uma sociedade predetermina os critérios pelos quais se orienta a estima social das pessoas, já que suas capacidades e realizações são julgadas intersubjetivamente, conforme a medida em que cooperaram na implementação de valores culturalmente definidos; nesse sentido essa forma de reconhecimento recíproco está ligada também à pressuposição de um contexto de vida social cujos membros constituem uma comunidade de valores mediante a orientação por concepções de objetivos comuns. (HONNETH, 2009c, p. 200)

Esse conjunto de valores teve, para Honneth, um desdobramento histórico, assim como as formas de reconhecimento jurídico, de modo que a pluralização desses valores garantiu paulatinamente uma maior simetria nas relações sociais. Isso porque a questão da estima social mudou radicalmente na passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas, pois rompeu-se com as concepções metafísicas e a reputação de uma pessoa deixou de ser medida por critérios pré-determinados, como ocorria nas sociedades estamentais. O reconhecimento nessa esfera passou a ser uma disputa no campo da estima social como uma "grandeza biograficamente individuada". Isso gerou uma abertura à ampliação dos valores éticos apreendidos em uma sociedade.

> […] sob as condições das sociedades modernas, a solidariedade está ligada ao pressuposto de relações sociais de estima simétrica entre sujeitos individualizados (e autônomos); estimar-se simetricamente nesse sentido significa considerar-se reciprocamente à luz de valores que fazem as capacidades e as propriedades do respectivo outro aparecer como significativas para a práxis comum. Relações dessa espécie podem se chamar "solidárias", porque elas não despertam somente a tolerância para com a particularidade individual da outra pessoa, mas também o interesse afetivo por essa particularidade […]. (HONNETH, 2009c, p. 210-211)

No ponto sobre a estima social, Honneth não aprofunda a problemática de que a estima social de uma pessoa, em um mundo regido pelo capitalismo financeiro, traz certas distorções éticas. Pois, quando se questiona quais propriedades e capacidades sociais são capazes de gerar estima social, percebe-se que, muitas vezes, é estimado aquele que tem maiores condições de acumular riquezas e bens supérfluos de consumo. Se isso seria uma patologia social, ou apenas um desenvolvimento indesejado, não é esclarecido por Honneth em *Luta por reconhecimento*, mas ele volta a esta questão em *O direito da liberdade*, o que será exposto no quarto capítulo.

Por outro lado, a conquista do direito da igualdade na esfera do reconhecimento jurídico modifica o centro de gravidade da estima social. Nesse contexto, abre-se um espectro maior de possibilidade de aquisição de estima social pelo desacoplamento entre *status* e prestígio social. Isso significa que os indivíduos podem disputar na arena social o reconhecimento de suas formas de vida, condição para a sua autorrealização. Essa possibilidade potencializa a pluralização dos valores éticos e permite a incorporação de respeito aos valores culturais de outros grupos, tais como mulheres, comunidade LGBT, população negra, rompendo-se, assim, com o padrão valorativo de prestígio apenas do homem branco possuidor de renda, que foi historicamente privilegiado nas relações sociais.

2.4 As formas de injustiça pelo reconhecimento denegado

Em correspondência com as três esferas de reconhecimento e as expectativas normativas geradas por elas aos indivíduos, perante a sociedade e seus parceiros de interação, Honneth identifica três formas de sentimento de injustiça acarretadas pelo não reconhecimento dos indivíduos em uma ou mais das esferas de interação. Essas experiências de desrespeito são para o autor a chave para compreender a motivação moral das lutas sociais. Ou seja, o fundamento subjacente às pautas das lutas sociais é a luta por reconhecimento.

Na esfera do amor, o autor entende que agressões físicas seriam as mais profundas formas de lesão à subjetividade do indivíduo, porque ferem a sua autoconfiança. Maus tratos e tortura[26] representariam uma forma de desrespeito que atinge sua liberdade de disposição do próprio corpo e, consequentemente, há um “colapso dramático da confiança na fidedignidade do mundo social” (HONNETH, 2009c, p. 216). Assim os desrespeitos físicos representam uma

[26] Paul Ricoer entende que não só as formas de lesão física, mas a própria rejeição de um amor não correspondido ou o desprezo de alguém em nas diversas formas de relações afetivas geram os sentimentos de falta de aprovação e, portanto, falta de reconhecimento (RICOEUR, 2017, p. 203-204).

forma de humilhação que rompe com a autocompreensão que o indivíduo tem de si mesmo, pois ele perde a autonomia de seu próprio corpo quando este é subjugado por outrem.

Já na esfera do direito, os sentimentos de desrespeito e injustiça são marcados por formas de exclusão estrutural de certos direitos. Isso quer dizer que determinados indivíduos se veem materialmente desprovidos de certos direitos que legitimamente estão positivados em um ordenamento jurídico de determinada sociedade. Essa exclusão é fortemente prejudicial, porque é por vezes invisível ou negada. Se por um lado abstratamente o arcabouço de direitos institucionais é declarado universal e não discriminatório, na realidade social sua força normativa não alcança determinados sujeitos. Há, portanto, uma "assimetria na imputabilidade moral" entre os indivíduos membros de uma sociedade: "a denegação de pretensões jurídicas socialmente vigentes significa ser lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral" (HONNETH, 2009c, p. 216).

Na esfera da estima social, há também uma forma de injustiça que se constitui na denegação do reconhecimento do "valor social de um indivíduo ou grupo", ou seja, há um menosprezo a valores culturais de certas formas de vida. Na valorização de uma tradição cultural em detrimento da outra, nega-se aos indivíduos o reconhecimento de suas capacidades para a reprodução social, isso leva a uma "degradação valorativa" e a perda da autoestima individual. Há de tal modo uma distorção na interação social — uma patologia social — que o preconceito ocupa o lugar de relações solidárias de reconhecimento recíproco.

A partir desses sentimentos de injustiça, principalmente na esfera do direito e da estima social, Honneth acredita que os indivíduos têm a possibilidade de identificar o desrespeito de seus direitos e a degradação cultural de suas formas de vida. Uma forma de indignação nestes termos é a força moral motivadora para a luta social na esfera pública, o que o leva à conclusão de que o pano de fundo das lutas sociais e movimentos de resistência (em sentido amplo) é a necessidade de reconhecimento material ou formal de seus direitos ou de seus valores culturais não hegemônicos.

> Honneth afirma que uma sociedade moralmente justa pautada pelos princípios do reconhecimento depende da capacidade humana de reagir a situações de desrespeito, sendo esta forma de situar empiricamente este modelo de teoria social, pois a convicção de que a própria integração social é ameaçada por estas formas emerge justamente da percepção de que o desrespeito é uma prática social. […] Por isso, ao lado da ideia de reconhecimento Honneth situa a ideia de uma luta por sua realização, uma vez que é somente por meio deste movimento que os sujeitos afetados tornam-se capazes de se contrapor à situação de injustiça a que são submetidos externamente. Assim, enquanto a prática social de uma luta se contrapõe à situação patológica de desrespeito, o conteúdo prático daquela luta, o reconhecimento contém uma norma de

> resistência justamente porque seus conteúdos normativos trazem à tona a moralidade desfeita na relação de desrespeito. (SOUZA, 2011, p. 157-158)

Se toda forma de luta é vista por Honneth como uma luta por reconhecimento, é possível identificar que ele transfere o centro normativo da motivação das lutas sociais de uma categoria econômica para uma categoria moral. Isso quer dizer que seu intento é atualizar o projeto da Teoria Crítica e fazer um diagnóstico mais adequado de seu tempo, em que parece ter havido um esvaziamento das aspirações socialistas pós-queda do muro de Berlim e esfacelamento da União Soviética. Por isso, Honneth aposta na ideia de uma luta por reconhecimento em detrimento da ideia de luta de classes.

2.5 Luta por reconhecimento *versus* luta de classes

Conforme exposto, Honneth aposta nos sentimentos de injustiças pelo reconhecimento denegado, vivenciados nas três diferentes esferas de interação social: amor, direito e solidariedade, para fundamentar o teor moral dos descontentamentos e lutas sociais. Esse quadro teórico busca cumprir a tarefa perseguida pelo projeto da Teoria Crítica, desenvolvida no Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, de identificar os bloqueios da emancipação (formas de reconhecimento denegado) e possibilidades de emancipação (luta por reconhecimento), em que emancipação adquire um novo sentido, diferente do marxista, no diagnóstico do presente. O autor entende que, quando as normas (tanto jurídicas como morais) consideradas legítimas em um ordenamento social são desrespeitadas, há um "conflito moral no mundo da vida social", porque as "expectativas normativas de comportamento" foram frustradas, levando a uma "crise moral na expectativa normativa" (HONNETH, 2009c, p. 222-223). Essas experiências de injustiças geram sentimentos de indignação que podem ser a motivação moral cognitiva para a luta por reconhecimento.

Para Honneth, o equívoco de Marx foi interpretar a construção hegeliana da luta por reconhecimento apenas sob o enfoque da dialética do senhor e do escravo, presente na *Fenomenologia do espírito*. Acreditando que o reconhecimento somente ocorre na dimensão do trabalho, a autorrealização do indivíduo se daria apenas por intermédio do trabalho manual. Então, prossegue Honneth, para Marx, a luta de classes está embasada em interesses econômicos antagônicos, uma visão utilitarista da autoafirmação econômica (HONNETH, 2009c, p. 230-235). Honneth pontua, no entanto, que na atualidade há evidências empíricas[27] a

[27] Honneth está se referindo aos estudos de Edward Thompson e Barrington Moore. Ele ressalta que "Thompson

decifrar melhor os “horizontes das normas morais de ação” e os “pressupostos normativos do comportamento que as camadas sociais baixas adotam no conflito” (HONNETH, 2009c, p. 262).

Honneth intenta, portanto, propor um paradigma alternativo à ideia de luta motivada por interesses econômicos, afirmando que as lutas sociais são sempre movidas pelos sentimentos de injustiça causados pelo reconhecimento denegado. Em primeiro lugar, porque um desrespeito moral se transforma em social quando é generalizável a um grupo de indivíduos. Em segundo lugar, o autor entende que somente quando o grupo se vê lesado moralmente ele tem condição de mobilizar estratégias de resistência e luta, conforme as expectativas intersubjetivas de reconhecimento estabelecidas coletivamente, pois a participação política na esfera pública traz para o grupo social novas possibilidade de autocompreensão positiva de sua autonomia e formas de vida:

> […] a fixação da teoria social na dimensão do interesse também acaba obstruindo o olhar para o significado social dos sentimentos morais, e de maneira tão tenaz que incumbe hoje ao modelo de conflito baseado na teoria do reconhecimento, além da função de complementação, também a tarefa de uma correção possível: mesmo aquilo que, na qualidade de interesse coletivo, vem a guiar a ação num conflito não precisa representar nada de último e originário, senão que já pode ter se construído previamente num horizonte de experiências morais, em que estão inseridas pretensões normativas de reconhecimento e respeito. (HONNETH, 2009c, 262)

Nesse quadro conceitual, Honneth busca substituir o que ele chama de “pressupostos utilitaristas marxistas” por premissas normativas que interpretem os “processos de evolução social” e a “história das lutas sociais”. Com isso, o autor quer apresentar os pressupostos intersubjetivos para a autorrealização individual, por intermédio de sua teoria do reconhecimento como uma concepção normativa da sociedade, na qual a luta por reconhecimento é a força motriz que impulsiona a sociedade para uma evolução moral contínua.

2.6 A luta de classes desapareceu da práxis social pós-socialista?

O presente capítulo procurou destacar o referencial teórico que Axel Honneth mobilizou para desenvolver sua Teoria Crítica da sociedade. Nesse intento, buscou-se demonstrar que a

---

se deixou guiar pela ideia de que a rebelião social nunca pode ser apenas uma exteriorização direta de experiências da miséria e da privação econômica; ao contrário, o que é considerado um estado insuportável de subsistência econômica se mede sempre pelas expectativas morais que os atingidos expõem consensualmente à organização da coletividade” (HONNETH, 2009c, p. 263).

ideia de luta por reconhecimento surge nos escritos de Hegel em Jena, a partir do desenvolvimento de outra perspectiva de conflito social: a ideia de que o pano de fundo de um conflito social é inscrito por uma motivação moral, diferentemente da ideia de Hobbes e de Maquiavel de que a luta entre os indivíduos se dá pela autopreservação. Isso leva Hegel a construir a ideia de que a gênese da luta social ocorre pela expectativa de reconhecimento que um indivíduo tem em relação a seu parceiro de interação social e perante a sociedade, segundo os valores morais nela estabelecidos.

Honneth reconstrói as intuições hegelianas de que o reconhecimento de um parceiro de interação diz respeito à própria formação da subjetividade e autonomia dos indivíduos, mas tem a consciência de que o quadro conceitual de Hegel é apresentado a partir de uma perspectiva metafísica própria do idealismo alemão. Nesse contexto, Honneth busca testar as hipóteses hegelianas em uma chave teórica pós-metafísica, valendo-se da psicologia social de George Mead. Honneth encontra, no quadro conceitual de Mead, uma versão empírica que procura comprovar a formação intersubjetiva da identidade individual. Em Mead, as categorias “Eu”, “Me” e “outro generalizado” são apresentadas de modo que o “Me” seria a categoria que controla os impulsos do “Eu”, a partir da perspectiva das normas sociais assentidas pelo “outro generalizado”. Também em Mead, a perspectiva intersubjetiva do direito aparece como resultado de uma pressão para a institucionalização das pretensões individuais do “Eu”, que está em constante conflito com o “Me”. Ideia que parece a Honneth o motivo que leva a uma luta por reconhecimento e ampliação de direitos.

Dentro dessas duas perspectivas teóricas, Honneth vislumbra três etapas sucessivas de reconhecimento necessárias para a formação da autonomia individual. A primeira etapa compreende a esfera do “amor”; nela o indivíduo se sente reconhecido como ser único no âmbito das relações de afeto íntimas, familiares e de amizade. Nesta etapa de reconhecimento, o sujeito adquire autoconfiança porque se compreende como um ser amado. Na segunda etapa do reconhecimento, o indivíduo se vê reconhecido como pessoa de direito nas relações jurídicas, pois pretensões individuais passaram à institucionalização pelo assentimento da coletividade à qual pertence. No reconhecimento jurídico, o sujeito adquire autorrespeito, pois vê suas pretensões individuais observadas pelos seus parceiros de interação. A terceira e última etapa, a estima social, é vislumbrada por Honneth como a etapa em que os sujeitos são reconhecidos por suas capacidades e propriedades como úteis para a reprodução da sociedade, em um movimento de solidariedade. Nessa etapa, os sujeitos adquirem autoestima.

A essas três esferas de reconhecimento correspondem três formas de desrespeito — violação, privação de direitos, degradação — que atingem os indivíduos em sua própria

subjetividade. Tais sentimentos de injustiça e indignação são vistos por Honneth como a gramática moral dos movimentos de resistência e lutas sociais, pois somente quando os indivíduos se veem lesados em suas pretensões normativas de reconhecimento é que nasce a motivação moral para a luta pela observação das expectativas normativas legitimamente institucionalizadas na sociedade (BRESSIANI; SILVA, 2017, p. 179). A partir dessa ideia, Honneth substitui o núcleo normativo, antes constituído pelo interesse econômico das lutas de classe, por uma ideia de motivação moral insculpida nas lutas por reconhecimento.

Honneth pretende com esse modelo teórico construir uma teoria social que dê conta do diagnóstico do tempo presente, segundo o projeto da Teoria Crítica do Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt. No entanto, ao substituir o fundamento das lutas sociais pela ideia de reconhecimento, que outrora repousava nas categorias “interesse” e “classe”, Honneth não deixa completamente claro, em *Luta por reconhecimento*, se a necessidade de redistribuição desaparece do cenário das lutas nas condições sociais pós-socialistas, ou se a questão da distribuição justa é rearticulada no novo cenário, dentro da perspectiva de uma luta por reconhecimento. Sobre essa inconsistência o autor foi bastante criticado nos anos posteriores à sua tese de livre docência. A tentativa de dar respostas a essas questões foi apresentada, alguns anos mais tarde, em um debate com Nancy Fraser sobre a articulação entre as categorias “reconhecimento” e “redistribuição”. Sobre essa controvérsia o capítulo seguinte se ocupa.

3 RECONHECIMENTO E REDISTRIBUIÇÃO COMO JUSTIÇA SOCIAL

No início dos anos 2000, Axel Honneth e Nancy Fraser fizeram frutíferos debates em torno das categorias normativas “reconhecimento” e “redistribuição”, que, para eles, são fundamentais para auxiliar na compreensão dos diagnósticos do tempo presente pela teoria social crítica. Cada um destes autores propõe uma diferente articulação entre aquelas duas categorias, articulação essa que reflete a diferença dos modelos teóricos desenvolvidos por eles. A controvérsia entre Fraser e Honneth não parece resultar em uma proposta teórica vencedora em detrimento da outra, no entanto, brinda a Teoria Crítica com valiosas contribuições sobre como fazer uma leitura crítica da realidade social, sempre em busca de identificar suas possibilidades de emancipação, bem como as patologias sociais que as impedem.

Este capítulo procura delinear as categorias normativas centrais dos modelos teóricos de Fraser e Honneth e os principais pontos de controvérsia e de aproximação entre eles. É importante trazer esse debate para o tema discutido nesta dissertação, porque Nancy Fraser tensiona bastante algumas construções teóricas feitas por Honneth e o leva a um novo esforço argumentativo sobre a sua própria teoria a fim de explicar eventuais inconsistência. Mais tarde, no desenvolvimento teórico recente de Honneth, principalmente no livro *O direito de liberdade*, é possível identificar que muitas das provocações de Fraser levaram-no a mudar um pouco o curso de sua teoria do reconhecimento, principalmente a fundamentação psicológica em seu quadro normativo.

A fim de decompor e analisar cada passo da controvérsia entre Honneth e Fraser e compreender a interpretação honnethiana sobre as demandas por redistribuição e sobre sua concepção de justiça social, a primeira seção deste capítulo se ocupará do debate dos autores sobre a melhor justificativa normativa das demandas sociais contemporâneas. A segunda seção tratará da teoria do reconhecimento de Honneth e sua leitura em relação à categoria “redistribuição”. A terceira seção busca delinear a construção normativa honnethiana sobre justiça social. Ao final, serão esboçados os ajustes teóricos que o debate proporciona à Teoria Crítica de Honneth, sem a pretensão de assumir qual modelo apresenta uma melhor leitura da realidade social, seus bloqueios e possibilidades de emancipação. Posteriormente, no quarto capítulo, buscar-se-á articular esse debate com a mudança de abordagem que Honneth faz em relação à sua teoria do reconhecimento e à teoria da justiça.

3.1 A disputa entre Axel Honneth e Nancy Fraser por uma justificativa normativa mais adequada para as demandas sociais do tempo presente

O debate entre Fraser e Honneth foi compilado no livro *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, publicado em 2003, no qual ambos os autores escrevem artigos com seus argumentos e contra-argumentos na disputa para apresentar uma teoria de justiça social e sua articulação com as categorias "redistribuição" e "reconhecimento", que melhor responda aos anseios normativos das demandas sociais do presente. O que há de comum entre Honneth e Fraser é que eles procuram interpretar as pretensões normativas implícitas nos conflitos sociais contemporâneos. Ambos também concordam que a onda neoliberal e o aumento da pobreza no mundo requerem um argumento normativo que tenha como horizonte a distribuição justa, mas, para tanto, os autores constroem modelos teóricos divergentes em vários pontos. A questão central da controvérsia é apresentar o ponto de vista normativo sobre as categorias "reconhecimento" e "redistribuição" que adequadamente interprete as demandas sociais do presente (FRASER; HONNETH, 2003, p. 2).

Nancy Fraser está vinculada à tradição da Teoria Crítica feminista estadunidense. Ela deixa claro em seus escritos que o ancoramento de sua teoria à realidade social se faz pela via da interpretação das lutas feministas. Fraser tem uma produção acadêmica farta de mais de trinta anos e suas construções teóricas passaram por diferentes fases de maturação no que diz respeito às suas ideias sobre "justiça", "reconhecimento", "redistribuição" e "participação paritária", que são as categorias centrais de seu modelo teórico crítico.[28] Por sua vez, Axel Honneth, como já mencionado no primeiro e segundo capítulos, está vinculado à tradição teórica desenvolvida no Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, do qual é diretor atualmente. O objetivo central das pesquisas do Instituto em suas diferentes gerações sempre foi fazer o diagnóstico do presente, buscando encontrar na realidade social os bloqueios e as possibilidades de emancipação, conforme uma orientação marxista. Honneth, ao levar a cabo o projeto teórico do Instituto, traz para o seu debate com Fraser sobre "redistribuição" e "reconhecimento" as premissas de sua teoria do reconhecimento, desenvolvidas em sua tese de livre docência de 1992, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, e apresentadas no segundo capítulo desta dissertação.

Nas seções que seguem, os fundamentos da controvérsia entre Fraser e Honneth serão delineados a partir, primeiramente, de um esboço da teoria social de Nancy Fraser e da forma

[28] Para um panorama geral sobre a construção teórica de Fraser, ver FRASER, 2013b. Trata-se de uma coletânea de artigos escritos pela autora entre 1985 e 2010.

como ela desenvolve sua compreensão sobre as categorias “reconhecimento”, “redistribuição”, “participação paritária” e “justiça”; já na seção 3.1.2, após a compreensão das ferramentas teóricas utilizadas por Fraser, é possível apresentar com maior clareza os pontos essenciais da crítica de Fraser ao modelo teórico de Honneth. Por fim, na seção 3.1.3 será apresentada a resposta de Honneth às críticas de Fraser à sua Teoria Crítica.

3.1.1 Esboço da Teoria Social de Nancy Fraser: reconhecimento, redistribuição, participação paritária e justiça

Uma premissa inicial para compreender e interpretar os textos de Fraser é conhecer sua matriz filosófica marxista e seu empenho em buscar o esclarecimento das lutas e aspirações sociais do presente. A autora procura sempre ancorar suas construções normativas na realidade social. Para a sua agenda de pesquisa, deve-se ter como horizonte analítico os movimentos de oposição na sociedade, principalmente os feministas, os quais fazem, para ela, o ancoramento entre teoria e práxis. Os movimentos de oposição são aqueles que, em suas demandas, têm aspirações de transformação do *status* vigente e isso implica a condição de ter um conteúdo emancipatório, identificado a partir de um núcleo normativo que estabeleça critérios do que é justo (FRASER, 2003b, p. 12).

Fraser constrói parte de seu modelo teórico a partir da teoria social de Jürgen Habermas. Em certos momentos, ela se opõe ao quadro normativo habermasiano e, em outros, ela rearticula a construção teórica do autor para uma tentativa de dar respostas às, assim entendidas por ela, inconsistências da teoria da ação comunicativa de Habermas (BRESSIANI, 2011, p. 338; p. 350). Conforme foi exposto no primeiro capítulo, no modelo teórico dual de Habermas, a sociedade é formada por duas dimensões: de um lado, há a reprodução material da sociedade regida pela razão instrumental, chamada por Habermas de “sistema” (Estado, economia, etc.), e, de outro lado, há a reprodução cultural ou simbólica da sociedade orientada pela razão comunicativa, no chamado “mundo da vida” (religião, política, socialização, etc.) (HABERMAS, 2012, p. 665-686).

Para Fraser, a separação estanque entre “sistema” e “mundo da vida” tem uma rigidez que não dá conta de explicar fenômenos sociais que não têm fronteiras bem-definidas na reprodução da sociedade. Por exemplo, onde colocar as questões de dominação de gênero se esta perpassa tanto a esfera simbólica de reprodução da sociedade como a esfera material? Considerar a família mera esfera do “mundo da vida” legitima, para ela, a colocação da mulher

em posições inferiores na interação social. Desse modo, seria preciso compreender as relações de poder também no “mundo da vida” (FRASER, 2013c, p. 21-22).

Nesse contexto, Fraser procura propor um modelo teórico “dual perspectivo” e não substancializado, conforme fez Habermas, em sua opinião (FRASER, 2003a, p. 235, nota 14). Para construir um conceito de “justiça de gênero”, a autora entende que a categoria “reconhecimento” não é apenas um critério normativo de justiça de gênero, mas um diagnóstico. Para ela, esse critério foi um dos mais importantes trazidos pelo feminismo, no momento político de ascensão da social democracia. No entanto, com o surgimento da onda neoliberal global, essa categoria passou a ser facilmente apropriada por grupos com discursos não emancipatórios que agregam a essa pauta um conteúdo moralista e reacionário. Fraser pretende construir um modelo de justiça de gênero abrangente que dê respostas normativas mais satisfatórias aos diagnósticos e dilemas do presente. Para ela, é preciso compreender a justiça social em um modelo dual que dê conta dos déficits de reconhecimento e de redistribuição diagnosticados nas lutas de gênero. Se, por um lado, a pauta de reconhecimento não dá conta da complexidade da opressão de gênero, por outro lado, a mera distribuição de bens não extirparia da sociedade os valores culturais androcêntricos (FRASER, 2000; FRASER, 2001; FRASER, 2003b; FRASER, 2013b).

A autora parte da ideia de que, com o colapso do socialismo real e o declínio das ideias marxistas, os movimentos feministas socialistas da década de 1960 e 1970 adotaram o que Fraser chama de “virada cultural” (*cultural turn*). A pauta por mudanças da estrutura capitalista e consequente distribuição de renda dá lugar à luta para afirmação da identidade e reconhecimento das diferenças de sexos e suas peculiaridades. Ao invés de centrar nas categorias “trabalho” e “violência”, as feministas passaram a focar as lutas de gênero nas categorias “identidade” e “representação”. Nesta virada de paradigma, Fraser entende que as lutas por redistribuição passaram a ter um papel secundário e subordinado às lutas por reconhecimento. Para ela, a intenção inicial dessa segunda geração do movimento feminista não era abandonar as lutas por igualdade social, mas somar as lutas culturais a elas. No entanto, as políticas de reconhecimento se fundiram facilmente com o neoliberalismo, fomentando a disposição para apagar o ideal socialista do imaginário social (FRASER, 2013a, p. 160). A chamada “virada cultural” dos movimentos feministas estaria inserida, portanto, em um contexto maior de mudança generalizada das lutas políticas postas na esfera pública e esse redirecionamento das pautas sociais teria sido infeliz em coincidir com a agressividade e velocidade com que o capitalismo neoliberal avançou pelo mundo, aumentando a pobreza e desigualdade social. A mudança de paradigma das lutas feministas tem dois lados para Fraser:

> Por um lado, a virada para o reconhecimento representa uma ampliação da luta de gênero e uma nova compreensão da justiça de gênero. Não mais restrita à questão da distribuição, a justiça de gênero agora abrange questões de representação, identidade e diferença. O resultado é um grande avanço em relação aos paradigmas economicistas reducionistas que tiveram dificuldade em conceituar danos enraizados não na divisão do trabalho, mas em padrões androcêntricos de valor cultural. Por outro lado, não está mais claro que as lutas feministas por reconhecimento servem para aprofundar e enriquecer as lutas por redistribuição igualitária. Em vez disso, no contexto de um neoliberalismo ascendente, eles podem estar servindo para afastar as últimas. (FRASER, 2013a, p. 161)[29]

É urgente para Fraser, portanto, uma abordagem renovada e abrangente de feminismo, que englobe as questões de trabalho e distribuição da primeira geração do feminismo — relacionadas ao socialismo — e as questões culturais que surgiram na construção teórica e política do feminismo pós-marxista. Ela parte da ideia de que ambas as problemáticas não são antagônicas, do contrário, podem ser associadas sem que se reduza uma a outra, em uma perspectiva normativa mais ampla de feminismo. Enquanto a dimensão que aproxima gênero da luta de classes, vinculada às demandas por justiça distributiva, ressalta o problema da diferenciação de classe na "estrutura econômica da sociedade" — que, de um lado, valoriza o trabalho "produtivo" masculino remunerado e, de outro, considera "não produtivo", os trabalhos doméstico e de cuidado dos filhos, atribuídos às mulheres na reprodução social das sociedades capitalistas —, a dimensão do reconhecimento traz à tona o fato de que a injustiça de gênero acontece por conta de o "androcentrismo" ser um valor cultural institucionalizado que privilegia características masculinas e influencia na construção de estereótipos sobre o que é feminino (traços como fraqueza, vulnerabilidade, pouca inteligência, emoção). Com isso, há uma "subordinação de *status*" da mulher, o que dá margem a várias formas de opressão e marginalização, como assédio, violência doméstica, objetificação na mídia, falta de voz na esfera pública (FRASER, 2013a, p. 161-163).

Esse diagnóstico bidimensional faz Fraser construir a tese de que nenhuma dessas dimensões são totalmente independentes, pois sofrem influência uma da outra sem que sejam subordinadas entre si. Daí a necessidade de um modelo bidimensional de justiça social. Essa proposta intenta desconstruir a disputa entre os modelos de teoria social a respeito da

---

[29] Tradução livre de: "*On the one hand, the turn to recognition represents a broadening of gender struggle and a new understanding of gender justice. No longer restricted to the question of distribution, gender justice now encompasses issues of representation, identity, and difference. The result is a major advance over reductive economistic paradigms that had difficulty conceptualizing harms rooted not in the division of labor, but in androcentric patterns of cultural value. On the other hand, it is no longer clear that feminist struggles for deepen and enrich struggles for egalitarian redistribution. Rather, in the context of an ascendant neoliberalism, they may be serving to displace the latter.*"

necessidade de escolha entre uma ou outra categoria — reconhecimento ou redistribuição. Nesse contexto, para enfrentar a má-distribuição seriam necessários "remédios político econômicos", enquanto o não reconhecimento deveria ser combatido com "remédios culturais valorativos". A autora parte da assunção de que remédios redistributivos diferenciam os grupos sociais e remédios de reconhecimento aprofundam essa diferenciação. Daí porque, para ela, os chamados "remédios transformativos" seriam mais eficazes que os "remédios afirmativos" que reforçam a diferenciação dos grupos sociais. Enquanto os remédios afirmativos visam corrigir distorções sem modificar o contexto que as geram, os remédios transformativos procuram a reformulação do contexto reprodutor de injustiças (FRASER, 2001, p. 266).

> Os remédios de reconhecimento afirmativos tendem a promover diferenciações entre os grupos existentes. Já os remédios de reconhecimento transformativos tendem, no longo prazo, a desestabilizar as diferenciações para permitir reagrupamentos futuros […] Distinções análogas são válidas para os remédios de injustiças econômicas. Remédios afirmativos para essas injustiças têm sido historicamente associados ao Estado de bem-estar liberal. No caso, tenta-se superar a má distribuição de recursos feita pelo Estado, enquanto deixa-se intacta a estrutura político-econômica subjacente […] Remédios transformativos, em contraste, têm sido historicamente associados ao socialismo. Esses reveriam distribuições injustas por meio da transformação das estruturas político-econômicas. Pela reestruturação das relações de produção, esses remédios não apenas alterariam a distribuição estatal de bens de consumo, mas também mudariam a divisão social do trabalho e assim as condições existenciais de todos. (FRASER, 2001, p. 268-267)

No que diz respeito aos "remédios redistributivos afirmativos", estes seriam representados por políticas de seguridade social de proteção ao desemprego e subempregos, mecanismos que não promovem a mobilidade entre as classes sociais — ao contrário, estigmatizam os sujeitos que necessitam dos serviços do Estado, causando distorções também nas relações de reconhecimento. Já remédios distributivos transformativos, como aumento da oferta de emprego e políticas macroeconômicas que redirecionem as prioridades estatais para o bem-estar geral, promovem a mobilidade e reestruturação da divisão de classes, sem gerar efeito secundário na esfera do reconhecimento. Quanto aos "remédios de reconhecimento afirmativo", as políticas ligadas a certas correntes do multiculturalismo buscam afirmar as peculiaridades das identidades dos grupos injustamente menosprezados, mas não modificam os fundamentos desta desvalorização. "Remédios de reconhecimento transformativos" proporiam uma desconstrução de valores e padrões culturais enraizados na sociedade, para extirpar os motivos da falta de reconhecimento de determinados grupos (FRASER, 2001, p. 267-270). Por isso,

para Fraser o ideal para a construção de uma sociedade justa seria a combinação dos remédios distributivos transformativos com os remédios de reconhecimento transformativos.

Nesse contexto, levando a cabo a ideia de remédios transformativos, Fraser propõe uma justiça de gênero que esteja intimamente ligada à ideia normativa de "paridade de participação". Este princípio é o eixo central da construção teórica desenvolvida pela autora e diz respeito à possibilidade de participação de todos os membros da sociedade em condições qualitativas de igualdade (FRASER, 2013a, p. 164). As condições para a "participação paritária" são divididas por Fraser em dois aspectos. De um lado, é necessária uma condição objetiva que requer a garantia de distribuição de bens materiais para que todos os participantes tenham "independência" e "voz". De outro lado, é preciso assegurar intersubjetivamente o igual respeito a todos nos valores culturais institucionalizados na sociedade, corrigindo-se as distorções de relações de reconhecimento assimétricas. A paridade participativa significa, para Fraser, não apenas a participação numericamente igual da mulher nas instituições públicas, como o parlamento, mas diz respeito a uma questão de condição qualitativa de estar em par com os outros na interação social. O princípio da paridade participativa requer uma condição de reconhecimento em que os valores androcêntricos sejam superados institucionalmente. Deve-se levar em consideração também que, para a autora, a "participação paritária" não diz respeito apenas à esfera pública, mas a todas as arenas de interação social: mercado de trabalho, família, etc.

Para construir esse modelo teórico, Fraser parte da ideia de que há certos equívocos das teorias monistas de reconhecimento em relação à construção normativa do conceito. Para a autora, reconhecimento nas teorias monistas é sinônimo de política de identidade. No caso dos movimentos feministas, por exemplo, reconhecimento diria respeito à demanda por afirmação da identidade do gênero feminino em detrimento de valores culturais patriarcais que causam danos à percepção da mulher sobre si mesma. Uma política ancorada no reconhecimento visaria a desconstrução do androcentrismo e o incentivo à mulher a construir por si mesma sua autoimagem e representação, além de definir uma identidade coletiva a ser levada à esfera pública para obtenção de respeito e estima social. No entanto, as demandas políticas focadas apenas no reconhecimento teriam a deficiência de "coisificar a feminilidade" e desconsiderar "eixos de subordinação intercruzados". Por isso, a autora prefere compreender o conceito normativo de reconhecimento como uma questão de *status*.

> O que requer reconhecimento não é a identidade feminina, mas o status das mulheres como parceiras integrais da vida social. Para corrigir a injustiça, é

> preciso uma política feminista de reconhecimento, mas isso não significa política de identidade. No modelo de status, ao contrário, significa uma política voltada para superar a subordinação, estabelecendo a mulher como membro pleno da sociedade, capaz de participar do mesmo nível que os homens. (FRASER, 2013a, p. 168)[30]

O modelo de *status*, segundo Fraser, visaria políticas que promovam a participação da mulher com "membro pleno da sociedade", a partir da reavaliação dos padrões culturalmente institucionalizados que valorizam o patriarcalismo e o androcentrismo, de um lado, e reproduzem a inferiorização e subordinação da mulher, de outro. A superação destes valores colocaria a mulher como "interlocutora plena na interação social". Este modelo "não identitário" de reconhecimento também seria mais adequado para as demandas que possuem mais de um eixo de subordinação, como o intercruzamento da opressão de gênero e raça ao mesmo tempo. Para Fraser, portanto, pensar uma teoria de justiça que utilize a categoria "reconhecimento" só é adequado se ela for pensada não como necessária para a formação da identidade do indivíduo, mas como critério de identificação do *status* das pessoas na interação social e suas distorções ou patologias. Para ela, a patologia principal da interação social não é a degradação da identidade pela falta de reconhecimento, mas sim a subordinação social. Assim, a paridade participativa, vista a partir de um modelo dual-perspectivo, é para Fraser o critério mais adequado para compreender as reivindicações sociais de reconhecimento e de redistribuição nas sociedades contemporâneas.

3.1.2 A crítica de Fraser ao modelo teórico de Honneth

A categoria normativa "reconhecimento" atende a alguns dilemas diagnosticados tanto por Fraser como por Honneth em seus quadros normativos ao dar um horizonte às suas teorias críticas para a leitura das demandas sociais do presente, além de permitir a interpretação sobre o papel da cultura nas sociedades capitalistas. É também uma importante ferramenta para apresentar critérios de justiça para a análise da legitimidade das lutas sociais. No entanto, cada autor utiliza-se da categoria "reconhecimento" de modo diverso. Fraser entende que a teoria do reconhecimento de Honneth é inadequada para dar conta de todos os "déficits normativos" das sociedades capitalistas do presente, bem como dos processos sociais que os criam e dos

---

[30] Tradução livre de: "*What requires recognition is not feminine identity but the status of women as full partners in social life. To redress the injustice requires a feminist politics of recognition, to be sure, but this does not mean identity politics. On the status model, rather, it means a politics aimed at overcoming subordination by establishing women as full member of society, capable of participating on a par with men.*"

“desafios políticos” para a busca da emancipação, e propõe, no lugar, um modelo dual-perspectivo que abranja tanto a necessidade de reconhecimento como a de redistribuição. Honneth, por sua vez, argumenta que sua teoria do reconhecimento é suficiente para abarcar tanto as lutas por reconhecimento como as lutas por redistribuição e que Fraser faz uma divisão arbitrária em seu modelo dual-perspectivo, sem explicar por que escolheu as esferas economia e cultura para interpretar a sociedade em detrimento de outras, tais como direito e moral.

Para Fraser, tanto ela como Honneth concordam que a Teoria Crítica, após a perda de espaço da teoria marxista, passou a buscar outros contextos e leituras da realidade social, a fim de encontrar os bloqueios e caminhos para a emancipação, pois o marxismo, ao apontar um agente de transformação social aprioristicamente — o proletariado —, frustrou as expectativas de transformação social. Nessa busca por outros paradigmas, a aposta nas demandas identitárias parecem à Fraser um esgotamento das lutas de esquerda (FRASER, 2003a, p. 198). Para ela, a teoria de Honneth estaria inserida nas correntes que superestimam as políticas identitárias e teria falhado em três aspectos: (i) ela não ofereceria uma referência empírica segura para a Teoria Crítica; (ii) sua abordagem sobre o local da cultura nas sociedades capitalistas contemporâneas não seria sustentável e; (iii) os critérios normativos oferecidos por ele não contemplariam satisfatoriamente os conflitos sociais da realidade contemporânea.

Essas críticas partem de uma ideia geral de Fraser de que a centralização de uma construção teórica na questão moral, ou seja, na discussão do que é “vida boa”, apresenta uma “dimensão limitada de justiça social”, porque negligencia os mecanismos do mercado e de valores culturais institucionalizados que geram subordinação social (FRASER, 2003a, p. 199-200). Fraser tenta superar a antítese entre os modelos de justiça pautados ou na categoria reconhecimento ou na categoria redistribuição partindo de uma crítica à distinção entre moralidade e ética. A moralidade diria respeito ao universalismo de uma concepção de justiça adequada a todos os indivíduos. Já a ética diria respeito a “valores de grupos particulares a partir da ideia de bem”. Para a autora, ainda que as reivindicações por reconhecimento contenham valores particulares, elas devem ser perpassadas por valores universais, sob pena de incorrerem em “reificação da cultura” (SOUZA, 2011, p. 177-178).

> Fraser contesta também a identificação entre o conceito de reconhecimento e as lutas identitárias, pois estas, em sua visão, padecem de grandes problemas: em primeiro lugar, relegam a dimensão do conflito à subjetividade ao invés de a situarem nas instituições sociais, bem como submete esta subjetividade à afirmação de uma identidade grupal, abrindo a possibilidade de que também a identidade individual seja pressionada por manifestações coletivas contrárias à sua personalidade, além de promover uma reificação da cultura

> que pode levar à separação radical e oposta de grupos sociais bem como à sua homogeneização forçada. (SOUZA, 2011, p. 178)

Nesse passo, a autora entende que Honneth faz uma redução da sociologia política à psicologia moral, pois ele teria focado sua construção teórica em uma "psicologia moral do sofrimento", identificando "imanência" com "experiência subjetiva". Seu ancoramento entre teoria crítica e práxis, relacionado com as categorias "sofrimento", "motivação" e "expectativa", seria para Fraser temerário pela possibilidade do "colapso da normatividade naquilo que é dado"[31] (FRASER, 2003a, p. 202). Para Fraser, a falta de reconhecimento não pode ser apreendida como o único motivo do descontentamento social e de experiências de injustiças. Honneth teria se equivocado ao conceber que o sofrimento cotidiano não politizado demonstraria a expectativa moral subjacente a estas experiências de injustiças, ou seja, seria inadequado assumir que "o reconhecimento da identidade representaria o núcleo de toda a experiência moral e a gramática de toda a normatividade"[32] (FRASER, 2003a, p. 203), pois o problema de focar na formação da identidade pessoal do indivíduo é que isso poderia levar à personalização demasiada do senso de injustiça.

Além disso, empiricamente não seria possível verificar se os sentimentos de injustiça e sofrimento não estão maculados pela linguagem já publicamente delineada de sentido normativo. Para Fraser, a vida cotidiana das sociedades democráticas é necessariamente permeada pelas demandas postas na esfera pública. Elas não seriam politicamente imaculadas, mas mediadas pelo discurso desenvolvido na esfera pública, mesmo porque não haveria como acessar a "experiência moral" não mediada por uma linguagem normativa. Assim, focar nas expectativas pessoais de justiça como única categoria moral, sem levar em conta outras possibilidades, seria um reducionismo, enquanto que uma Teoria Crítica da sociedade deve ser multilateral, determinada e não sectária:

> Longe de constituir um ponto de referência empírico genuinamente imanente, sua invocação do sofrimento pré-político serve como pretexto para introduzir uma psicologia moral quase transcendental, que pretende estabelecer de uma vez por todas que o reconhecimento é sempre e em toda parte a categoria única e suficiente da moralidade. O efeito é entrincheirar a primazia do reconhecimento antropologicamente, abaixo do nível da contingência histórica, e, assim, desmentir a pretensão de imanência. (FRASER, 2003a, p. 206)[33]

---

[31] Tradução livre de: "*collapse normativity into the given*"

[32] Tradução livre de: "*recognition of identity represents the core of all moral experience and the deep grammar of all normativity*"

[33] Tradução livre de: "*Far from constituting a genuinely immanent empirical reference point, his invocation of prepolitical suffering serves as a pretext for introducing a quasi-transcendental moral psychology, which purports*

Em seu segundo ponto de crítica, Fraser se contrapõe ao que seria, para ela, uma redução da sociedade capitalista a uma ordem cultural. O seu debate com Honneth representa a busca de identificar normativamente, de forma mais adequada, o lugar da cultura na sociedade contemporânea e sua relação com o mercado. Essa preocupação é central para a Teoria Crítica contemporânea, pois a globalização trouxe maior interação entre culturas diferentes e, consequentemente, a explicitação e politização dos conflitos socioculturais (FRASER, 2003a, p. 211-212). Ambos concordam que os processos culturais não são resultado unicamente dos mecanismos econômicos, ao contrário, eles servem como "mediadores da dominação", eis que a dominação também é encontrada nas relações do "mundo da vida", refletida em valores institucionalizados. No entanto, a economia possui lugar ou valor diferente nas teorias de Fraser e de Honneth (BRESSIANI, 2010, p. 139).

Tanto Honneth quanto Fraser propõem um modelo alternativo à teoria da sociedade habermasiana que separa, de um lado, as relações de poder produzidas no "sistema" em relação ao "mundo da vida" e, de outro, as relações comunicativas produzidas no segundo. Honneth entende a sociedade capitalista como uma "rede de relações do reconhecimento", enquanto que para Fraser as três esferas de reconhecimento — amor (princípio do cuidado), direito (princípio do igual respeito) e estima (princípio da realização/solidariedade) — não são adequadas para interpretar as complexas "interações sociais mediadas pelo mercado". Para Fraser, a sociedade capitalista é composta por intrincadas e variadas formas de interação social que não se resumem apenas a relações de reconhecimento. Embora a autora considere que a ordem econômica capitalista seja permeada pela ordem cultural, ela não acredita que a primeira seja completamente governada pela segunda, pois haveria mecanismos autônomos na esfera econômica que geram poder e subordinação (FRASER, 2003a, p. 214-215).

Fraser defende que há questões de subordinação geradas por mecanismos impessoais de um lado, como a determinação dos salários de acordo com os custos da produção e com o princípio da maximização dos lucros; e questões valorativas de outro, como os salários inferiores das mulheres. Portanto, a teoria honnethiana estaria cega aos esquemas não culturais de injustiça distributiva. Nesse ponto, para Fraser, Honneth teria dado um passo à frente ao superar a interpretação habermasiana de que o capitalismo é um sistema fechado não permeado pela cultura e propor que toda a luta tem uma dimensão cultural. No entanto, ele teria se

---

to establish once and for all that recognition is always and everywhere the sole and sufficient category of morality. The effect is to entrench the primacy of recognition anthropologically, below the level of historical contingency, and thus to belie the pretension to immanence."

equivocado ao considerar que toda a luta por redistribuição é luta por reconhecimento (FRASER, 2003a, p. 216).

Para Fraser, há uma dimensão econômica associada à interação no mercado e uma dimensão cultural relacionada à interação mediada por valores. Assim, deve-se focar tanto a interação no sistema como a interação na realidade sociocultural, bem como a interação entre ambos. Não se pode falar, portanto, que a má distribuição pode ser corrigida apenas com mudanças culturais. Exemplificando, Fraser argumenta que a sujeição à violência doméstica da mulher por parte do marido não é mera violação da sua identidade pessoal ou falta de reconhecimento na esfera do amor, mas sim um reflexo de valores androcêntricos enraizados na sociedade que geram desvantagens às mulheres em todas as arenas de interação. Por outro lado, para Fraser, o casamento na sociedade capitalista está relacionado muito mais com questões econômicas de acumulação de renda e propriedade do que a questões de amor e afeto — estes últimos seriam fatores idealizados que mascarariam as reais questões (FRASER, 2003a, p. 217-219). Assim, ao invés de analisar a falta de reconhecimento sob o aspecto psicológico, a abordagem de Fraser coloca em primeiro plano o seu caráter social como um problema de subordinação de *status*. No lugar de distinguir a tipologia das esferas de reconhecimento, ela ressalta a consequência comum em relação a elas: a participação distorcida de certos grupos sociais como membros plenos da sociedade em todas as arenas da interação social.

O terceiro ponto de análise de Fraser repousa em criticar o que é, para ela, uma redução da teoria de Honneth em uma fundamentação teleológica da justiça na "teoria da vida boa". Nesse ponto, a autora se aproxima melhor de um componente normativo do debate ao explicitar que, para ela, os principais desafios da Teoria Crítica são: identificar quais demandas têm um conteúdo emancipatório e quais demandas por reconhecimento levam à realização da justiça e, portanto, merecerem apoio da Teoria Crítica. Para a autora, não é possível conceber uma sociedade com um único valor ético ou uma única concepção de vida boa; do contrário, a Teoria Crítica cairia no sectarismo. Nesse contexto, Honneth teria se equivocado ao trabalhar as ideias de autonomia e valor moral dos indivíduos por intermédio de uma psicologia moral que prioriza a formação da subjetividade pessoal para a realização individual, pois assim ele deixa de apresentar uma "teoria não sectária e determinada" (FRASER, 2003a, p. 222-233).

Por isso, Fraser entende que a teoria de Honneth não é capaz de interpretar satisfatoriamente os conflitos em dimensões sociais que contenham valores diferentes. Ao evitar o sectarismo, ele teria construído categorias meramente formais e vazias de conteúdo. Na esfera da família, o princípio formal de cuidado não seria capaz de articular os valores

tradicionais do papel da mulher no cuidado em tempo integral das crianças com as reinvindicações feministas de igualdade de papéis entre homens e mulheres no cuidado dos filhos. Na esfera do direito, o princípio do igual respeito não responderia satisfatoriamente ao conflito quando uma demanda por respeito de um grupo implica em humilhação de outro. Na esfera da estima social, se, por um lado, o Estado de bem-estar social cria *standards* que excluem a disparidade de renda e atribui cidadania a todos, por outro lado, o princípio do mérito incentiva o reconhecimento conforme a realização de cada um, o que para Fraser é totalmente incompatível, pois a competição para o crescimento segundo o mérito e o agir solidário seriam inconciliáveis (FRASER, 2003a, p. 228).

Assim, Fraser entende que seu modelo dual-perspectivo, o qual intersecciona reconhecimento e redistribuição sem subordinar um ao outro na chave conceitual "paridade de participação" faz uma melhor leitura normativa sobre as demandas sociais do tempo presente. "O conceito de paridade de participação serviria a Fraser como um princípio da justiça que perpassa as questões distributivas, de reconhecimento e políticas sem ficar preso a justificações psicológicas" (MELO, 2014a, p. 29). Ela insiste que uma teoria centrada no reconhecimento não absorve toda a luta por igualdade em uma sociedade ainda marcada pela divisão social do trabalho, ainda que se tenha deixado de lado a centralidade da categoria classe social. Suas críticas à teoria de Honneth estampam algumas inconsistências de sua teoria do reconhecimento que demandam do autor um grande esforço para dar respostas satisfatórias, no artigo que se segue ao debate publicado no livro *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Essas provocações continuaram inquietando o autor em suas obras posteriores, o que será mais bem trabalhado no quarto capítulo.

3.1.3 A Resposta de Honneth a Fraser: por uma análise teórico-moral das demandas sociais do presente

Honneth, no artigo *Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser* (2003b), discorda da afirmação de Fraser de que sua teoria do reconhecimento diz respeito apenas à pauta identitária dos movimentos sociais. Isso seria ignorar ou subestimar o histórico das pesquisas do Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, que sempre teve como principais objetivos o diagnóstico do presente segundo a tradição marxista e a identificação dos bloqueios e possibilidades de emancipação na realidade social. Portanto, não seria possível concluir que a Teoria Crítica desenvolvida no Instituto não se preocupa com as questões de redistribuição de renda (HONNETH, 2013b, p. 238).

O autor afirma que não quer reduzir suas reflexões teóricas aos movimentos sociais emancipatórios do presente e a suas demandas. Não concorda também com a divisão de questões "materiais" e "culturais" de justiça, conforme faz Fraser em seu modelo teórico. Honneth aposta em uma teoria do reconhecimento "suficientemente diferenciada" para dar continuidade ao projeto da Teoria Crítica desenvolvida no Instituto. O autor procura desenvolver sua argumentação de modo a demostrar que as injustiças distributivas nada mais são do que manifestações do desrespeito social, ou seja, relações de reconhecimento distorcidas que geram injustiças. O autor não concorda que as demandas por justiça distributiva desapareceram do cenário das lutas sociais do presente, eis que as injustiças tradicionais das sociedades capitalistas continuam as mesmas (HONNETH, 2013a, p. 114).

Além disso, Honneth ressalta que a Teoria Crítica não pode ter como paradigma de ancoramento entre teoria e práxis apenas os movimentos sociais que já adquiriram certa articulação política na esfera pública burguesa e a atenção da mídia de massa como "moralmente relevantes", sob o guarda-chuva conceitual *new social movement*, pois, nesse caso, seriam negligenciadas aquelas injustiças contra os indivíduos mais vulneráveis que ainda não tiveram condições de organizar suas experiências de sofrimento em demandas políticas e sociais na esfera pública. Daí porque é importante a elaboração de um quadro teórico com linguagem independente da chave conceitual "movimentos sociais", para que as formas de "miséria" e "sofrimento" diagnosticadas também abranjam aqueles que não se encontram em articulações políticas organizadas. A redução aos movimentos sociais já articulados na esfera pública como o único indicador empírico de descontentamento social faria com que se cometesse o mesmo erro da teoria marxista — que enxergava no proletariado o único ator da luta social. Honneth entende que Fraser, ao fazer sua crítica às pautas identitárias como únicas articuladas recentemente na esfera pública, generaliza imprudentemente uma realidade dos Estados Unidos, uma vez que as demandas sociais na Europa muitas vezes não têm uma pauta identitária, mas sim ecológica, trabalhista ou sobre questões do Estado social (HONNETH, 2013a, p. 117-118).

Honneth discorda ainda da fragmentação histórica feita por Fraser em "demandas sociais socialistas do passado" e "demandas pós-socialistas culturais". Para ele, não há uma sequência histórica bem-definida e distinta das lutas sociais. Haveria uma falsa ideia da "oposição histórica" dessas demandas e, nesse ponto, Honneth afirma que, para ele, a resistência anticolonial e mesmo os movimentos trabalhistas tinham implicitamente expectativas de reconhecimento de sua contribuição para a reprodução da sociedade como

motivo moral de suas lutas.[34] Por outro lado, o autor ressalta que não se pode esquecer que algumas pautas identitária não têm um conteúdo emancipador, mas sim racista e nacionalista — portanto, deve-se ter atenção para não apreender uma interpretação normativamente idealizadas das políticas identitárias. Por isso, seria preciso um critério normativo para identificar quais são as demandas identitária democráticas e para incorporar os descontentamentos sociais que acontecem à margem da esfera pública burguesa (HONNETH, 2013a, 117-125).

Partindo do pressuposto de que, com a falência do socialismo real, o proletariado não representaria mais para a Teoria Crítica o ancoramento entre teoria e práxis e que a chave conceitual "movimentos sociais" representa um reducionismo, Honneth se pergunta qual seria o instrumental com o qual a Teoria Crítica poderia identificar na realidade social a experiência do socialmente injusto e quais seriam os critérios para interpretar as expectativas normativas frustradas dos indivíduos em face da sociedade e de seus parceiros de interação. Nesse contexto, Honneth defende que sua teoria do reconhecimento apresenta critérios normativos para compreender o descontentamento social e para avaliar a legitimidade das demandas sociais do presente.

Segundo Honneth, as expectativas dos sujeitos a serem reconhecidos pelo seu parceiro de interação decorrem de princípios normativos historicamente estabelecidos na interação social. Essa conclusão é fruto de seus estudos sobre os escritos da juventude de Hegel em Jena, que foram atualizados de forma "não metafísica" por Honneth em sua tese de livre docência e em seus estudos sobre a obra hegeliana *Princípios de filosofia do direito*, que foi "reconstruída normativamente" por Honneth em *Sofrimento de indeterminação* (2007a) e em *O direito da liberdade* (2015). É nos escritos de Hegel que Honneth encontra subsídios para desenvolver sua teoria do reconhecimento e interpretar a sociedade como uma "ordem institucionalizada de reconhecimento" (HONNETH, 2003a, p. 137; HONNETH, 2007a; HONNETH, 2015). Conforme esboçado no segundo capítulo, para o autor, o desenvolvimento e evolução moral das sociedades liberais modernas pode ser lido como produto de três esferas socialmente institucionalizadas de reconhecimento: o amor, o direito e a estima/solidariedade. Essas três esferas constituiriam o critério normativo para compreensão das expectativas dos sujeitos em face de seus parceiros de interação e da sociedade.

---

[34] Honneth fundamenta essa afirmação nos estudos históricos feitos por Edward Thompson e Barrigton Moore — publicados em THOMPSON, 1993 e MOORE, 1978 — sobre as lutas de classe na Inglaterra do século XIX. Nesses estudos, há a demonstração de que a luta e a resistência estão mais relacionadas com o reconhecimento da honra e das formas de vida do que à redistribuição de renda (HONNETH, 2003a, p. 131; MATOS, 2004, p. 158).

Na esfera das relações íntimas, o sujeito é reconhecido como pessoa única em suas necessidades e carências pelas relações de afeto e cuidado. Na esfera do direito, o sujeito se autocompreende reconhecido como "pessoa de direito" que tem seus direitos e deveres garantidos como membro da sociedade. Na esfera da estima social (ou solidariedade), o sujeito se sente reconhecido como portador de habilidades que são úteis à sociedade e contribuem para a sua reprodução. Amor, direito e estima/solidariedade, portanto, "representam as perspectivas normativas de referência, com as quais os sujeitos podem razoavelmente arguir que as formas de reconhecimento são inadequadas ou insuficientes e precisam ser expandidas"[35] (HONNETH, 2003a, p. 143).

Para o autor, o modelo dual-perspectivo de Fraser é arbitrário, porque ela não deixa claro o porquê de escolher as categorias normativas "economia" e "cultura" para sua argumentação analítica. Para ele, o termo "cultura" é vago para indicar os objetivos das demandas sociais por reconhecimento, que podem ser tanto políticos como legais ou culturais. O autor ressalta que as demandas sociais que já adquiriram espaço na esfera pública têm múltiplos objetivos e sua diferenciação é imprescindível para a análise normativa, pois os objetivos que articulam podem ser individuais ou coletivos. As demandas por não discriminação, por exemplo, objetivam o reconhecimento de igualdade material de direitos e teriam, na opinião de Honneth, um aspecto de proteção individual dos sujeitos. Já certas demandas coletivas objetivam a proteção do grupo, ou seja, a não intervenção na sua reprodução cultural, relacionando-se com a necessidade de aceitação e estima — isso seria o que Fraser chama de "reconhecimento cultural" —, visando à preservação da identidade do grupo (HONNETH, 2003a, p. 163-165). Segundo esta diferenciação, as demandas sociais podem ser tanto relacionadas à segunda esfera de reconhecimento — o direito, regido pelo princípio da igualdade — quanto à terceira esfera de reconhecimento — a estima, orientada pelo princípio da realização e da solidariedade.

Portanto, a redução da categoria reconhecimento às demandas culturais, para ele, é equivocada, pois a resistência teria, na verdade, como pano de fundo, as diferentes experiências de desrespeito às expectativas de reconhecimento institucionalizadas historicamente em determinada sociedade. Assim instituições da sociedade necessitariam de uma "legitimação racional" adquirida por um consenso moral baseado em princípios generalizáveis de reconhecimento (HONNETH, 2003a, p. 160). Nesse quadro teórico, partindo da ressalva de que a sua teoria do reconhecimento não se refere às pautas identitária, tampouco apenas aos

[35] Tradução livre de: "*represent normative perspectives with reference to which subjects can reasonably argue that existing forms of recognition are inadequate or insufficient an need to be expanded*."

movimentos sociais politicamente organizados na esfera pública, Honneth procura desenvolver argumentos teóricos para sustentar a tese de que a justiça distributiva pode ser compreendida no interior de sua teoria do reconhecimento. Para ele, não se deve ignorar que a distribuição de renda também é fortemente influenciada por valores morais, não sendo possível conceber tais lutas como um valor moralmente neutro. Assim, o autor entende que a melhor interpretação para as lutas por redistribuição deve ser feita pelas lentes da luta por reconhecimento.

3.2 Demandas por redistribuição sob as lentes da teoria do reconhecimento de Axel Honneth

Para Honneth, só seria possível acessar o conteúdo moral dos conflitos sociais por intermédio de uma teoria normativa que identifique as experiências de injustiças sociais geradas pela frustração das expectativas de reconhecimento. O autor defende que mesmo as transformações estruturais da economia não são independentes das expectativas normativas dos concernidos, pois aquelas também são dependentes de um consentimento, ainda que tácito. "Assim como a integração nas outras esferas, o desenvolvimento do mercado capitalista poderia apenas ocorrer na forma de um processo de negociação simbolicamente mediado, direcionado para interpretar os princípios normativos subjacentes"[36] (HONNETH, 2003b, p. 250). Nesse passo, Honneth afirma que seria um equívoco de Fraser imputar-lhe a ideia de que ele vê a expectativa de reconhecimento na esfera do mercado apenas como regido pelo princípio do mérito.

Honneth pontua que Fraser considera a existência de processos econômicos autônomos e quer conceber destes processos uma independência de mediação de valores, para acomodar as demandas por redistribuição. O autor discorda desta posição, pois, para ele, mesmo os processos econômicos autônomos são determinados por regras normativas valorativas. Por exemplo, o termo "desregulação" seria um indicativo de que o mercado é regulado por normas que expressam os interesses morais dos envolvidos. Assim, para propor uma "teoria social normativamente substancial", Honneth procura apontar os princípios normativos nas esferas institucionalizadas da sociedade que abrem possibilidade para a evolução moral, pois, para ele, os processos econômicos também estão inseridos na estrutura normativa da ordem social (HONNETH, 2003b, p. 256).

---

[36] Tradução livre de: "*Like the integration of all other spheres, the development of the capitalism market can only occur in the form of a process of symbolically mediated negotiation directed toward the interpretation of underlying normative principles*."

Para o autor, da perspectiva dos afetados, a legitimidade do mercado deve ser aferida segundo a institucionalização histórica de direitos e valores morais de realização. Honneth afirma que as atuais tendências de flexibilização e desregulação das normas de trabalho explicitam como as normas legais contribuíram para a proteção social e para o incentivo à autonomia na esfera do trabalho, pois as garantias dos contratos de trabalho representam um reconhecimento da dignidade e do valor do indivíduo. Desse modo, os direitos não teriam um caráter meramente instrumental na interação social, pois muitas vezes refletem quais são as expectativas institucionalizadas no Estado constitucional que visam fomentar o reconhecimento dos indivíduos (HONNETH, 2003b, p. 251).

Honneth acredita que uma teoria da justiça deve também levar em consideração a relação entre princípio da igualdade e reconhecimento social para dar conta de um adequado diagnóstico das sociedades capitalistas modernas. O conteúdo do direito de igualdade é, para Honneth, um indicativo de que os processos econômicos também são mediados normativamente, não sendo possível considerar que os imperativos econômicos possuam uma forma pura, pois haverá sempre uma mediação cultural e limites normativos impostos pelos direitos institucionalizados historicamente. Assim, analisar o desenvolvimento do mercado sem considerar as expectativas normativas de reconhecimento institucionalizadas pelo direito ou pelos princípios de realização é, para Honneth, fruto de uma "ficção economicista" (HONNETH, 2003b, p. 252-253).

Quanto aos critérios normativos para justificar que a luta por distribuição está inserida na luta por reconhecimento, Honneth aponta que, nas considerações normativas de Fraser, o ponto central reside na ideia de que apenas com a junção da "justiça econômica" com a "justiça cultural" é que se pode ter a "paridade de participação". Para o autor, se para Fraser a ideia de "paridade de participação" tem o papel de explicar o que significa falar em justiça social, para ele, serve apenas para explicar que a formação identitária tem um lado social e público. Ambos concordam que todo conceito de justiça deve pressupor o respeito entre os indivíduos da sociedade como portadores de direitos iguais e de autonomia. Mas o autor entende que a distinção entre injustiças econômicas e déficit de reconhecimento é "fenomenologicamente secundária nas experiências morais de desrespeito", pois não é possível assumir uma dicotomia entre luta por distribuição e luta por reconhecimento, na medida em que a primeira não pode ser entendida como uma instância apartada da experiência social de desrespeito (HONNETH, 2003a, p. 140; p. 170).

Em resposta à crítica de Fraser em relação à intersecção feita entre "justiça social" e "teoria da vida boa" na teoria honnethiana, o autor argumenta que a ideia de justiça social deve

ter uma justificação normativa nas possibilidades de reconhecimento recíproco inscritas nas relações sociais, pois permitir a autorrealização individual constitui o objetivo real do tratamento igual a todos os indivíduos da sociedade. Daí porque é importante para Honneth demonstrar que a moralidade social precisa estar relacionada com as relações de reconhecimento recíproco intersubjetivo. Para o indivíduo, a possibilidade de realização da autonomia individual depende de ele ser capaz de desenvolver uma autorrelação positiva consigo mesmo, através da experiência de reconhecimento social (HONNETH, 2003a, p. 172-174).

Assim, para o autor, a justiça distributiva está relacionada principalmente com os dois últimos princípios de reconhecimento, uma vez que o respeito moral tem consequência na distribuição de bens. No quadro conceitual de sua teoria do reconhecimento, Honneth argumenta que o Estado de bem-estar social e as lutas por redistribuição estão inseridos na segunda e terceira esferas de reconhecimento. Isso porque, conforme mencionado no segundo capítulo, após as revoluções burguesas e o fim das sociedades estamentais, além da conquista do direito da igualdade, o reconhecimento social deixa de ser aquele fundado na honra e no *status*, como nas sociedades medievais, para, nas sociedades capitalistas modernas, ser conferido àqueles que com suas capacidades e habilidades alcançam realizações que contribuem para a reprodução da sociedade. A igualdade e a realização pessoal incentivadas no modelo capitalista de sociedade, segundo Honneth, deveriam, portanto, garantir a justa distribuição de bens.

Porém, o princípio da realização pelo mérito tem um duplo caráter: por um lado, serve à sociedade burguesa como justificativa moral da desigual distribuição de bens. Por outro lado, pode servir como critério normativo para que grupos sociais questionem na esfera pública a injusta apropriação de bens (HONNETH, 2003a, p. 148). Esse princípio serve hoje como suporte às mobilizações sociais para reivindicar formas de distribuição de bens mais justas, mas apenas quando são capazes de gerar sentimento de indignação: “os conflitos por redistribuição só ocorrem quando a modificação da situação econômica ou a desigualdade material por eles problematizada é experenciada como injusta, razão pela qual ele afirma que lutas por redistribuição material são também lutas por reconhecimento” (BRESSIANI, 2011, p. 335). Por isso, Honneth entende que, ainda que com algumas distorções, o princípio capitalista que valoriza as realizações pessoais pode servir como critério normativo para identificar o reconhecimento social dos indivíduos na terceira esfera de sua teoria do reconhecimento, bem como os motivos para a luta social por redistribuição de bens:

> […] uma concepção satisfatória da ordem social capitalista exige não só incluir as três esferas do reconhecimento social, a cujos princípios normativos os sujeitos podem conectar suas expectativas legítimas de reconhecimento recíproco. Além disso, devemos também considerar os valores culturais envolvidos na constituição institucional da esfera econômica através da interpretação do princípio da realização, que lhe dá um delineamento particular na forma de uma divisão do trabalho e uma distribuição de *status*. (HONNETH, 2003a, p. 155-156)[37]

Desse modo, para Honneth é equivocado entender a redistribuição econômica como único objetivo da luta de classes, pois esta interpretação negligenciaria a importância do aspecto moral do princípio da igualdade e da realização. Para o autor, a distribuição social de bens está ligada a valores culturais da reprodução social, como o salário inferior das mulheres em relação aos homens ou a falta de reconhecimento do trabalho doméstico e de cuidado dos filhos como "produtivo" e "contributivo" para a reprodução da sociedade (HONNETH, 2003a, p. 150-153). Por outro lado, a falta de reconhecimento nas esferas de interação social gera sentimentos de desrespeito e injustiça que moralmente incentivam as mobilizações sociais para a luta. Portanto, os três princípios que regem as três esferas de reconhecimento são o núcleo normativo de uma concepção de justiça social em uma perspectiva moral.

3.3 A justificação normativa de Honneth sobre o que é justiça social

Como foi visto, para a construção de uma Teoria Crítica da sociedade, após o esfacelamento dos paradigmas "produção" e "trabalho social", as teóricas e os teóricos críticos passaram a buscar um novo horizonte empírico para o ancoramento entre teoria e práxis, com vistas a interpretar as demandas sociais do presente, bem como os bloqueios e possibilidades de emancipação. Enquanto Fraser busca o ancoramento nas lutas feministas, Honneth procura estabelecer uma abordagem "teórico-moral" para fazer o ancoramento de seu modelo normativo na realidade social. Ou seja, o autor intenta analisar o conteúdo do descontentamento social pelos sentimentos de desrespeito e humilhação para encontrar os critérios normativos que delineiam uma concepção de justiça social.

Honneth se preocupa com uma teoria do reconhecimento e com uma teoria de justiça que sejam "críticas" e "progressistas"; para tanto, procura fazer uma construção normativa que

---

[37] Tradução livre de: "*[…] a satisfactory conception of the capitalist social order requires not only including the three spheres of social recognition, to whose normative principles subjects can connect their legitimate expectations of reciprocal recognition. Rather, we must also consider the cultural values involved in the institutional constitution of the economic sphere through interpretation of achievement principle, which give it a particular shape in the form of a division of labor and a distribution of status.*"

examine os objetivos e consequências das demandas sociais. Seu critério normativo reside no fato de que essas demandas devem ter um caráter democrático e que leve a formas de interações morais mais evoluídas. O autor considera que uma teoria da justiça tem que ter como horizonte uma concepção de desenvolvimento moral das sociedades. A partir disso, as demandas sociais podem ser "normativamente justificadas" ou não. Honneth assume que a ordem social das sociedades modernas é moralmente superior e que essa constituição normativa é resultado de um desenvolvimento histórico, pois, na estrutura das sociedades pós-tradicionais, podem ser encontradas possibilidades de concretização de uma "ética política" (HONNETH, 2003a, p. 183-184).

A hipótese de Honneth é que toda a interação social depende de formas institucionalizadas de reconhecimento mútuo, cujos déficits e insuficiências estão sempre ligados a sentimentos de "não reconhecimento" e "injustiça", sentimentos que podem ser o motor para a mudança social. O autor pontua que sua intenção não é tratar os sentimentos de "não reconhecimento" como algo dado na sociedade de forma não mediada e a-histórica; o que ele pretende é delinear a importância desses sentimentos para a "legitimidade normativa da ordem social" e definir como eles são moldados por princípios de reconhecimento estabelecidos (HONNETH, 2003b, p. 245). Assim, as três esferas de reconhecimento podem ser consideradas critérios normativos de avaliação do progresso moral na interação social.

Os indivíduos vão adquirindo um grau mais alto de individualidade e, ao mesmo tempo, de inclusão como membros da sociedade. Honneth procura uma concepção de justiça social para embasar a Teoria Crítica que tenha um formato pluralístico, com três princípios que informam a análise das lutas sociais e dos processos de transformação, em que as demandas morais podem ser reconhecidas como justificadas (HONNETH, 2003b, p. 257-258). Um progresso moral na esfera do amor, por exemplo, significaria eliminar os estereótipos e padrões culturais que são inadequados para atender as necessidades individuais — assim como na esfera da estima o rompimento com valores culturais que não reconhecem certas atividades como produtivas para a sociedade, como, por exemplo, o cuidado dos filhos.

Para delinear melhor aquele critério normativo apontado por Honneth, o autor se utiliza da ferramenta de análise chamada por ele de "excedente de validade" (*surplus of validity*). Cada princípio de reconhecimento deve ter um "excedente de validade" para uma adequada interpretação das demandas sociais. Honneth quer construir uma teoria da justiça social que aponte o "excedente de validade" dos "princípios de reconhecimento". Desse modo, seria possível um horizonte paradigmático que permitisse distinguir as demandas fundadas das infundadas por intermédio de critérios de progresso em cada esfera do reconhecimento. Uma

demanda social somente poderá ser considerada legítima se objetivar ou levar a ganhos na formação da subjetividade dos indivíduos ou na sua socialização. Ou seja, as pautas reivindicatórias são justificáveis apenas se visam a expansão das relações de reconhecimento intersubjetivo, porque levam a estágios morais mais avançados de interação social (HONNETH, 2003a, p. 187). Assim, "individualização" ou "inclusão" representam critérios de análise sobre a validade e legitimidade de uma demanda social na teoria honnethiana.

Nesse contexto, a realidade social é interpretada por Honneth sob o enfoque de compreender como as normas e princípios considerados justificados puderam tornar-se "socialmente válidos" e "considerados justos" na sociedade. O seu conceito de "ordem do reconhecimento social" reflete a procura por uma relação entre Teoria Crítica da sociedade e uma compreensão de justiça, que descreva a sociedade a partir das experiências de reconhecimento e desrespeito dos indivíduos, fundadas nas expectativas de observância das normas e princípios já institucionalizados na sociedade. Assim, os princípios normativos que dão à teoria social um caráter crítico devem ser entendidos como demandas morais que já são válidas na ordem social. Nesse ponto, para que o entrelaçamento entre o social e a validade normativa não sejam orientadas pelo *status quo*, deve haver um "excedente de validade" dos princípios de reconhecimento (HONNETH, 2003b, p. 257-258).

> Podemos identificar as reivindicações moralmente justificadas apenas […] se primeiro nomearmos aqueles princípios de justiça cuja referência legitima as demandas […]. No meu modelo, isso corresponde à ideia de que encontramos três princípios fundamentais de reconhecimento em nossas sociedades, cada um com um específico excedente normativo de validade que permite recorrer a diferenças ou estados de coisas que ainda não foram considerados. Mas, a fim de escolher agora as particularidades moralmente justificadas que formam a multiplicidade daquelas reinvindicações tipicamente declarada nas lutas sociais pelo reconhecimento, é necessário primeiro aplicar um critério de progresso, por mais implícito que seja. (HONNETH, 2003a, p. 187)[38]

Honneth tenta demonstrar que, na modernidade, a "ordem social do reconhecimento" levou da hierarquia para a igualdade, da exclusão para a inclusão, e busca desenvolver critérios normativos do progresso moral desenvolvido historicamente na integração social por intermédio das relações de reconhecimento mútuo. Sua conclusão é que esse critério tem que

[38] Tradução livre de: "*We can only identify morally justified claims […] if we first name those principles of justice with reference to which legitimate demands […]. In my model, this corresponds to the idea that we face three fundamental recognition principles in our societies, each with a specific normative surplus of validity that allows appeals to differences or states of affairs that have not yet been considered. But in order to now pick out morally justified particularities form the multitude of those typically asserted in social struggles for recognition, it is first necessary to apply a criterion of progress, however implicit.*"

ser encontrado na dimensão tanto da inclusão social como da individualização. Segundo o autor, deve-se entender o desenvolvimento do princípio da igualdade como um "processo de aprendizagem", o qual expande-se paulatinamente para novos conteúdos, por conta das lutas sociais. Dessa articulação surge a proposta de fazer a leitura normativa da "facticidade" da integração social por intermédio de formas de reconhecimento mútuo como meta para estabelecer o progresso moral da sociedade e uma justiça social.

Assim, se os sujeitos dependem de padrões estáveis de reconhecimento para o desenvolvimento de sua subjetividade, Honneth considera que a legitimidade moral da sociedade depende da garantia social dessas relações. Nesse passo, o autor afirma que seria uma tese socioteórica, e não uma psicologia moral, o que representa a chave para determinar os propósitos da justiça social em sua teoria. Para ele, Fraser teria superdimensionado a psicologia moral na crítica à sua teoria do reconhecimento, pois, ao tomar certas considerações moral-psicológicas como ponto de partida, ele apenas busca um instrumental empírico para a confirmação da hipótese de que a interação social é sempre regida por relações de reconhecimento. A razão por que se deve estabelecer uma "ordem social justa" é que "apenas sob estas condições os sujeitos podem ter melhores condições de autorrealização e, portanto, autonomia individual" (HONNETH, 2003b, p. 258-259). Uma concepção de justiça baseada na teoria do reconhecimento pressupõe o caráter intersubjetivo das relações humanas, em que os indivíduos sabem que sua autonomia depende da autonomia de seus parceiros de interação.

> Medido por esses padrões, a forma moderna de integração social, moldada pelo princípio da igualdade, revela-se uma ordem de reconhecimento moralmente superior, de modo que, a meu ver, pode ser tratada como um ponto de partida legítimo para a construção de uma concepção de justiça. Assim, considero a ideia da prioridade normativa igual do princípio do amor, da igualdade legal e do mérito como a maneira mais adequada de estabelecer uma conexão interna entre uma concepção de justiça e a teoria social na qual ela se baseia. (HONNETH, 2003b, p. 260)[39]

Nesse passo, segundo o modelo teórico de Honneth, deve-se partir de três princípios de justiça que são extraídos das três esferas do reconhecimento intersubjetivo para que se atenda às expectativas dos sujeitos parceiros de interação em suas necessidades íntimas, suas autonomias individuais e em suas autorrealizações. Para o autor, uma concepção de justiça pela

[39] Tradução livre de: "*Measure by these standards, the modern form of social integration, shaped by the equality principle, turns out to be a morally superior recognition order, so that in my view it can be treated as a legitimate starting point for constructing a conception of justice. Accordingly, I take the idea of the equal normative priority of the principle of love, legal equality and merit to be the most suitable way to establish on internal connection between a conception of justice and the social theory on which it is based*."

via da teoria do reconhecimento tem que ter a tarefa crítica de analisar o que leva ao progresso moral em cada esfera do reconhecimento. Para ele, nas sociedades modernas, "as condições para a autorrealização só podem ser socialmente asseguradas quando os sujeitos puderem experienciar reconhecimento intersubjetivo não apenas de sua autonomia pessoal, mas também de suas necessidades e capacidades particulares" (HONNETH, 2003a, p. 189). Ele aposta em uma concepção pluralística de justiça social que possa apresentar critérios normativos para a adequada interpretação das demandas sociais do presente, por intermédio do "excedente de validade" das normas e dos princípios morais em cada esfera da interação social que leve ao progresso moral das sociedades.

3.4 Justiça social e diagnóstico do presente: o que o debate com Fraser propiciou a Honneth?

Este capítulo teve o propósito de demonstrar como Honneth retorna à sua teoria do reconhecimento e inicia alguns reajustes em eventuais inconsistências, ao ser confrontado no debate acadêmico sobre o seu modelo teórico. Por representar um dos exemplos mais bem estruturados do tensionamento teórico a que o autor foi submetido, optou-se por fazer uma análise minuciosa das críticas aportadas por Nancy Fraser na obra *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* e das respectivas respostas de Honneth. No caminho que se seguiu neste capítulo, pode-se perceber que a divergência central entre Nancy Fraser e Honneth repousa no fato de seus modelos teóricos serem diferentes. Ainda assim, as críticas da autora fazem com que Honneth inicie uma remodelação de sua teoria do reconhecimento, o que fica mais claro nas obras posteriores do autor. Essa questão será trabalhada com mais profundidade no próximo capítulo.

Na controvérsia entre Fraser e Honneth, a autora, a partir do seu diagnóstico do presente, propõe (i) uma teoria normativa da justiça que tenha uma abordagem de gênero suficientemente abrangente para abarcar todas as demandas feministas, tanto as socialistas como as culturais; (ii) uma concepção de justiça que abranja tanto a categoria reconhecimento quanto a categoria distribuição; (iii) uma consideração normativa "não identitária" do reconhecimento, baseada no modelo de *status*, que o faça ser combinado com distribuição por intermédio da chave conceitual "participação paritária". Honneth, por sua vez, entende que as três esferas de reconhecimento; amor, direito e realização/solidariedade determinam o que deve ser entendido como justiça social em uma concepção pluridimensional de justiça. Para o autor, a qualidade das relações sociais de reconhecimento deve ser o referencial normativo de uma concepção de

justiça social e aquela deve ser verificada pelo “excedente de validade” em cada uma das esferas de interação.

Independentemente de qual é o melhor modelo normativo para diagnosticar as patologias sociais e apontar os caminhos da emancipação, Honneth e Fraser têm como preocupação central de suas abordagens o problema da distribuição de bens. Ambos são conscientes das distorções causadas pelo sistema capitalista neoliberal tanto na dimensão “material” quanto na dimensão “simbólica” da reprodução social. Ambos enfrentam com fôlego essa problemática, apresentando propostas de superação dessas patologias em nome de uma sociedade mais justa, solidária e democrática. A diferença dos modelos conceituais dos autores está no fato de que, enquanto Honneth quer entender por que as pessoas lutam e qual é a motivação interna das mobilizações sociais, por meio de uma análise da moral dos sentimentos de injustiça; Fraser parece preocupada em descrever as características das demandas dos movimentos sociais pleiteadas na esfera pública e as injustiças sociais subjacentes a essas lutas, que podem ser tanto de caráter econômico quanto cultural.

Honneth insiste que sua construção não é unilateral, como afirma Fraser, pois ele não deixa de considerar a redistribuição como problemática central de sua teoria, mas a inclui dentro das esferas de reconhecimento. Assim, uma distribuição justa de bens estaria relacionada tanto com a conquista do princípio da igualdade pelas sociedades burguesas como com o princípio capitalista da realização, que diz respeito ao reconhecimento social segundo as capacidades de cada um. Esse princípio, embora seja usado para justificar desigualdade de distribuição de bens nas sociedades capitalistas, é também critério para as mobilizações sociais em torno da questão da redistribuição justa. Portanto, uma justificação normativa adequada do tempo presente poderia ser feita pelas lentes da teoria do reconhecimento, pois todos os descontentamentos e mobilizações sociais teriam como pano de fundo os sentimentos de injustiça experimentados pelas frustrações das expectativas de reconhecimento institucionalizadas nas sociedades. Assim, falar em justiça social, para Honneth, é falar em adequadas relações de reconhecimento desenvolvidas nas interações sociais de determinadas sociedades. Isso seria imprescindível para a autorrealização do indivíduo e, consequentemente, para o progresso moral da sociedade.

As críticas formuladas a Honneth por Fraser explicitaram certas inconsistências de sua teoria do reconhecimento, fazendo o autor repensar algumas dessas lacunas nos anos posteriores. Pode-se dizer que, em suas obras maduras, ele abandona a psicanálise para interpretar as relações de reconhecimento recíproco. O autor também aproxima sua teoria do reconhecimento da teoria da racionalidade (BRESSIANI, 2015, p. 158). Em entrevista a Marcos Nobre e Luiz Repa, em 2003, quando de sua visita ao Brasil, Honneth afirmou que o debate

com Nancy Fraser não modificou qualquer coisa em seu ponto de vista,[40] mas, no prefácio de *The I in We* (2014), o autor admite explicitamente que as críticas de Fraser contribuíram para que ele revisse sua teoria do reconhecimento e a modificasse em alguns aspectos. Honneth explica que, depois de publicar as pesquisas apresentadas em *Luta por reconhecimento*, recebeu diversas críticas — em especial, o debate com Nancy Fraser o fez repensar algumas questões que apresentavam inconsistências. Sobre as reformulações de alguns aspectos da Teoria Crítica de Honneth e a construção de uma teoria da justiça em suas obras maduras, o capítulo seguinte se ocupa.

[40] "*Marcos Nobre e Luiz Repa*: O sr. teve uma discussão com a filósofa americana Nancy Fraser. Para ela, é preciso complementar o conceito de reconhecimento com o de redistribuição, proposta que o sr. rejeitou porque as questões de justiça distributiva seriam tratadas melhor no quadro da Teoria do Reconhecimento. Qual é o seu balanço a respeito?
Honneth: Nas questões normativas concordamos em mais coisas do que era claro de início. Nós dois entendemos que o objetivo da justiça social é possibilitar uma participação de todos os membros da sociedade no processo comunicativo da vida da sociedade. Contudo, cada um de nós soletra essas condições de maneira diversa. Eu, com os conceitos de uma teoria do reconhecimento; Nancy Fraser, com uma teoria da participação. Em relação à questão central, redistribuição ou reconhecimento, a diferença consiste em que eu vejo somente a possibilidade de justificar as finalidades da redistribuição com as categorias do reconhecimento social." (NOBRE; REPA, 2003)

4 UMA TEORIA DA JUSTIÇA FUNDADA NO RECONHECIMENTO INTERSUBJETIVO

Um pouco antes do debate com Fraser, Honneth havia se aprofundado nos estudos das obras maduras de Hegel. No livro *Sofrimento de indeterminação* (2007a), Honneth busca fazer uma reconstrução "indireta" da obra *Princípios de filosofia do direito*, de Hegel, e suscita a hipótese de que, também nela, a ideia do reconhecimento intersubjetivo é central na construção teórica hegeliana. O autor afirma que o motivo de ele ter procurado reconstruir a teoria do reconhecimento de Hegel foi reunir fundamentos que lhe permitissem repensar a ideia de justiça. A partir de *Sofrimento de indeterminação*, Honneth procura desenvolver uma análise crítica das teorias da justiça contemporâneas com intento de apresentar uma teoria da justiça alternativa.

No prefácio do livro *The I in We* (2014a), Honneth deixa expresso que, em *Luta por reconhecimento* (2009c), ele se equivocou ao precipitadamente afirmar que Hegel teria abandonado a ideia de reconhecimento intersubjetivo a partir de *Fenomenologia do espírito*.[41] Para o autor, em *Princípios de filosofia do direito*, Hegel teria, na verdade, criado uma versão ainda mais bem acabada de reconhecimento intersubjetivo, a partir da ideia de que a justiça social se consolida historicamente em relações de reconhecimento institucionalizadas. Em *The I in We*, Honneth afirma que intenta, com a reconstrução do quadro teórico hegeliano de *Princípios de filosofia do direito*, corrigir a corrente concepção liberal de justiça. Para tanto, ele procura redirecioná-la da fixação de princípios de redistribuição para entendê-la como dependente de relações institucionalizadas de reconhecimento (HONNETH, 2014a, p. viii).

[41] Nas palavras de Honneth: "Depois de inicialmente esboçar minha interpretação da abordagem de Hegel em *Luta por Reconhecimento* eu tive minha mão cheia de objeções com correções ou extras elucidações em resposta a minha posição. Em particular, um debate com Nancy Fraser e as *Tanner Lectures* na Universidade da Califórnia, em Berkeley, ofereceram boas oportunidades para dar uma descrição mais precisa do que ainda eram considerações vagas. Mas, ao seguir esse caminho e tentar lidar com vários arranjos das teorias alternativas da intersubjetividade, muitas questões ainda permanecem sem solução. Afinal, a razão pela qual busquei reconstruir a teoria do reconhecimento de Hegel foi reunir ideias que não apenas permitiriam repensar o conceito de justiça, mas também levar a um melhor relato da relação entre socialização e individualização, reprodução e formação de identidade individual." Tradução livre de: "*After initially outlining my interpretation of Hegel´s approach in The Strugge for Recognition, I had my hand full correcting or further elucidating my position in response to various objections. In particular, a debate with Nancy Fraser and the Tanner Lectures at the University of California, Berkeley, offered welcome opportunities to give a more precise account of what were still vague consideration. But in going down this path and attempting to deal with various impulses from alternative theories of intersubjectivity, many questions still remained unsolved. After all, the reason I had sought to reconstruct Hegel´s theory of recognition was to garner insights that would not only allow a rethinking of the concept of justice, but also lead to a better account of the relationship between socialization and individualization, between social reproduction and individual identity formation*." (HONNETH, 2014a, p. vii).

Finalmente, com a obra *O direito da liberdade* (2015), Honneth organiza os resultados teóricos de suas investigações sobre reconhecimento.[42] Nela, o autor quer propor uma concepção de justiça alternativa às teorias da justiça liberais contemporâneas. Trata-se do seu penúltimo e extenso estudo, em que o autor pretende condensar suas reflexões dos últimos trinta anos e propor uma teoria da justiça pela via da teoria social crítica. Segundo o autor, esse intento nasceu de sua constatação de que, nas sociedades modernas, as teorias da justiça que prevaleceram foram aquelas que têm um teor abstrato e apartado da realidade social, ou seja, essas teorias da justiça estariam embasadas em critérios puramente normativos sobre o justo, sem nenhuma consideração do contexto histórico. Para Honneth, um dos motivos dessa tendência foi o rumo que a teoria hegeliana tomou, após esfacelamento do socialismo real. Dois foram os rótulos que Hegel obteve: o primeiro, a pecha de conservador, pois sua proposta de levar em consideração as instituições dadas na realidade social foi acusada de uma mera tentativa de legitimar o monarquismo vigente à época. O outro rótulo leva em conta que a teoria de Hegel foi usada pela esquerda hegeliana para dar suporte as ideias frustradas da revolução (HONNETH, 2015, p. 15-17).

Para Honneth, embora seja a função de uma teoria da justiça formular os critérios normativos de legitimidade dos princípios de justiça de uma sociedade, uma de suas grandes limitações é fixar princípios puramente normativos, sem uma prévia análise da realidade prática da sociedade e da viabilidade de sua aplicação. Teria persistido, portanto, uma teoria da justiça alinhada à tradição kantiana pela qual se fixam princípios normativos sem verificar as possibilidades de efetivação nas instituições existentes na realidade social, ou seja, postulados independentes da estrutura social dada.

Daí por que Honneth vê a necessidade de retomar os escritos de Hegel, em uma atualização pós-metafísica, para procurar outras possibilidades de construção de uma teoria da justiça que esteja ancorada na realidade social. Para tanto, Honneth está ciente das dificuldades

---

[42] Aqui não se pode deixar de mencionar que o último livro de Honneth *A ideia do socialismo: tentativa de atualizaçã*o, é considerado por ele um adendo ao estudo realizado em *O direito da liberdade*. Em suas palavras prefaciais: "O segundo motivo que me orientou na formulação das reflexões que se seguem está fortemente relacionado com a recepção do meu estudo mais recente e mais desenvolvido — *Das Recht der Freiheit*. Tive de ouvir dizer frequentemente durante vários debates sobre este estudo que o horizonte normativo da Modernidade, constitutivo do meu ponto de partida metodológico, revela claramente que eu já não quero adotar a perspectiva crítica de transformação da ordem social existente. Já abordei por escrito esta objeção, quando necessário e possível, para mostrar que a mesma se baseia num equívoco relacionado com restrições metodológicas que eu próprio me impus conscientemente. No entanto, ainda tinha a impressão de continuar a ser necessário demonstrar que basta uma pequena mudança da perspectiva adotada no *Das Recht der Freiheit*, para que esta se possa abrir a uma ordem social concebida de forma completamente diferente do ponto de vista institucional. Por isso, ao contrário do que era a minha intenção original, vi-me levado a acrescentar um outro estudo mais reduzido ao grande estudo, de forma a tornar clara a visão para a qual as linhas do progresso que antes eu tinha reconstruído apenas de um ponto de vista interno teriam de fato de apontar." (HONNETH, 2017, p. 10-11).

de reconstruir as ideias hegelianas nas condições teóricas da atualidade — portanto, toma o cuidado de fazer uma reconstrução "indireta", buscando afastar os postulados metafísicos da teoria hegeliana. Nesse intento, Honneth quer responder às condições teóricas e normativas do presente, afastando o conceito de "Estado" de Hegel e o seu conceito ontológico de "espírito", ou seja, o autor quer analisar a intenção básica e a estrutura do texto hegeliano sem usar as instruções metodológicas de sua *Lógica* ou o conceito de "Estado". Com esse procedimento indireto, Honneth procura demonstrar a relevância de *Princípios de filosofia do direito* e provar que ela pode ser entendida como um esboço de uma teoria normativa da justiça fundamentada nas esferas de reconhecimento recíproco que historicamente foram institucionalizadas e constituem a estrutura moral da sociedade moderna (HONNETH, 2015, p. 18; HONNETH, 2007a, p. 47-49; HONNETH, 2010, p. 5).

No projeto teórico de *O direito da liberdade*, Honneth parte de quatro premissas para guiar seu propósito de construir uma teoria da justiça: (i) que a reprodução social de uma sociedade é determinada por valores e ideais comuns compartilhados; (ii) que o conceito de justiça não pode ser entendido independentemente desses valores que compreendem o âmbito social; (iii) que é a partir dessa realidade social que são reconstruídos normativamente os princípios que seriam capazes de assegurar e realizar os valores universais, embora não se trate apenas de descrever a realidade, mas também de criticá-la; (iv) que a reconstrução normativa deve ser desenvolvida de maneira que se possa identificar se as instituições dadas deixaram de representar os valores gerais que elas incorporam (HONNETH, 2015, p. 31-33).

Assim, ciente do projeto e premissas de Honneth, este capítulo pretende apresentar o percurso teórico seguido pelo autor para desenvolver sua teoria normativa da justiça. Nesse intento, a seção 4.1 apresenta os pontos criticados pelo autor nas teorias da justiça contemporâneas, partindo-se da noção de que Honneth, ao mencionar teorias da justiça, está se referindo principalmente a John Rawls (2016) e a Jürgen Habermas (2003). No passo seguinte, a seção 4.2 aprofunda a análise sobre um ponto específico da crítica de Honneth, a saber, os limites das concepções de liberdade individual nas teorias da justiça e as patologias sociais que elas criam. Por fim, a seção 4.3 delineia os fundamentos de uma teoria da justiça guiada pela ideia de reconhecimento intersubjetivo, segundo o modelo teórico proposto por Honneth.

4.1 A crítica de Honneth às teorias da justiça contemporâneas

Conforme mencionado na introdução deste capítulo, em *Sofrimento de indeterminação*, Honneth procura fazer uma reconstrução normativa da obra *Princípios de filosofia do direito*,

de Hegel. O propósito de sua reconstrução diz respeito à intenção de Honneth de buscar uma justificação alternativa às teorias da justiça embasadas, segundo ele, em sua maioria nas premissas da moral abstrata de fundamentação kantiana. Mais precisamente, Honneth busca um contraponto teórico às teorias da justiça de Rawls e de Habermas, a partir do modelo teórico desenhado por Hegel na sua obra madura:

> Nos últimos anos, depois que foi abruptamente interrompida a fase de um desencantamento marxista do direito moderno como mera superestrutura, realizou-se antes, em larga medida, um retorno ao paradigma do direito racional de tradição kantiana, que domina essencialmente a discussão de Rawls até Habermas; e quanto mais esses autores também se esforçam para chegar a uma inserção realista — precisamente no contexto das ciências sociais — de suas concepções de justiça de cunho kantiano, menos o modelo teórico da filosofia hegeliana do direito exerce algum papel determinante. (HONNETH, 2007a, p. 45-46)

Honneth argumenta que a construção teórica hegeliana foi em certa medida subestimada por duas críticas. A primeira crítica diz respeito à possibilidade de interpretações antidemocráticas a que as articulações teóricas hegelianas podem levar. Isso porque sua construção tripartida de "espírito subjetivo", "espírito objetivo" e "espírito absoluto" propõe que a liberdade individual deve ser submetida à autoridade ética do Estado. A outra crítica a Hegel, que impediu que sua teoria fosse mais bem explorada, segundo Honneth, relaciona-se à metodologia da *Lógica* hegeliana, ou seja, ao caráter metafísico da argumentação de Hegel, do qual o conceito ontológico de espírito não teria mais espaço nas condições teóricas da atualidade (HONNETH, 2007a, p. 48-49; HONNETH, 2010, p. 3-4).

Para Honneth, essas duas questões podem ser suspensas para uma reconstrução normativa pós-metafísica da teoria hegeliana[43] da justiça em contraposição às teorias da justiça de tradição kantiana. Honneth sabe que esse propósito de reatualização da filosofia do direito de Hegel em uma forma indireta corre o risco de fazer-se perder a substância da obra hegeliana; por outro lado, a sua retomada direta cairia na reprodução daquelas duas críticas sem que se pudesse extrair uma interpretação produtiva dela. Com a reatualização indireta de *Princípios de filosofia do direito*, de Hegel, Honneth pretende mostrar a atualidade da obra como uma alternativa de teoria da justiça normativa que se fundamenta nas esferas de reconhecimento intersubjetivo (HONNETH, 2007a, p. 51).

---

[43] Por exemplo, para Honneth o "espírito objetivo" em uma leitura não metafísica contém "a tese de que toda realidade social possui uma estrutura racional, diante da qual se devem evitar conceitos falsos ou insuficientes que levem a consequências negativas no interior da própria vida social, uma vez que estas encontram aí uma aplicação prática" (HONNETH, 2007a, p. 51).

Nesse contexto, Honneth entende que a filosofia do direito de Hegel é, em última análise, uma teoria da justiça capaz de contribuir com o diagnóstico da realidade social sem repetir as inconsistências das teorias liberais e das teorias comunitaristas da justiça.[44] Ele pretende introduzir elementos desta obra de Hegel para debater a teoria da justiça com o fim de combinar a "perspectiva universalista" com o "ancoramento na realidade social" (HONNETH, 2007a, p. 31).[45] Honneth critica a formulação central da teoria da justiça de Rawls, segundo a qual a justiça deve ser entendida como equidade, porque esta pressuporia parâmetros externos, anteriores e abstrato de distribuição de bens; por outro lado, não pretende repetir a queda em um "relativismo" atribuído aos comunitaristas (MELO; WERLE, 2007, p. 18; MELO; WERLE, 2013, p. 317-318). O autor também critica a concepção procedimentalista habermasiana, que, nas palavras de Honneth, "desenvolve uma concepção normativa segundo a qual a legitimidade da ordem jurídica do Estado resulta da garantia das condições de formação democrática" (HONNETH, 2007a, p. 80).[46]

---

[44] O debate entre liberais e comunitaristas reside na concepção de justiça segundo normas morais universais independentes do contexto histórico, para os primeiros; ou de acordo com princípios localizado espacial e temporalmente, para os segundos (FORST, 2010, p. 9-12).

[45] Desde de "Luta por reconhecimento", Honneth já propõe se colocar como uma via alternativa entre essas duas correntes: "[…] a abordagem da teoria do reconhecimento, na medida em que a desenvolvemos até agora na qualidade de uma concepção normativa, encontra-se no ponto mediano entre uma teoria moral que remonta a Kant e as éticas comunitaristas: ela partilha com aquela o interesse por normas as mais universais possíveis, compreendidas como condições para determinadas possibilidades, mas partilha com estas a orientação pelo fim da autorrealização humana." (HONNETH, 2009c, p. 271).

[46] Em outro artigo, Honneth (2007b, p. 100-128) também critica a ética do discurso habermasiana nos seguintes termos: "Ao elaborar seu discurso sobre ética, Habermas teve que enfrentar a questão da relação entre a ideia moderna de igualdade de tratamento e o princípio moral do cuidado. Com o desenvolvimento da teoria moral feminista em geral e especialmente seguindo a pesquisa de Carol Gilligan, a crítica foi logo expressa que a abordagem kantiana da ética discursiva negligencia aquelas atitudes morais nas quais nós atendemos ao outro concreto e provemos ajuda e apoio por nosso próprio livre arbítrio — sem considerar obrigações recíprocas. Se reconstruirmos o programa da ética do discurso até o ponto em que se tornou uma questão do significado das virtudes e capacidades comunicativas, rapidamente se tornará evidente que essa objeção é justificada em um sentido trivial — sem, no entanto, ter qualquer inicial relevância sistemática. Cada pessoa é, de fato, sempre incluída em um discurso prático como um indivíduo não representável, mas as pressuposições de simetria que se obtêm no discurso prático exigem que todos os vínculos particulares sejam desconsiderados e, consequentemente, que as considerações de cuidado recuem. Não há problema em tal atitude, desde que o discurso prático seja considerado um procedimento que serve à resolução consensual de conflitos de interesses. Isto é assim porque, no caso de interesses conflitantes, uma forma justa de solução só pode ser alcançada se todas as pessoas envolvidas mostrarem uma à outra a mesma quantidade de respeito, sem permitir que sentimentos de simpatia e afeto entrem em ação. Assim, atitudes de responsabilidade assimétrica sobre as quais, por exemplo, o cuidado e a benevolência são baseados, devem permanecer excluídas do procedimento do discurso prático. Isso, no entanto, não responde à questão de como a perspectiva moral da ética discursiva está de todo relacionada ao princípio invocado pela ética feminista hoje (e com razão) sob o título de "cuidado". Dificilmente se pode negar que nossa noção de moral não se esgota no conceito de igualdade de tratamento e responsabilidade recíproca […]. Assim, para a questão de como o discurso da ética relaciona o princípio do "cuidado", o fundamento moral do direito moderno não fornece o ponto de partida apropriado." Tradução livre de: "*In course of elaborating his discourse of ethics, Habermas has had to face the question concerning the relation between the modern idea of equal treatment and the moral principle of care. With the development of feminist moral theory in general and especially following Carol Gilligan´s research, the criticism was soon voiced that the Kantian approach of discourse ethics neglects those moral attitudes in which we attend to the concrete other and provide help and support of our own free will – without considering reciprocal obligations. If we reconstruct discourse ethics´ program up to the point at which*

No texto *The Fabric of Justice: On the Limits of Contemporary Proceduralism*,[47] publicado no livro *The I in We* (2014a), Honneth afirma que, após o debate entre liberais e comunitaristas, nos anos de 1980, a distância entre teoria e práxis voltou a ser o tom da filosofia política. Se na época do debate a filosofia política tinha o papel de oferecer um referencial teórico para a práxis política, servindo como fundamento para as estratégias e programas para ela, após o declínio das ideias comunitaristas voltou a haver um estranhamento entre teoria política e práxis (HONNETH, 2009a, p. 346). Para o autor, os princípios normativos de justiça voltaram a ter tamanha abstração que dificilmente podem ser ancorados na realidade social.

Nesse contexto, Honneth busca analisar as teorias da justiça liberais dominantes para, de uma perspectiva externa, fazer uma análise crítica. Segundo o autor, conforme as diferentes abordagens destas teorias, cada uma delas apresenta uma proposta dependente de seus pressupostos normativos, mas o que ele quer pensar é no panorama geral e tentar demonstrar que: "a textura intrínseca da justiça não consiste em bens distribuíveis". Para tanto, Honneth parte da constatação de que o paradigma procedimental e a articulação entre justiça distributiva e Estado são os pilares das teorias da justiça contemporâneas. Ao criticá-las, Honneth pretende apresentar a elas um "modelo normativo alternativo" a partir da pergunta: como se deve compreender a justiça social se a ideia da distribuição de bens não representa uma solução adequada? (HONNETH, 2009a, p. 347).

Em seu intento, Honneth critica o postulado das teorias da justiça contemporâneas, o qual supõe que os princípios de justiça de uma sociedade são determinados pela vontade geral dos indivíduos em deliberações autônomas na esfera pública. Honneth vê problema nessa concepção, porque parte da pressuposição abstrata de que a justiça é garantida segundo as possibilidades que uma sociedade tem de assegurar a autonomia individual. A partir dessa ideia, as teorias da justiça teriam adotado um conceito de autonomia pessoal pelo qual a liberdade dos

---

it became a question of the significance of communicative virtues and capabilities, it will quickly become evident that this objection is justified in a trivial sense – without, however, it having any initial systematic relevance. Every person is indeed always included in a practical discourse as an unrepresentable individual, but the presuppositions of symmetry obtaining in practical discourse necessitate that all particular bonds be disregarded and accordingly that considerations of care recede into background. There is no problem in such an attitude as long as practical discourse is regarded as a procedure that serves the consensual resolution of conflicts of interests. This is so because in the case of conflicting interests, a just form of settlement can be reached only if all persons involved show one another the same amount of respect without allowing feelings of sympathy and affection to come into play. Thus, attitudes of asymmetrical responsibility upon which, for instance, care and benevolence are based must remain excluded from the procedure of practical discourse. This does not, however, answer the question of how the moral perspective of discourse ethics is at all relate to the principle invoked by feminist ethics today (and rightly so) under the heading of 'care'. It can hardly be denied that our notion of the moral does not exhaust itself in the concept of equal treatment and reciprocal responsibility […]. Thus for the question of how discourse ethics relates the principle of 'care', the moral foundation of modern law do not provide the appropriate departure point." (HONNETH, 2007b, p. 122-123).

[47] Aqui será usada a versão em português: HONNETH, 2009a.

sujeitos é determinada segundo a sua possibilidade de autodeterminação individual, independentemente da cooperação de seus parceiros de interação. É daí que surge, segundo Honneth, o “paradigma da distribuição”, pois se a liberdade do outro é uma ameaça à liberdade individual, é preciso assegurar bens suficientes para a realização individual de cada um, e a justiça passa a ser sinônimo de distribuição (HONNETH, 2009a, p. 349).

Portanto, as teorias da justiça contemporâneas veem a necessidade de um agir procedimental pelo qual os membros da sociedade voluntariamente cooperariam na determinação dos princípios normativos de justiça. Nesse contexto, a necessidade de um procedimento instituidor dos princípios de justiça pressupõe uma autonomia de todos os envolvidos. Segundo essa concepção, a consolidação de princípios distributivos seria feita a partir de um acordo original entre as cidadãs e cidadãos em uma deliberação equitativa, em que a todos é garantida a igualdade de participação, porque a autonomia individual é pressuposta. Mas, para Honneth, no procedimentalismo há a tensão entre “situação original” ou “situação deliberativa”, porque se deve pressupor que, para a deliberação sobre os princípios de justiça, os deliberantes estejam livres para concordar com as tomadas de decisão de modo que a teoria acaba por ter que antecipar os “resultados normativos do procedimento” (HONNETH, 2009a, p. 350).

O que Honneth está a criticar é que a teoria rawlsiana busca estabelecer princípios de justiça segundo uma orientação normativa de caráter puramente abstrato. Isso porque Rawls apresenta uma teoria bifásica, a qual, primeiramente, pressupõe que os sujeitos estejam em uma posição original de igualdade e conjuntamente deliberam quais postulados da justiça irão organizar a coletividade a que pertencem. Posteriormente, em um segundo momento, espera-se que estes sujeitos articulem suas vontades particulares dentro do âmbito de regras e princípios de justiça determinados na posição original (RAWLS, 2016, p. 184-185).

Além da crítica ao paradigma distributivo e procedimentalista, Honneth entende inadequada a confiabilidade, pelas teorias da justiça liberais, no poder do Estado como instância apta a implementar os princípios de justiça distributiva deliberados pelos indivíduos procedimentalmente. Seria possível considerar outras agências não estatais ou ações individuais como imprescindíveis à realização da justiça? Para Honneth, o problema na concentração do Estado como garantidor da justiça reside no fato de que as esferas sociais das relações pessoais ou do mercado (consumo, trabalho e contratos privados) não são consideradas corresponsáveis pela realização da justiça. Segundo o autor, a concentração do poder no Estado para garantir e aplicar os princípios normativos de justiça retira dos próprios indivíduos a responsabilidade da justiça. Assim, a concepção de justiça nas teorias contemporâneas fica restringida pela

confiança no Estado e pela exclusão de outros arranjos sociais articuladores de princípios morais e de justiça — por exemplo, família, organizações filantrópicas, sindicatos. O diagnóstico de Honneth é que aquelas teorias desconhecem a “real estrutura” e o “modo de efetividade” da justiça no tecido social, ou seja, não concebem adequadamente como os princípios e o modo de realização da justiça acontecem no cotidiano da sociedade (HONNETH, 2009a, p. 351-359).

Diante desse quadro normativo, Honneth quer propor uma concepção mais adequada de justiça. Pela perspectiva da teoria do reconhecimento, o autor entende que a autonomia deve ser pensada em seu caráter intersubjetivo e não como uma categoria monológica. Segundo o seu modelo teórico apresentado no capítulo dois, a autonomia é adquirida pelos indivíduos por meio de relações intersubjetivas que garantam o reconhecimento recíproco, pelo qual os sujeitos passam a confiar no seu valor para o seu parceiro de interação e, portanto, passam a adquirir autoestima e autorrespeito. Nessa construção argumentativa, a autonomia não é conquistada necessariamente pela possibilidade de aquisição de bens materiais, mas pelo reconhecimento do indivíduo em suas necessidades e capacidades. Portanto, a autonomia dentro do modelo teórico do reconhecimento não é um bem material a ser gozada individualmente; do contrário, é de forma cooperativa que ela pode ser adquirida (HONNETH, 2009a, 355).

Ao demonstrar que o paradigma distributivo não é adequado para pensar nos princípios normativos de justiça, Honneth entende desmanchar-se também a ideia de que esses princípios são fixados conforme um procedimento fictício. Nesse ponto, qual seria a alternativa? Como esse procedimento deveria ser concebido como um acontecimento real na esfera pública democrática? Segundo a proposta de Honneth, ao se substituir o paradigma de justiça distributiva por relações recíprocas de reconhecimento, o procedimentalismo também deixa de ser viável. Isso porque esse modelo estaria preso a uma concepção de distribuição de bens materiais, isto é, os sujeitos só poderiam deliberar sobre a distribuição de bens disponíveis — proposta incompatível com uma concepção de autonomia individual segundo a teoria do reconhecimento, pois relações intersubjetivas não podem ser concebidas como bens tangíveis:

> As relações de reconhecimento, que pelo até aqui dito se revelaram como as condições decisivas da autonomia pessoal, não formam uma espécie de matéria, acessível a uma alocação aleatória; em relação a elas, não podemos nos colocar no papel de tomadores de decisão que queiram deliberar sobre sua organização ou até mesmo sua distribuição justa como numa prancheta. Antes aquelas relações de reconhecimento consistem em poderes desenvolvidos historicamente, que já sempre incidem sobre nós à revelia; querer livrar-se delas para poder ao mesmo tempo observá-las como um todo se revela uma

> ilusão tão vazia e ociosa como a pretensão de estruturá-las e distribuí-las arbitrariamente. (HONNETH, 2009a, p. 356)

Honneth é crítico ao modelo procedimentalista de justiça, porque ele considera múltiplas formas de reconhecimento social como necessárias para a formação da autonomia individual. Ou seja, para além da garantia de participação em processos de formação da vontade pública, Honneth entende que os indivíduos necessitam de valorizações e de considerações intersubjetivas. Assim, não seria possível conceber a autonomia tão somente como resultado do respeito intersubjetivo pela competência racional de formar juízos e tomar decisões, ao contrário, seria necessária adicionalmente uma valorização das necessidades e capacidades particulares dos indivíduos (HONNETH, 2009a, p. 364-365).

Nesse quadro teórico, é inadequada, à luz da teoria do reconhecimento, a ideia da centralidade do Estado como única instância a gerenciar a aplicação dos princípios de justiça — ou seja, seria necessário abandonar a crença de que a função do Estado de garantir a observação dos direitos positivados é suficiente para a realização da justiça. Uma teoria da justiça ancorada na realidade social deve considerar as mais diversas formas de relações sociais em que os indivíduos são reconhecidos reciprocamente: não só na "comunidade democrática", mas também na família e nas relações de trabalho (HONNETH, 2009a, p. 357). Também faz sentido, para Honneth, transferir para o campo das teorias da justiça a descentralização do conceito de poder realizada a partir dos trabalhos de Michel Foucault:

> Enquanto até pouco tempo nas ciências políticas e na teoria social estava-se convencido de que a condução política se realizava sempre apenas de modo linear, de cima para baixo, através da atividade de estado, agora se sabe que não é assim, pois a manutenção do poder político é assegurada em boa medida através de uma rede ampla e descentralizada de organizações semiestatais e civis. Se agora tentamos tornar frutífera esta concepção também para a teoria da justiça, logo se revela que as propostas tradicionais padecem de uma concentração muito forte na atividade estatal; pois assim como a dominação política é reproduzida a partir de instâncias diversas e apenas desarticuladamente conectadas entre si, provavelmente também a justiça social, muito mais intensamente do que admitido no passado, é conquistada e assegurada por muitas agências atuantes em forma de rede e que se movem todas sobre o terreno pré-estatal da sociedade civil. (HONNETH, 2009a, p. 358-359)

Nesse passo, Honneth propõe (i) deslocar o paradigma distributivo para o reconhecimento intersubjetivo; (ii) substituir o modelo procedimentalista fictício por um modelo que considere as condições historicamente dadas para delas extrair os princípios morais de justiça subjacentes e; (iii) complementar a atividade de regulação do Estado Democrático de

Direito com instâncias não estatais de promoção da justiça. “Justo” seria, portanto, organizar e equipar socialmente uma esfera existente da sociedade de tal maneira como exige a norma de reconhecimento a ela subjacente. A posição de Honneth parte da premissa de que os postulados da justiça precisam ser apreendidos como historicamente dados. Isso significa que se deve partir das relações de reconhecimento já existentes ou institucionalizadas, em um momento histórico, para que a fundamentação dos princípios de justiça seja extraída a partir delas.

Desse modo, Honneth entende que os pressupostos morais formais e abstratos fundados na tradição kantiana levam a certas inconsistências normativas nas teorias da justiça contemporâneas, de modo que a sua reconstrução procura identificar essas inconsistências e propor uma teoria normativa alternativa, centrada nas condições de reconhecimento recíproco. Sua proposta, além de identificar que a justiça está intrinsecamente relacionada com a realização da autonomia individual, diagnostica que há um equívoco na determinação do que é autonomia individual e, consequentemente, de liberdade individual, sempre relacionada a uma concepção também equivocada de realização da justiça. Sobre a concepção equivocada da liberdade, Honneth se ocupa longamente na obra *O direito da liberdade*, passos que a seção seguinte se propõe a analisar.

4.2 Os limites das concepções de liberdade nas teorias da justiça liberais contemporâneas e as patologias sociais delas decorrentes

Ao tomar o sentido da categoria “liberdade” como autonomia do indivíduo, Honneth entende que, nas sociedades modernas liberais, qualquer discussão a respeito da justiça e de valores morais conflui para ideia de liberdade. É nesta categoria que um ordenamento social e instituições estabelecidas fundamentam suas bases morais. O autor identifica que a concepção de liberdade sofreu historicamente diversas modificações e ampliações de sua normatividade. Para ele, existem três e não duas concepções de liberdade (HONNETH, 2014b): a liberdade negativa (ou jurídica), a liberdade reflexiva (ou moral) e a liberdade social. Cada uma dessas concepções amplia o conteúdo da categoria “liberdade” e ampara Honneth na construção de uma abordagem abrangente de liberdade que vai embasar a sua teoria da justiça.

Para conectar teoria da justiça e teoria do reconhecimento, Honneth, em *O direito da liberdade*, quer responder quais seriam os princípios normativos de justiça se a efetivação da liberdade de um indivíduo só se realizasse por via do reconhecimento intersubjetivo, ou seja, ele quer desenvolver “um conceito comunicativo de liberdade individual” (LIMA, 2013, p. 110). Para tanto, o autor busca analisar as potencialidades de realização intersubjetiva nas

instituições sociais existentes na realidade social, com o intento de superar o distanciamento entre teoria e práxis. No seu projeto teórico, Honneth busca reconstruir as instituições sociais realizadoras da liberdade tanto nas relações pessoais de amizade, afeto e familiares, como nas esferas do Estado e da economia (SILVA, 2013, p. 210-211).

Segundo Honneth, a primeira concepção de liberdade — a liberdade negativa ou jurídica — tem seu delineamento conceitual nas teorias contratualistas, permeado de um teor fortemente individualista.[48] Nas teorias contratualistas, a liberdade diz respeito ao atendimento das necessidades dos indivíduos sem que haja barreiras externas. Trata-se de uma concepção puramente externa que não leva em conta qualquer deliberação interna do indivíduo, tampouco os objetivos e motivações de suas ações para realização de seus desejos: uma concepção que contempla uma ideia individualista do ser humano. Honneth identifica essa forma de liberdade como liberdade jurídica, uma vez que, em uma leitura restritiva do direito, este criaria uma barreira de proteção mínima à autonomia dos sujeitos em realizar os seus planos de vida (HONNETH, 2015, p. 128-132).

Liberdade jurídica, nos termos trabalhados por Honneth, diz respeito ao conjunto de direitos subjetivos institucionalizados na sociedade. Eles são para o autor nada mais do que uma forma de garantia da autonomia privada. Historicamente, o sistema de direitos liberais nasceu com a positivação de direitos de proteção dos indivíduos, em um caráter meramente negativo, ou seja, de imposição de barreiras de proteção ao âmbito privado. Também os direitos sociais são, para Honneth, uma forma de garantir aos indivíduos as condições materiais de exercer os direitos de liberdade negativa. Assim, somente os direitos de participação constituiriam uma exceção ao caráter privado dos direitos subjetivos, pois incentivariam a interação comunicativa dos sujeitos na esfera pública (HONNETH, 2015, p. 132-146).

Honneth entende que uma compreensão limitada da categoria liberdade deve ser superada, pois, no interior da reprodução da sociedade, isso leva ao desenvolvimento de patologias sociais.[49] As patologias sociais, na acepção do autor, dizem respeito à interpretação inadequada dos princípios normativos subjacentes às práticas sociais por parte dos indivíduos

---

[48] Para Honneth: “Em seu nível mais elementar ‘liberdade’ para Hobbes é a ausência de resistências externas” (2015, p. 43).

[49] No artigo *Autonomia, vulnerabilidade, reconhecimento e justiça*, Honneth afirma que a concepção liberal limitada de autonomia também dificulta o impedimento das ameaças às vulnerabilidades dos indivíduos na sociedade: “[...] desenvolvemos uma concepção do que significaria para a sociedade levar a sério a obrigação de reduzir as vulnerabilidades relacionadas à autonomia dos indivíduos a um mínimo aceitável. Sustentamos, em particular, que as concepções liberais típicas subestimam o escopo dessa obrigação porque não conseguem levar em conta as várias ameaças à autonomia. Acreditamos que a razão pela qual essas vulnerabilidades foram subestimadas é a de que a autonomia foi, em geral, entendida de maneira essencialmente individualista.” (HONNETH, 2011, p. 82).

membros da sociedade. Esses comportamentos equivocados causam distúrbios nas possibilidades cooperativas de interação social e nas práticas institucionalizadas historicamente (HONNETH, 2015, p. 209).

Para Honneth, a liberdade jurídica compreendida como direitos institucionalizados está sujeita a formas de patologias sociais, porque o seu caráter abstrato leva a "erros de interpretação" na comunicação mediada pelo direito. Segundo o autor, as patologias da liberdade jurídica se expressam de duas formas: a primeira diz respeito a uma tendência dos indivíduos, nos litígios, comportarem-se apenas como sujeitos de direito — isto é, passam a pautar suas ações com uma calculabilidade restringida aos seus direitos subjetivos, interrompendo as possibilidades comunicativas para a solução do conflito. A segunda modalidade de patologia diz respeito à própria autocompreensão dos indivíduos, ou seja, a má interpretação do alcance do direito de liberdade gera uma abstenção de ação, uma "indeterminação", que torna os sujeitos passivos e avessos ao engajamento em projetos e aspirações (HONNETH, 2015, p. 159-161).

A juridificação da vida cotidiana é, segundo Honneth, prejudicial às relações comunicativas dos indivíduos, pois o direito passou, a partir dos anos 1960, a penetrar em todas as esferas das relações sociais, tais como, escola, lazer, cultura, etc. Nesse contexto, as interações sociais destas esferas, que outrora eram mediadas comunicativamente por valores e costumes comuns, passaram a ser empobrecidas por "atitudes estratégicas" que teriam a única finalidade de impor a submissão de um interesse particular aos respectivos parceiros de interação, conforme uma linguagem mediada pelo idioma dos direitos subjetivos (HONNETH, 2015, p. 163):

> Como um aspecto sombrio da crescente formalização legal desde o início se considerou a circunstância segundo a qual a justicialização dos setores comunicativos da vida tem coagido, de maneira imperceptível, quase todos os afetados diretos ou indiretos a assumir uma atitude objetificante diante de acontecimentos interativos altamente individualizados: a submissão dos processos da vida real ao meio do direito produz a coerção de prescindir das experiências concretas dos participantes, de permitir que suas necessidades valham apenas à medida que se ajustam ao esquema de interesses de tipificação geral, dissociando-as dos contextos comunicativos de vida […] impõe-se, sucessivamente, um modo de comportamento no qual os sujeitos aprendem a observar suas próprias intenções e aquelas de suas contrapartes sob o aspecto de sua utilidade jurídica. Perde-se a capacidade de distinguir o primeiro plano estratégico e o pano de fundo da vida real na contraparte de interação e a pessoa passa a ser vista apenas como soma de suas reivindicações jurídicas. (HONNETH, 2015, p. 164-165)

A segunda forma de patologia social da liberdade jurídica é apontada por Honneth como uma espécie de apatia dos sujeitos. A liberdade jurídica é aqui interpretada pelos indivíduos como liberdade de não se vincular a valores e como incapacidade de formar sua própria vontade ou opinião. Nesse caso, "a subjetividade do indivíduo não é imobilizada em função da entidade jurídica, mas, na verdade, apenas reproduz o caráter suspensivo do direito, ao se manter livre de toda a decisão vinculativa" (HONNETH, 2015, p. 171) — o que explicaria a falta de engajamento político na esfera pública, ou o porquê as pessoas não lutam. Portanto, para Honneth, a liberdade jurídica concebida exclusivamente como exercício de direitos subjetivos pode tornar opaca as possibilidades comunicativas de resolução de conflitos, fazendo com que os sujeitos almejem uma "solução rápida e automática" pelo "médium do direito". Por outro lado, uma interpretação inadequada do conteúdo da liberdade jurídica pode levar ao desinteresse de vinculação a valores e aspirações.

Já a segunda concepção de liberdade — a liberdade reflexiva ou moral — não representa, segundo Honneth, apenas uma ampliação histórica do conteúdo da liberdade negativa, pois já era identificada em filósofos antigos como Aristóteles. A liberdade reflexiva consiste em compreender o indivíduo como ser livre para exercer uma ação que decorre de uma reflexão interna prévia. Entra aqui a dimensão racional do ser humano e sua capacidade de fazer escolhas. Essa ideia também é identificada em Kant, isto é, em suas fundamentações sobre a racionalidade e o dever-ser: o imperativo categórico consubstancia uma ideia de liberdade em que o homem é capaz de reflexivamente fazer apenas aquilo que é bom para si e para os outros ao mesmo tempo, podendo suas ações e valores serem moralmente universalizados (HONNETH, 2015, 174-177).

Assim, a liberdade moral representaria a possibilidade de avaliação ética dos princípios institucionalizados como universais em uma sociedade, de forma racional e livre de inclinações. Mas a limitação dessa forma de liberdade reside no fato de o indivíduo fazer tais ponderações segundo uma perspectiva autorreflexiva ou transcendental, ignorando as possibilidades comunicativas de formação dos princípios éticos (HONNETH, 2015, p. 180-181; SOBOTTKA, 2012, p. 164-165; SOBOTTKA, 2013, p. 220). Isso significa que essa concepção de liberdade também pode levar a patologias sociais, assim como a liberdade jurídica. As patologias sociais no âmbito da liberdade reflexiva dizem respeito a incapacidade voluntária ou não de um indivíduo se ver vinculado ao arcabouço de princípios morais institucionalizados na sociedade ao qual pertence. Ele passa a ter seu próprio sistema moral desvinculado da coletividade. Esse tipo de patologia gera dois tipos de indivíduos: (i) o "moralista desvinculado" e (ii) o terrorista fundamentado na moral (HONNETH, 2015, p. 208-210).

Honneth afirma que a primeira forma de patologia da liberdade moral — “o moralismo rígido” — gera um “efeito alienante esquecido do contexto” e se constitui em uma deformação da moral do indivíduo. Nesse caso, o indivíduo ou grupo passa a criar critérios morais a partir de sua própria perspectiva, sem levar em conta os princípios normativos consolidados em seu entorno social. Desvinculado de qualquer ampliação moral por parte da sociedade à qual pertence, este indivíduo se torna um “legislador desvinculado” e engessa seu comportamento individual a tal ponto que dificulta as práticas comunicativas e interação social no mundo da vida, em uma “autolegislação moral que flutua livremente” (HONNETH, 2015, p. 210-212).

Já a segunda forma de patologia da moral diz respeito, segundo Honneth, ao processo de questionamento político por parte de um grupo sobre os princípios morais institucionalizados na sociedade. Se a intenção inicial é louvável, o problema se encontra na mesma raiz da patologia anterior: o questionamento parte de uma concepção moral desvinculada do entorno social e se dá não por práticas interativas de comunicação, mas por intermédio da violência terrorista — nesse tipo de situação “a ideia moderna de autonomia moral se mostra equivocada quando compreendida no sentido de uma exortação à adoção de um ponto de vista incondicionado e totalmente não mediado” (HONNETH, 2015, p. 216-217).

Diante das limitações da concepção da liberdade negativa (ou jurídica) e da liberdade reflexiva (ou moral) e das patologias sociais que estas podem fomentar, Honneth entende que a compreensão bifurcada da categoria liberdade é incompleta, pois a liberdade só pode ser concretizada em uma perspectiva intersubjetiva de interação. Por isso, o autor ressalta que é preciso identificar uma terceira forma de liberdade nas práticas cotidianas da realidade social e se apropriar de uma linguagem apta a interpretá-la na perspectiva não de um “eu” isolado, mas de um “nós”. Assim, a terceira concepção de liberdade — a liberdade social — é o cerne da construção da teoria da justiça honnethiana; diz respeito à liberdade construída intersubjetivamente e cooperativamente. Honneth delineia essa concepção a partir da ideia de eticidade de Hegel e de sua teoria da intersubjetividade e do reconhecimento: os sujeitos somente são livres na medida em que encontram suas expectativas reconhecidas em seus parceiros de interação. A seção seguinte busca desenvolver as bases teóricas hegelianas articuladas por Honneth para a construção dessa ideia.

4.3 Os fundamentos de uma teoria intersubjetiva da justiça

Partindo do pressuposto de que uma concepção ampla de liberdade é o elemento central da justiça, Honneth busca esclarecer o que pode ser entendido como liberdade no “sistema

hegeliano", para a partir daí construir sua própria teoria da justiça. Como já mencionado, em *Sofrimento de indeterminação*, Honneth analisa a obra *Princípios de filosofia do direito*, de Hegel, partindo do pressuposto de que a liberdade — entendida como autonomia individual — é a categoria normativa central das teorias da justiça. Na análise que Honneth faz em *Sofrimento de indeterminação*, é possível identificar o que é a ideia de liberdade para Hegel e, consequentemente, para Honneth: as condições intersubjetivas concretas de realização da autonomia dos indivíduos.

Para Honneth, a filosofia do direito de Hegel retrata uma teoria normativa de justiça social que se conduz pela identificação das possibilidades de autonomia individual na sociedade de sua época. Segundo o autor, o que Hegel pretendeu fazer foi reconstruir as instituições sociais presentes em cada esfera de interação, as quais permitem aos indivíduos a sua autorrealização. A teoria da justiça de Hegel, portanto, intentaria apontar as condições de autonomia individual na realidade dada; nela, a ideia de liberdade representa o preceito hegeliano "ser-consigo-mesmo-no-outro". Nesse passo, a justiça deve representar a capacidade das instituições de assegurar a todos a experiência comunicativa do "ser-consigo-mesmo-no-outro". Honneth ressalta que estas relações comunicativas são consideradas bens básicos, não em um sentido econômico rawlsiano de "bem", mas como um pressuposto da realização intersubjetiva da justiça, no qual os indivíduos podem entender a liberdade do outro como necessária à sua própria autorrealização (HONNETH, 2007a, p. 67-79).

Honneth afirma que Hegel procura fundamentar um princípio normativo de justiça constituído pelas possibilidades intersubjetivas de autorrealização. Para tanto, ele se utiliza da categoria "direito" para justificar a necessidade do Estado como órgão que tem a função de preservar as diferentes esferas comunicativas nas quais se materializam as condições de autorrealização individual. Já no capítulo sobre moralidade, Hegel teria buscado estabelecer os limites da ideia da autonomia moral e, também, fazer um diagnóstico de época sobre o individualismo kantiano que fomentara uma desatenção teórica ao contexto, para, por fim, afirmar que a realização da autonomia dos indivíduos ocorre intersubjetivamente nas "esferas comunicativas da eticidade". Assim, o direito abstrato e a moralidade seriam etapas da autorrealização individual, mas ainda incompletas. Isso significa que as concepções de liberdade do direito abstrato e da moralidade se tornam problemáticas a partir do momento que são consideradas as únicas promotoras da autonomia individual (HONNETH, 2007a, p. 79-91; p. 101-102).

Honneth afirma que, nos dois primeiros capítulos de *Princípios de filosofia do direito*, Hegel demonstra a insuficiência daquelas duas categorias: direito abstrato e moralidade. Ele

teria buscado construir uma teoria ética do direito e da moral, na qual o que deve ser esclarecido é o valor que os direitos subjetivos e a moral possuem para possibilitar a realização da autonomia individual. Para Hegel, nem o direito abstrato nem a moralidade — embora importantes no processo de realização da liberdade dos indivíduos — seriam capazes de garantir, por si só, as condições de autorrealização individual. Assim a ideia de eticidade reuniria as condições da liberdade comunicativa em cada esfera de interação social para a realização da autonomia dos indivíduos (HONNETH, 2007a, p. 84-85).

> […] enquanto os atores sociais orientam suas próprias ações unitariamente somente segundo uma das duas ideias de liberdade, não estão apenas negando as condições de uma realização efetiva de sua autonomia, mas, além disso, devem permanecer de um modo ou de outro, num estado torturante de esvaziamento e de indeterminação. (HONNETH, 2007a, p. 102)

Segundo Honneth, a passagem para a eticidade seria um esclarecimento, uma nova etapa que constitui um efeito terapêutico para a libertação dos comportamentos patológicos. Essa libertação não seria compreendida só no sentido negativo, mas também no sentido positivo de conquista da liberdade afirmativa (HONNETH, 2007a, p. 102-103). Assim, a concepção de eticidade como teoria normativa deve identificar nas esferas de ação as condições intersubjetivas de reconhecimento e, consequentemente, de autonomia e autorrealização. O projeto das esferas da eticidade de Hegel busca preencher: (i) as condições de autorrealização individual; (ii) as ações de reconhecimento recíproco; (iii) os processos de formação ou aprendizado dos comportamentos correspondentes (HONNETH, 2007a, p. 112-114).

Honneth afirma que Hegel, em *Princípios de filosofia do direito*, procurou reconstruir normativamente certas relações intersubjetivas da sociedade de sua época para identificar os critérios que poderiam revelar padrões de interação promotores da realização da autonomia dos indivíduos. Nesse passo, na reconstrução hegeliana, somente uma parte das instituições presentes na realidade social poderiam ser consideradas esferas da eticidade. Por isso Hegel analisa apenas os complexos institucionais “família”, “sociedade civil” e “Estado”. Além disso, deve-se levar em consideração que essas três esferas são postas em relações hierárquicas, ou seja, cada uma delas é entendida como uma expansão das condições intersubjetivas de realização da autonomia individual (HONNETH, 2007a, p. 116-117).

Assim, a pequena família burguesa é tida por Hegel como a primeira esfera na qual a socialização das carências humanas é consumada. Já a sociedade civil é a esfera de interação social em que as necessidades humanas são mediadas pelo mercado, há uma individualização maior que na esfera da família, porque o indivíduo se vê como pessoa de direito. Por fim, no

Estado, os indivíduos limitam racionalmente suas capacidades para torná-las úteis à coletividade:

> Hegel parece supor uma sequência de carência, interesse e honra, quando pensa subdividir a esfera total da eticidade nos três níveis sucessivos da "família", da "sociedade civil", e do "Estado"; em cada uma das três esferas o sujeito vê-se incluído simultaneamente com um aumento de sua própria personalidade, uma vez entendida esta como o grau de formação racional de uma individualidade natural que num primeiro momento ainda está desorganizada. (HONNETH, 2007a, p. 122)

Para Honneth, com a compreensão das três esferas — "família", "sociedade civil" e "Estado" — como esferas institucionais de eticidade, Hegel quer descrever os âmbitos da práxis social nos quais é possível a realização da liberdade individual. Cada uma delas tem a capacidade de incorporar um nível mais profundo de eticidade em uma relação intrínseca entre reconhecimento e autorrealização. Portanto, as esferas da interação social da "família", "sociedade civil" e "Estado" são também chamadas de esferas comunicativas, cada uma com um tipo de cognição próprio que proporciona a individualização e a autorrealização por intermédio do reconhecimento intersubjetivo.

Esse modelo tripartido das esferas da eticidade serve de inspiração para Honneth criar a sua própria teoria da justiça. No entanto, o autor critica a cegueira de Hegel no âmbito da "esfera da família" concernente à relação completamente assimétrica entre homens e mulheres na sociedade de sua época. Honneth critica também aquilo que ele chama de "superinstitucionalização" das esferas de interação social, pois Hegel deixou de lado outros tipos de relações intersubjetivas permeadas de eticidade, como a amizade. Além disso, Honneth não vê com bons olhos a compreensão de Hegel sobre o Estado, porque este teria duas funções no "sistema hegeliano": representaria a terceira esfera de eticidade, além de ser responsável pela organização e controle das outras duas esferas éticas. Assim, na construção teórica de Hegel, apenas é considerado "parte da eticidade" o que está "legalmente institucionalizado" e garantido pelo Estado de Direito; por exemplo, a família é organizada a partir do matrimônio e as relações de trocas de mercadorias na sociedade civil, pelos contratos (HONNETH, 2007a, p. 132).

A proposta de Honneth para construção de sua própria teoria da justiça, a partir destas críticas ao "sistema hegeliano", é pensar na sociedade moderna como um conjunto de esferas de reconhecimento que proporcionem a autorrealização individual e que, ainda que não sejam necessariamente institucionalizadas juridicamente, constituem esferas da liberdade social.

Além disso, Honneth aposta em uma atualização democrática da esfera do Estado, idealizada por Hegel, para que a terceira esfera seja voltada para a reconstrução das condições intersubjetivas de formação democrática da vontade, onde se encontram espaços de realização da liberdade individual e autorrealização (HONNETH, 2007a, p. 145).

> Para o autor, entretanto, as possibilidades de efetivação da liberdade individual apenas podem ser plenamente abarcadas quando superamos os limites de sua mediação jurídico-formal e passamos a investir diretamente sobre o tecido social de práticas e instituições impregnadas eticamente. (SILVA, 2013, p. 209)

Em *O direito da liberdade*, Honneth, a partir da ideia originalmente encontrada em *Princípios de filosofia do direito*, constrói sua própria teoria da justiça. Ele designa as esferas de reconhecimento intersubjetivo como esferas de eticidade, complexos ou esferas de ação ou esferas da liberdade social. Nelas, o autor procura reconstruir as instituições sociais — não necessariamente positivadas pelo direito — nas quais podem ser identificadas as condições intersubjetivas de autorrealização e, consequentemente, de concretização da justiça, além de procurar diagnosticar seus entraves ou desenvolvimentos indesejados. Nesse intento, Honneth busca fazer a reconstrução normativa das seguintes esferas: (i) esfera institucional das relações pessoais; (ii) esfera institucional de ação na economia de mercado (consumo, trabalho e economia); (iii) esfera institucional de abertura política (participação pública na política).

> O sentido da reatualização está em pensar uma teoria da justiça cujo programa esteja centrado na proteção daqueles tecidos sociais, potencialmente incorporados nas práticas intersubjetivamente mediadas, imprescindíveis a plena efetivação da liberdade do indivíduo. Neste sentido, a "inspiração" hegeliana residira na perspectiva ascendente, que parte da tessitura de práticas sociais definidas pelo próprio mundo moderno, perscrutando, assim, o potencial destas para a realização da liberdade; ao mesmo tempo que, através de um aclaramento acerca dos riscos de um desenvolvimento patológico destas estruturas, obtém-se um quadro normativo criterioso para aferir a saúde das práticas sociais atuais. (LIMA, 2013, p. 111)

Na esfera institucional das relações pessoais, Honneth identifica uma mudança importante na passagem da sociedade estamental para a sociedade moderna, tanto nas relações de amizade como, principalmente, nas relações íntimas e familiares. Isso porque é com a inauguração das sociedades modernas que se dá margem para a união entre pessoas de acordo com seus vínculos afetivos e não por arranjos econômicos entre famílias (HONNETH, 2015, p. 302). O amor, em tese, passa a ser o único motivo para união de um casal, embora as famílias

burguesas dos séculos XVIII e XIX ainda fossem impregnadas de relações assimétricas entre homens e mulheres. A família patriarcal passou a ser o alicerce da sociedade capitalista moderna, na qual se consolidou um padrão de organização social em que a mulher deveria ficar responsável pelos cuidados da casa e dos filhos, enquanto o homem burguês saía para trabalhar e participar de todos os atos da vida pública. O patriarcado se consubstanciou em uma organização política, econômica e social na sociedade capitalista, fundado na ideia de que o homem deve ocupar posições superiores às das mulheres (PATEMAN, 1993, p. 68-69).

Honneth entende, no entanto, que, atualmente, os papéis familiares e sociais de homens e mulheres deixaram de ser rígidos e considerados naturais. Paulatinamente e graças às lutas feministas, há uma tendência a desaparecer a ideia de que a natureza e vocação da mulher é cuidar da casa e dos filhos. Embora ainda haja muito a se conquistar para corrigir as assimetrias entre homens e mulheres, o reconhecimento da mulher, segundo o autor, permitirá o fomento da sua autonomia e autorrealização no âmbito das relações intimas e familiares, assim como nas demais esferas de interação social (HONNETH, 2015, p. 301-302). Além disso, o reconhecimento público da união homoafetiva aponta para novos rumos da construção da subjetividade dos indivíduos e o reconhecimento de novas formas de expressão da identidade e da sexualidade. Gênero e sexualidade passam a ser considerados experiências históricas de um sujeito singular, dotado de uma subjetividade e uma sexualidade a serem articuladas nas suas manifestações de afeto e desejo. No entanto, Honneth não deixa de anotar que as condições atuais de trabalho, com a flexibilização do horário e do espaço, prejudicam o empenho na construção de relações de afeto sólidas e duradouras:

> […] os crescentes desafios referentes à flexibilidade profissional, à mudança de postos de trabalho e à disposição ilimitada tornam cada vez mais difícil para os casais a prática das regras normativas da relação íntima socialmente liberada de um modo também efetivo; as obrigações recíprocas da assistência física e de cuidados não podem ser cumpridas somente porque a ampla demanda exercida pela atividade profissional impede o exercício das atitudes e posturas correspondentes. O que nos últimos tempos tem sido amplamente caracterizado como formação "capitalista" da subjetividade […]. (HONNETH, 2015, p. 280)

Já na esfera institucional de ação na economia de mercado (consumo, trabalho e economia), Honneth faz a reconstrução normativa do agir econômico mediado pelo mercado, mas entende que, no atual sistema da economia de mercado, todas as condições de realização da autonomia individual parecem ausentes. O mercado deveria depender de um contexto ético por meio de normas de ação pré-contratuais, para se constituir em uma esfera da liberdade

social. Apenas com uma imersão moral, que envolva condições de justiça e igualdade na esfera da economia, poderiam ser encontradas a "legitimação coletiva do sistema de mercado" e as possibilidades de autorrealização individual[50] (HONNETH, 2015, p. 324-325; p. 342).

Nesse contexto, um enlace moral da esfera institucional de ação na economia de mercado, respaldado por pressupostos morais, implicaria, por exemplo, a intervenção no mercado, proteção e conscientização do consumidor e do trabalhador, por meio de princípios normativos internos de legitimação da esfera do mercado. No entanto, Honneth reconhece que apenas uma pequena parcela dos consumidores é movida por motivos éticos e ecológicos, o restante é guiado por motivos egocêntricos ou desorientação. Assim, a esfera de consumo poderia constituir um potencial normativo de realização da liberdade social, mas para Honneth ainda não é possível considerá-la um espaço de eticidade (HONNETH, 2015, p. 386; p. 412-413).

Honneth também considera o trabalho como parte da esfera institucional de ação na economia de mercado. O autor pontua que no mercado de trabalho há um comportamento ambivalente gerado pelo Estado de bem-estar social: por um lado, ele assegura aos trabalhadores um mínimo de bens materiais que permite a realização da autonomia individual; por outro lado, há um efeito dessocializante, porque isso impede a união dos indivíduos em torno dos problemas coletivos. Há ainda o efeito dessocializante do direito subjetivo, pois os sujeitos jurídicos monológicos se alienam de ambientes comunicativos (vide seção 4.2). Assim, para Honneth, as possibilidades de realização da liberdade social na subesfera do trabalho estão deficitárias, pois as intenções associativas dos assalariados foram dispersadas e os trabalhadores perderam a potencialidade revolucionária. Dentre os muitos motivos para tanto, Honneth aponta como principais a primazia do direito individual; a mecanização; a especialização das atividades (impossibilitando o trabalhador a reconhecer o valor do seu trabalho no produto final); a impotência dos sindicatos; a precarização e diluição do setor de serviços (há ausência de sentimento de coletividade neste setor); a diluição das fronteiras e das condições de trabalho; além das desregulações e demais estratégias do capitalismo financeiro (HONNETH, 2015, p. 441-471).

Na esfera do trabalho mediado pelo mercado, Honneth diagnostica que falta motivação para a articulação pública da indignação e sentimento de injustiça. Houve a imposição pela via cultural, respaldada pela mídia, de que o mercado de trabalho não configura uma esfera social,

---

[50] Para construir essas ideias Honneth se vale, além de Hegel (*Princípios de filosofia do direito)*, também de Durkheim (*Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*), Parsons (*System of Modern Society*) e Polanyi (*A grande transformação*).

mas uma esfera de liberdade puramente individual, a ideia de que o indivíduo teria de ser o único responsável pelo seu posto no mercado de trabalho — postulado liberal da conquista pelo próprio esforço (HONNETH, 2015, p. 472-481). Honneth também está ciente de que a esfera do mercado pode "colonizar" as demais esferas de interação, criando entraves na realização da liberdade social:

> […] no tratamento da esfera econômica da liberdade social, que é o do agir econômico mediado pelo mercado, será o caso de estipular seus limites normativos de uma forma a ser determinada, que continuará a se chamar reconstrutiva, de modo que o risco de colonização de esferas vizinhas de modo algum pode se originar da liberdade social. (HONNETH, 2015, p. 281)

Assim, para retomar as possibilidades de uma "eticidade democrática", ou seja, de realização da liberdade social e civilização moral do mercado capitalista, Honneth entende que deveria haver garantias jurídicas de igualdade e oportunidade de participação coletiva dos trabalhadores nas decisões das empresas. Além disso, o autor aposta na internacionalização dos movimentos de resistência que poderiam tencionar transnacionalmente a esfera pública para a criação de mecanismos de regulação e proteção, tais como, certificação do padrão de qualidade do trabalho e supervisão dos acordos trabalhistas (HONNETH, 2015, p. 436; p. 484).

A última esfera de eticidade — a esfera institucional de abertura política — é considerada, por Honneth, a mais hierárquica esfera de liberdade social. Nesta esfera, surgida com os estados nacionais modernos,[51] é concebida a participação pública na política, na qual os cidadãos constroem suas decisões coletivamente em discussões deliberativas segundo os procedimentos instituídos no Estado Democrático de Direito. Honneth faz a ressalva de que, diferentemente das teorias da justiça contemporâneas, essa esfera não deve ser compreendida como uma "corte suprema" completamente inclusiva e democrática, pois a realização da liberdade social nesta esfera está condicionada à realização da autonomia dos indivíduos nas esferas anteriores de ação: "ela só faz justiça aos seus próprios princípios de legitimação quando aprende, num processo de reiterado debate acerca das condições de inclusão social, que as lutas pela liberdade social devem ser travadas nas outras duas esferas" (HONNETH, 2015, p. 487).

Em sua reconstrução normativa da terceira esfera de eticidade, Honneth se depara com vários desenvolvimentos indesejados da esfera de participação pública. Um deles é a possibilidade de desvirtuamento xenofóbico por conta da fundamentação nacionalista dos Estados que remonta à formação dos estados nacionais. Honneth afirma que a formação dos

---

[51] Para a reconstrução histórica da participação pública na política, v. *Mudança estrutural da esfera pública* (HABERMAS, 2014).

estados nacionais criou condições de participação política dos indivíduos, mas de uma forma que estimulou sentimentos nacionalistas extremados. Essa ambivalência culminou, por exemplo, na ascensão do Estado nazista, o qual fomentou atitudes extremamente nacionalistas na esfera pública e representou uma interrupção na formação da esfera de participação pública democrática. Assim, por muito tempo, a participação política fora denegada às minorias étnicas e nacionais. Também para as mulheres, a participação política fora burlada historicamente desde a formação dos Estados nacionais; a tardia concessão do direito ao voto às mulheres é um dos muitos exemplos.[52] Por isso, Honneth ressalta a importância dos movimentos estudantis e lutas feministas da década de 1960 como realizadores da liberdade social na esfera da participação política (HONNETH, 2015, p. 507-531; p. 549-554)

Honneth também se preocupa com o problema do desinteresse dos indivíduos em participar da vida pública. Para o autor, a despolitização dos indivíduos é fomentada pela mídia, que estimula um comportamento individualista e consumista. Além disso, para ele, o atual Estado Democrático de Direito apresenta um déficit democrático, pois há um uso ilegítimo deste para o exercício de poder. A formação democrática da vontade, mediada pelo poder legislativo, ainda é muito influenciada por interesses econômicos e particulares e, inclusive, respaldada pelo poder judiciário.[53] Nesse contexto, parece haver, segundo Honneth, uma desconfiança por parte dos cidadãos de que há um "corporativismo estatal" e um "lobbismo desenfreado" que conspiram em acordos ocultos e práticas antidemocráticas, levando-os ao desinteresse pela participação na política (HONNETH, 2015, p.622-623).

> [há] uma tensão entre ordenamento econômico capitalista e o Estado democrático de direito, e essa consciência se articula de maneira mais ou menos clara; contudo, ela se manifesta menos em protestos políticos do que em atmosferas opressivas do chamado "desencantamento com a política": há uma desconfiança difusa, ainda que não totalmente infundada, de que por trás de toda decisão que se defina como democrática haveria um acordo informal. (HONNETH, 2015, p. 622)

---

[52] Honneth cita os seguintes exemplos: Holanda e Rússia em 1917; Alemanha, Áustria, Polônia, Suécia, Tchecoslováquia em 1918; Estados Unidos em 1920; Grã-Bretanha em 1928; Franca em 1944; Suíça em 1971 (HONNETH, 2015, p. 526). No Brasil, o direito ao voto foi concedido às mulheres em 1932.

[53] "Assim como o aparato administrativo, nos órgãos estatais, a Justiça era pensada como uma instância neutra, cuja tarefa deveria consistir na aplicação, em conformidade com o direito, das decisões governamentais tomadas de maneira democrática quanto à multiplicidade dos conflitos sociais […] Aqui, como também na esfera da ação burocrática, a margem para considerações era tão grande que, com base na origem social dos funcionários do sistema jurídico, esta podia ser usada em benefício de uma estabilização da dominação da classe burguesa. Até hoje, o discurso da 'justiça de classes', reflete as experiências das classes despossuídas, que, remontando ao fim do século XIX e início do XX, mostra-se impotente diante de um sistema judicial motivado por preconceito, hostilidade e um interesse de dominação que se pode claramente reconhecer." (HONNETH, 2015, p. 598-599).

Para Honneth, ainda que haja uma frágil legitimação do Estado Democrático de Direto como terceira esfera da eticidade, seria possível reconstruir nele as oportunidades de realização da liberdade social. Os requisitos seguinte seriam indispensáveis ao exercício igualitário da liberdade social na vida pública democrática: a primeira condição diz respeito às garantias jurídicas para o exercício, livre de coerções, da autonomia individual na esfera pública; o segundo requisito é a existência de um espaço de comunicação geral que supere as divisões de classes e possibilite o estabelecimento de um intercâmbio de opiniões aos diferentes grupos e às diferentes classes afetadas. O terceiro requisito exige um sistema de meios de comunicação de massa que traga ao público informações fidedignas e capazes de formar opiniões democráticas não induzidas — uma forma independente de produção da informação, desvinculada de interesses privados, e com possibilidade de atuação ética dos profissionais de comunicação. O quarto requisito da liberdade social na vida pública democrática compreende a disposição, por parte dos cidadãos participantes da formação discursiva da vontade, em realizar prestações de serviços não remunerados para preparar e realizar apresentações de opinião diante do público. O quinto requisito é a tomada de decisão de colocar os objetivos comuns à frente dos privados e, assim, de forma cooperativa trabalhar com os demais, visando uma melhoria das condições sociais de vida (HONNETH, 2015, p. 555-562).

Honneth vê a esfera da participação democrática como a mais importante para a realização da liberdade social, pois nela os fluxos comunicativos, tensões e resistências dos indivíduos e movimentos de protesto influenciam na ampliação da liberdade social das demais esferas, ou seja, em uma maior democratização das relações pessoais e da economia. Por outro lado, a participação na vida pública democrática é dependente da realização da autonomia individual das demais esferas, ou seja, a realização da liberdade social na esfera da participação democrática depende de um sujeito autônomo nas relações pessoais e nas relações de mercado. Por isso, a justiça só é efetivada quando os indivíduos se autorrealizam nas três esferas do reconhecimento recíproco.

4.4 Justiça e reconhecimento: uma reaproximação entre teoria e práxis?

Este capítulo buscou apresentar as bases teóricas sobre as quais Honneth desenvolve a sua teoria da justiça. Primeiramente, procurou-se delinear suas argumentações sobre o que é inconsistente nas teorias da justiça liberais contemporâneas. Honneth, ao propor fazer uma crítica ao panorama geral que essas teorias apresentam, atém-se, principalmente, às teorias da justiça de John Rawls e Jürgen Habermas. Uma de suas objeções reside no fato de as teorias da

justiça contemporâneas criarem princípios normativos puramente abstratos e completamente apartados da realidade social. A segunda crítica diz respeito à concepção, também abstrata, de que estes princípios são decididos em um procedimento de deliberação democrática, no qual todos os membros da sociedade estejam em igualdade e livre de coerções.

Honneth ainda critica a confiabilidade no Estado pelas teorias da justiça contemporâneas. O Estado, respaldado pela legitimação que o direito lhe confere, seria o único promotor e garantidor dos princípios de justiça incorporados em uma sociedade. Estes princípios seriam fixados por meio de um procedimento deliberativo fictício de participação igualitária de seus cidadãos, que estariam livres de qualquer coerção. Assim, outras instâncias da realidade social, como associações filantrópicas e sindicatos, ficariam fora do âmbito de realização da justiça. Também são excluídas da responsabilidade pela promoção da justiça outras esferas de interação social, como família e mercado, que ficariam restringidas à esfera privada.

O autor, portanto, entende que é um equívoco das teorias da justiça contemporânea centrar suas fundamentações teóricas no paradigma do direito, desconsiderando as práticas e instituições da realidade social que possuem concretas potencialidades de realização da justiça. Nesse ponto, Honneth busca fazer a reconstrução das instituições sociais presentes na realidade dada, mediadas ou não pelo direito, que sejam capazes de criar espaços para a realização comunicativa de justiça. Isso porque, para o autor, a justiça se realiza historicamente nas práticas intersubjetivas de interação social.

A concepção de justiça que Honneth procura desenvolver, inspirado em *Princípios de filosofia do direito*, de Hegel, é uma concepção que posiciona a justiça em uma perspectiva intersubjetiva. Assim, reconhecimento, autonomia individual e liberdade são categorias-chave para delinear aquilo que o autor entende como justiça. Isso porque a liberdade, entendida como autonomia individual, é uma das categorias centrais das teorias da justiça liberais. No entanto, Honneth entende que nestas teorias há uma concepção limitada de liberdade, pois se consolidou a ideia de que a liberdade tem um sentido negativo de ausência de barreiras para a realização dos interesses individuais. A outra concepção de liberdade, que remonta à tradição kantiana — portanto, de base abstrata —, diz respeito à capacidade autorreflexiva de livremente fazer juízos morais como guias de conduta.

O problema destas concepções limitadas de justiça reside no fato de poderem levar ao desenvolvimento de patologias sociais. A liberdade negativa, a qual tem seu âmbito de proteção pelo direito, leva a comportamentos estratégicos e calculáveis segundo o filtro dos direitos subjetivos. Isso significa que os sujeitos deixam de exercer as possibilidades comunicativas de

resolução de conflitos para interpretar todos eles pela linguagem do direito. Além disso, uma interpretação equivocada da liberdade negativa leva os indivíduos a uma “indeterminação”, isto é, à incapacidade de se vincular a projetos de vida. Já a concepção reflexiva de liberdade ou liberdade moral, por ter fundamentos abstratos, leva grupos ou indivíduos a criarem critérios moralistas autorreflexivos sem considerar o entorno social e os princípios morais historicamente nele consolidados.

Para Honneth, apenas uma concepção abrangente de liberdade — a liberdade social — pode adequadamente compreender as condições de autorrealização dos indivíduos e, consequentemente, de realização da justiça. A liberdade social leva em conta que a autonomia individual é alcançada gradativamente de forma intersubjetiva nas diferentes esferas de interação social. Assim, o autor busca encontrar as condições intersubjetivas de autonomia individual na esfera das relações de afeto, familiares e de amizade; na esfera do mercado, incluindo aqui trabalho e consumo; e na esfera da participação pública democrática.

Nessas esferas, o autor identifica as potencialidades normativas de realização da liberdade social, mas também os respectivos desenvolvimentos indesejados que podem levar a patologias sociais. Estes desenvolvimentos indesejados ocorrem muitas vezes pela “colonização” da esfera do mercado às outras duas esferas, obstruindo as possibilidades de desenvolvimento da liberdade social. A terapêutica proposta por Honneth a estes desenvolvimentos indesejados repousa na moralização, principalmente, da esfera do mercado e na articulação dos movimentos de protestos e resistência, inclusive transnacionais, na esfera de participação política.

Em comparação com as teorias da justiça liberais contemporâneas, Honneth parece se aproximar melhor da práxis, quando propõe que os princípios de justiça são dados historicamente e devem ser encontrados nas expectativas normativas de reconhecimento recíproco institucionalizadas na sociedade. Por outro lado, análises recentes, como a de Rúrion Melo (2017a, p. 70), apontam para o risco de o autor incorrer em um novo déficit sociológico ao se afastar do conflito social e se preocupar apenas em reconstruir normativamente as esferas da eticidade democrática e as possibilidades de realização da liberdade social. Segundo Melo, para afastar esse risco, apenas a interdisciplinaridade e complementariedade entre Teoria Crítica e pesquisa social poderiam adequadamente diagnosticar a complexidade do presente e as potencialidades de emancipação.

CONCLUSÃO

O presente trabalho — *Reconhecimento e emancipação na práxis social: a normatividade da ideia de justiça em Axel Honneth* — buscou investigar as articulações contemporâneas sobre a tensão entre teoria e práxis no âmbito da discussão sobre "o que é justiça", segundo o marco teórico de Axel Honneth. A escolha pelo autor se deu porque de pronto já é possível identificar que a tradição teórica a que pertence — a Teoria Crítica do Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt — procura exatamente dar atenção à construção de uma Teoria Crítica que esteja ancorada na práxis social. O problema da pesquisa consiste em saber se o autor oferece ou não uma leitura da justiça de modo a se aproximar da realidade social. Para responder a questão, primeiramente, foi necessário apresentar os pressupostos e proposições da Teoria Crítica da qual Honneth é herdeiro e à qual pretende dar continuidade. No segundo capítulo, foi apresentada a teoria do reconhecimento de Honneth; no terceiro capítulo, as articulações entre sua teoria do reconhecimento e as demandas por redistribuição e, por fim, no quarto capítulo, a proposta do autor de uma teoria da justiça ancorada na práxis social.

No início do percurso, foi apresentada e discutida a revisão crítica que Honneth faz sobre alguns marcos teóricos da Teoria Crítica do Instituto, isto é, os modelos teóricos de Horkheimer, Adorno e Habermas, nos quais o autor entende haver inconsistências e déficit sociológicos. Um dos textos analisados e criticados por Honneth é o texto *Teoria Crítica e teoria tradicional*, de Horkheimer, o qual apresenta os pressupostos metodológicos diferenciais da Teoria Crítica. Nesse texto, Horkheimer procura delimitar e criticar o contexto científico de sua época. Para o autor, os enunciados científicos passaram a adotar critérios puramente matemáticos e isso levou a uma tendência nas ciências sociais de fazer todo o conhecimento humano ser construído segundo o pensamento dedutivo, apresentando uma construção dogmática e artificialmente livre de contradição.

Nesse contexto, para Horkheimer, as teóricas e os teóricos tradicionais acreditam haver um saber independente do contexto histórico e do tecido social. Para o autor, isso é fruto da divisão social do trabalho e de classes, ou seja, é meramente ideológica, pois há a necessidade de classificação dos fatos e do saber de modo a reproduzir e garantir as formas de dominação de classe. Assim, a ciência passa a reproduzir os processos técnicos que acompanham o desenvolvimento da sociedade burguesa e pensamento burguês — individualista e nacionalista. A proposta de Horkheimer é que a Teoria Crítica deve levar em conta as categorias do materialismo histórico, ou seja, considerar a "força determinante da história" e do "trabalho

social". Portanto, a teórica crítica e o teórico crítico devem ser conscientes do contexto histórico condicionante do conhecimento que produz; a verdade deve ser apresentada sempre como móvel e parcial. Nesse passo, a Teoria Crítica, ao analisar a estrutura social e os fatos históricos como produto dela, pode encontrar os critérios para transformação, ou seja, os potenciais emancipatórios latentes.

Ao resgatar os apontamentos de Horkheimer sobre a Teoria Crítica, buscou-se esclarecer qual a postura metodológica adotada pelos membros do Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt desde a sua criação, principalmente a sua filiação ao materialismo histórico marxista. No passo seguinte, procurou-se demonstrar que Honneth vê alguns problemas em certas categorias normativas marxistas nas quais Horkheimer fundamentou os pressupostos da Teoria Crítica — por exemplo, os marcos filosófico-históricos "trabalho social", "dominação da natureza" e "alienação do trabalho". Isso porque sendo a teórica e o teórico um produto de seu contexto histórico, haveria um espaço reduzido para atividade crítica. Ao estar preso à categoria "trabalho social", Horkheimer haveria negligenciado o contexto social de lutas e resistências, havendo, na interpretação de Honneth, um déficit sociológico nesta primeira compreensão de Teoria Crítica.

O segundo marco teórico da Teoria Crítica analisado por Honneth é a construção dos argumentos de *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer. Honneth entende que também há certas aporias e inconsistências neste modelo de Teoria Crítica, pois nele os autores entendem que a única forma de razão existente na reprodução da sociedade é a razão instrumental. O progresso técnico teria levado os indivíduos a uma regressão social, o pensar e o agir dos indivíduos teriam passado a seguir a mesma lógica das atividades de dominação da natureza. No entanto, se houvesse apenas uma racionalidade instrumental, como garantir que a Teoria Crítica estivesse a salvo da lógica instrumental.

Por isso, Honneth vê na teoria habermasiana um ponto de partida para superar as aporias dos modelos de Teoria Crítica apresentados por Horkheimer de Adorno, mas não completamente. A teoria da ação comunicativa de Habermas separa a interação social em "sistema" e "mundo da vida", na qual haveria uma espontaneidade em processos comunicativos racionais, diferentes da racionalidade instrumental ou racionalidade voltada a fins. Enquanto no "sistema" as ações são voltadas ao êxito e se tornam mecanismos "deslinguistizados", no "mundo da vida" há a possibilidade de interação racional comunicativa. No entanto, para Honneth, ao fazer uma divisão estanque entre "sistema" e "mundo da vida", Habermas teria criado um modelo abstrato e, assim como os modelos de Adorno e Horkheimer, com um déficit sociológico, principalmente por que ele desconsidera que as relações de poder também ocorrem

de forma difusa no “mundo da vida”. Assim, Honneth utiliza a ideia foucaultiana de microfísica do poder para apresentar a hipótese de que as relações de poder não ocorrem apenas entre “sistema” e “mundo da vida”, mas nas interações sociais deste último, onde surgem também as atitudes de resistência e luta social.

No segundo capítulo, procurou-se demonstrar que Honneth, em *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos social*, apresenta uma Teoria Crítica da sociedade diferente das de seus antecessores no Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt. Seu modelo teórico leva em conta os sentimentos de injustiça e os conflitos sociais decorrentes do reconhecimento denegado. Para tanto, o autor se utiliza da teoria do reconhecimento de Hegel pela via de uma atualização pós-metafisica para fazer um diagnóstico do presente e identificar os seus potenciais emancipatórios. Honneth busca investigar a motivação moral subjacente nas lutas sociais e renovar o sentido do termo “emancipação” para além da concepção marxista de luta de classes. Ele transfere a categoria luta da lógica do trabalho social para a do reconhecimento, pois, para ele, não seriam apenas os interesses antagônicos das classes que levariam à luta e à resistência social, mas os sentimentos morais de injustiça nas relações de reconhecimento intersubjetivo.

No seu modelo teórico, Honneth parte da teoria do reconhecimento de Hegel para afirmar que há diversas dimensões do reconhecimento, as quais ocorrem segundo etapas de formação da subjetividade e da socialização dos indivíduos. Nas relações afetivas, há o reconhecimento dos indivíduos como seres únicos em suas necessidades; no direito, há o reconhecimento dos indivíduos como pessoas de direito. Na terceira etapa de reconhecimento, haveria uma coletividade ética na qual seriam fomentadas atitudes de solidariedade entre os indivíduos. Segundo o autor, essas expectativas normativas de reconhecimento são explicitadas quando são frustradas, gerando conflito; assim, o conflito seria uma etapa necessária para a evolução moral das sociedades. Portanto, Honneth, subsidiado por Hegel, propõe que a formação da subjetividade se dá pelas relações intersubjetivas de reconhecimento e que as experiências de desrespeito são a motivação moral para a resistência e a luta social.

A hipótese de Honneth é que as mudanças sociais ocorrem por conta dos conflitos sociais em torno das expectativas normativas de reconhecimento recíproco. Após reconstruir a ideia de luta por reconhecimento de Hegel, o autor procura uma prova empírica para aquelas proposições metafísicas. Pela via da psicologia social de George Mead, Honneth tenta confirmar a hipótese de que amor, direito e estima/solidariedade são esferas de reconhecimento nas quais os indivíduos se autorrealizam em formas cada vez mais ampliadas de individuação e socialização. Honneth investiga os estudos sobre o desenvolvimento lúdico da criança, nos

quais Mead apresenta a argumentação de que é a partir das frustrações e percalços do cotidiano que ocorre um constante processo de reorganização da subjetividade dos indivíduos e a aprendizagem sobre o significado de suas ações segundo a reação de seus parceiros de interação.

Honneth também resgata as categorias “Eu”, “Me” e “outro generalizado” de Mead. O “Eu” representa a atuação cognitiva criativa dos indivíduos, enquanto o “Me” é o reflexo da interação social na subjetividade dos sujeitos. Na construção argumentativa de Mead, o “Me” conforma a construção da subjetividade conforme as interações sociais dos indivíduos e vai se generalizando cada vez mais para formar o arcabouço de valores morais dos indivíduos. No “Me” estão expressas as expectativas normativas dos parceiros de interação, construindo internamente nos indivíduos as vontades do “outro generalizado”. Honneth entende que a proposta de Mead coincide com a ideia de luta por reconhecimento de Hegel, porque há um conflito entre o “Eu” e o “Me”, em que o “Eu” é a espontaneidade dos indivíduos e o “Me” é o controle dos impulsos do “Eu” segundo as expectativas morais da sociedade. O “Eu”, ao questionar o “Me” e tentar validar seus impulsos ou expectativas normativas, promove uma luta por reconhecimento, ou seja, o desejo do “Eu” de ver suas expectativas normativas atendidas leva o indivíduo a lutar por ampliação de direitos e valores morais. Assim, mobilizando as articulações teóricas de Hegel e de Mead, Honneth entende que pode apresentar uma comprovação empírica de que a formação da subjetividade humana ocorre a partir da interação social nas três esferas de reconhecimento recíproco: amor, direito e solidariedade/estima.

Na esfera do amor, Honneth se utiliza da teoria da relação com o objeto de Donald Winnicott e Jessica Benjamin para afirmar que a relação entre mãe e filho representaria o exemplo da primeira etapa de reconhecimento e autorrealização cooperativa. Haveria um processo gradual de individualização que, se bem-sucedida, influenciaria na saúde das relações afetivas do indivíduo adulto, pois o amor seria um equilíbrio entre desejar a pessoa amada e reconhecer a sua autonomia. A justificação de Honneth sobre o reconhecimento na esfera do amor pela teoria da relação com o objeto de Winnicott não foi bem recepcionada, principalmente pelas teóricas feministas, porque nessa construção haveria enorme responsabilidade do papel materno pelo sucesso da vida afetiva dos indivíduos. Além dos questionamentos feministas que exatamente rechaçam a naturalização do papel da mulher como cuidadora dos filhos, caberia suscitar a questão de que se a primeira forma de socialização entre mãe e filho for frustrada, isso inviabilizaria totalmente a formação da autonomia do indivíduo? Segundo Honneth, na esfera do amor, embora haja o primeiro passo para a formação da

subjetividade e autonomia dos indivíduos, ainda não haveria uma socialização apta a responder qual é o pano de fundo moral das lutas sociais.

Já na esfera do direito, Honneth identifica processos de socialização e formação da autonomia individual suficientes para explicar os sentimentos morais de frustração das expectativas normativas de reconhecimento como motivo subjacente às lutas sociais. O autor se vale tanto da teoria do reconhecimento de Hegel como da psicologia social de Mead para demonstrar que o reconhecimento jurídico implica estágios morais cada vez mais avançados na sociedade. Isso porque o desenvolvimento da subjetividade dos indivíduos é incrementado pelo reconhecimento jurídico, levando ao respeito mútuo e à sua realização como pessoa de direito. Honneth entende confirmada estas proposições na conquista histórica e gradual dos direitos humanos após as revoluções burguesas. A ampliação de direitos individuais, sociais e de participação seria uma comprovação histórica de que a conquista do reconhecimento jurídico sempre se dá pela luta social. Isso significa, para o autor, que os direitos representam muito mais do que postulados abstratos e universais, mas sim a positivação das expectativas normativas de reconhecimento dos indivíduos.

A terceira esfera de reconhecimento, a da estima e solidariedade, ganha relevância histórica com a passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas, pois o prestígio social deixou de ser atribuído segundo o *status* de um indivíduo. A estima aparece quando há o reconhecimento do valor social de um indivíduo para contribuir para a reprodução da sociedade. Esse fato, segundo Honneth, pluralizou e ampliou as possibilidades de disputas na esfera pública para o reconhecimento de diferentes formas de vida, para além do prestígio do homem branco detentor de renda.

A cada esfera tem-se, de um lado, as expectativas normativas de reconhecimento e, de outro, as respectivas formas de desrespeito e injustiça. Na esfera do amor, as agressões físicas ferem os indivíduos na autonomia de seu próprio corpo e, consequentemente, de sua autocompreensão. Na esfera do direito, é possível se deparar com a violação material de direitos que são formalmente positivados no ordenamento jurídico, mas não são observados em relação a determinados indivíduos ou grupos sociais. Já na esfera da estima social, o preconceito em sentido amplo impede formas solidárias de reconhecimento recíproco. Os sentimentos de desrespeito e injustiça seriam a principal motivação da resistência e luta social. Nessa construção teórica, Honneth transfere o centro normativo da luta de classes para a luta por reconhecimento, pois para ele as motivações das lutas sociais vão além das injustiças econômicas.

A transferência da categoria “luta de classes” para “luta por reconhecimento” deixa uma lacuna na obra *Luta por reconhecimento* sobre qual seria o papel da redistribuição no cenário pós-socialista. A necessidade de redistribuição teria desaparecido do cenário das lutas sociais ou foi rearticulada no âmbito das lutas por reconhecimento? A resposta a essa questão Honneth procura dar no debate com Nancy Fraser, publicado no livro *Recognition or Redistribution*, sobre a relação entre reconhecimento e redistribuição como justiça social, no qual os autores procuram apresentar um diagnóstico e uma justificativa normativa mais adequada para as demandas sociais do presente.

No terceiro capítulo, procurou-se apresentar os pontos desse debate, partindo, primeiramente, do esboço sobre as principais categorias da teoria social de Fraser: “reconhecimento”, “redistribuição”, “participação paritária” e “justiça”. Ao articular essas categorias em seu modelo teórico, que tem como pano de fundo o marxismo, a autora faz o ancoramento entre teoria e práxis nos movimentos feministas. Na análise das lutas feministas, a autora pretende encontrar os conteúdos emancipatórios de transformação do *status quo*. Parte do modelo de Fraser é construído a partir da crítica à teoria habermasiana. Para ela, não se deve pensar em um modelo dual rígido que separe “sistema” e “mundo da vida”, mas em um dualismo perspectivo no qual certas experiências sociais não sejam consideradas apenas em um desses polos. Por exemplo, é preciso dar enforque à dominação de gênero que se expressa no “mundo da vida”.

Fraser prefere apostar em uma concepção de justiça abrangente que dê conta tanto dos déficits de reconhecimento como de redistribuição, pois, para ela, o reconhecimento não dá conta da complexidade da dominação de gênero, tampouco a redistribuição dá conta de superar os paradigmas androcêntricos presentes nas relações econômicas e de trabalho. Segundo a autora, o reconhecimento foi importante categoria que os movimentos feministas incorporaram na pauta das lutas sociais, mas esta categoria isolada é facilmente apropriada por pautas conservadoras para afastar do imaginário das lutas sociais o paradigma socialista. Por isso, o modelo dual-perspectivo de Fraser buscaria articular redistribuição e reconhecimento conjuntamente para garantir a “paridade de participação”, ou seja, a condição qualitativa de estar em par de igualdade como membro pleno da sociedade. Esta categoria ajudaria também a superar as subordinações entrecruzadas, quando há mais de uma injustiça — por exemplo, raça e gênero.

Ainda no terceiro capítulo, procurou-se demonstrar que, a partir de seu modelo de Teoria Crítica, Fraser critica a teoria do reconhecimento de Honneth, porque, para ela, não haveria uma referência empírica satisfatória para fazer um diagnóstico do presente, ou seja, seria inadequado

apostar que a psicologia moral deduziria todas as expectativas normativas sociais das experiências subjetivas de injustiça. Além disso, reduzir a sociedade capitalista à cultura, como se não houvessem mecanismos econômicos independentes, seria equivocado na teoria do autor. Fraser entende, também, que os critérios normativos apresentados por Honneth não dão conta de interpretar os conflitos sociais contemporâneos, porque, ao fundamentar a formação da subjetividade em uma "teoria da vida boa", sua psicologia moral não seria capaz de identificar as demandas que têm conteúdo emancipatório e as que não têm, além de falhar em apresentar uma teoria "não sectária" e determinada.

Em resposta a Fraser, Honneth afirma que a sua teoria do reconhecimento não deve ser identificada apenas com as pautas identitárias, pois ela é mais abrangente. Ele não concorda em fazer a dicotomia entre "material" e "cultural", conforme faz Fraser. Além disso, ele não pretende reduzir sua análise sobre descontentamentos e injustiças sociais sob o guarda-chuva "novos movimentos sociais", porque ele quer abranger os descontentamentos daqueles indivíduos que são tão vulneráveis que ainda não tiveram condição de se articular na esfera pública como movimento de protesto. O autor também discorda quanto à fragmentação histórica entre "demandas socialistas por distribuição" e "demandas pós-socialistas culturais", pois afirma que as demandas do passado já tinham como motivação de suas lutas a necessidade de reconhecimento de suas formas de vida e de suas contribuições para reprodução da sociedade. Ainda, o autor entende que se deve ter o cuidado de não idealizar as demandas identitárias, porque algumas não têm conteúdo emancipatório. Por isso, seria preciso um critério normativo para identificar as pautas identitárias que têm conteúdo emancipatório e os descontentamentos que estejam à margem da esfera pública burguesa.

Para o autor, se após a falência do socialismo real o proletariado não representa mais o ancoramento entre teoria e práxis e a chave conceitual "movimentos sociais" reflete um reducionismo teórico, uma teoria suficientemente diferenciada do reconhecimento apresenta as ferramentas adequadas para identificar as injustiças sociais na realidade prática, bem como o descontentamento social e a legitimidade das demandas sociais. Assim, para Honneth, o modelo dual-perspectivo de Fraser é arbitrário porque, ao utilizar as categorias "economia" e "cultura" em sua análise, ela teria deixado vago o que seria "cultura", pois as demandas por reconhecimento podem ser tanto políticas como econômicas ou culturais. Por exemplo, as reinvindicações por igualdade material de direitos têm um caráter individual econômico ou político, já a preservação da identidade cultural de um grupo social tem um caráter coletivo de reconhecimento cultural.

Assim, para Honneth, as demandas por distribuição não desapareceram do cenário das lutas sociais, pois as injustiças distributivas nada mais são do que manifestações de desrespeito social. Segundo o autor, a justiça distributiva deve ser lida pelas lentes da teoria do reconhecimento, pois ela também é permeada por valores morais. Nesse passo, só seria possível acessar o conteúdo moral dos conflitos sociais por uma teoria normativa que identifique as experiências de injustiça por conta do reconhecimento denegado, porque as transformações estruturais da economia não são independentes das expectativas normativas dos envolvidos. Para o autor, o mercado só pode se desenvolver como um processo de negociação simbolicamente mediado pelas expectativas de reconhecimento historicamente dadas. Ele depende de um consentimento, ainda que tácito, ou seja, o autor discorda de Fraser no sentido de que os processos econômicos são autônomos e independentes da mediação de valores. O autor cita como exemplo as atuais desregulações e flexibilizações do trabalho, que explicitam como as normas de proteção dos trabalhadores representaram uma forma de reconhecimento da dignidade e do valor do indivíduo.

Portanto, para Honneth, uma teoria da justiça social deve levar em conta a relação entre igualdade de direitos e reconhecimento social para fazer um diagnóstico adequado do presente, pois o princípio da igualdade representa um limite e uma pressão normativa para os processos econômicos. Estes seriam sempre mediados por valores, não sendo possível considerá-los uma forma pura. Desse modo, a distinção entre injustiças econômicas e déficits de reconhecimento seria fenomenologicamente irrelevante, pois toda luta por redistribuição é, para ele, motivada também pelo desrespeito social.

Em resposta às críticas sobre a relação entre justiça social e a “teoria da vida boa”, Honneth argumenta que a ideia de justiça social deve ser justificada normativamente no reconhecimento recíproco, porque a autorrealização pessoal é o cerne de um ideal de justo. A possibilidade de uma autorreferência positiva consigo mesmo depende de experiências de reconhecimento recíproco. Por isso, para o autor, a distribuição de bens está relacionada com a segunda e terceira esferas de reconhecimento, pois também se trata de respeito moral. Isso porque, com a passagem das sociedades tradicionais para as modernas, o reconhecimento social deixou de ser fundado no *status* para ser transferido para as capacidades e propriedades dos indivíduos. Se, por um lado, esse princípio da realização serve à sociedade burguesa como justificativa para a desigual distribuição de bens, o princípio da igualdade leva à possibilidade de indignação e questionamentos na esfera pública. Assim, Honneth afirma que entender que o único objetivo da luta de classes é a redistribuição econômica é um equívoco, porque se olvidariam os aspectos morais do princípio da igualdade e da realização. Ou seja, a distribuição

de bens também está ligada a valores culturais, como os salários mais baixos das mulheres e a falta de reconhecimento do trabalho doméstico e dos cuidados com os filhos como produtivos para a sociedade.

Portanto, o reconhecimento intersubjetivo é, para Honneth, o núcleo normativo de uma concepção de justiça social em uma perspectiva moral. Sua justificativa normativa sobre justiça social parte do conteúdo do descontentamento social com as experiências de desrespeito e dos sentimentos de injustiça. Para construir uma teoria que seja crítica, o autor busca apresentar critérios normativos para a análise dos objetivos e consequências das demandas sociais, para poder diagnosticar se as demandas são justificáveis ou não. Para serem justificáveis, devem ter como horizonte o desenvolvimento moral da sociedade. Nesse passo, Honneth propõe uma concepção pluralística de justiça social com três princípios que informam a análise das demandas sociais. Para distinguir as demandas que tenham conteúdos emancipatórios, a análise deve ser acompanhada de um critério normativo chamado pelo autor de "excedente de validade", o qual consiste no objetivo de progresso moral em cada esfera do reconhecimento. Assim, só poderão ser legítimas as demandas que objetivem ganhos na subjetividade do indivíduo ou na sua socialização, ou seja, que visem a expansão das relações de reconhecimento, pois individualização e inclusão são critérios normativos adequados para a análise da legitimidade das demandas sociais.

No quarto capítulo, demonstrou-se que, em suas obras maduras, principalmente *Sofrimento de indeterminação*, *The I in We* e *O direito da liberdade*, Honneth busca apresentar uma teoria da justiça fundada no reconhecimento intersubjetivo. O autor retorna aos estudos de Hegel, mais precisamente a obra *Princípios de filosofia do direito*, para reunir fundamentos que lhe permitam repensar a ideia de justiça presente nas teorias da justiça liberais contemporâneas e propor uma teoria da justiça alternativa. A partir da afirmação de que Hegel, em *Princípios de filosofia do direito*, apresentou a ideia de que a justiça social se consolida historicamente nas relações de reconhecimento institucionalizadas, Honneth busca reconstruir de forma não metafísica o modelo teórico hegeliano para redirecionar a noção de justiça das teorias liberais da fixação de princípios de redistribuição para as relações de reconhecimento recíproco.

Primeiramente, o autor parte da constatação de que, nas sociedades modernas, prevaleceram teorias da justiça que apresentam princípios puramente abstratos e apartados da realidade social. Segundo Honneth, essa tendência ocorreu por conta do destino que a teoria hegeliana teve após o esfacelamento do socialismo real. O primeiro rótulo de Hegel teria sido o de conservador, pois sua intenção de estudar as instituições da realidade social foi acusada de apenas buscar legitimar a monarquia vigente à época. A segunda acusação recaiu sobre a

esquerda hegeliana, que teria utilizado a teoria de Hegel para fundamentar os ideais frustrados da revolução. Assim, com uma leitura pós-metafísica que afasta o conceito de “Estado” de Hegel e seu conceito ontológico de “espírito”, Honneth apresenta uma teoria da justiça fundada nas esferas de reconhecimento institucionalizadas historicamente na realidade social.

Para tanto, o autor parte das seguintes premissas: a reprodução da sociedade é determinada por valores e ideais comuns compartilhados; o conceito de justiça não pode ser entendido independentemente destes valores; a partir dessa realidade social são reconstruídos os princípios capazes de assegurar valores universais, embora não se trate apenas de descrever a realidade, mas também criticar; por último, deve-se reconstruir as instituições existentes na realidade social de tal modo que se possa identificar os casos nos quais elas deixaram de representar os valores que incorporam. Assim, Honneth afirma apresentar uma teoria da justiça que tenha um ancoramento na realidade social.

O autor critica a formulação de Rawls de justiça como equidade, porque esta pressuporia parâmetros abstratos, mas também não pretende cair no relativismo dos comunitaristas. Por outro lado, Honneth critica a concepção procedimentalista de Habermas, segundo a qual a legitimidade do ordenamento jurídico do Estado resulta da garantia das condições de formação da vontade democrática. Honneth afirma que a articulação entre procedimento, justiça distributiva e Estado são os pilares das teorias da justiça contemporânea. No paradigma procedimental, o autor critica a pressuposição de que os princípios de justiça são determinados pela vontade geral dos indivíduos em deliberações autônomas na esfera pública. Nesse paradigma, a sociedade deveria assegurar a autonomia individual, na qual o conceito de “autonomia” diz respeito à liberdade de autodeterminação independentemente dos parceiros de interação. Daí surge também o paradigma da distribuição: os bens devem ser suficientes para garantir a autonomia individual, para que todos sejam livres para deliberar.

O autor também critica a confiabilidade no poder do Estado para garantir e implementar os princípios de justiça. Seria preciso considerar outras instâncias como responsáveis pela realização da justiça, porque o modelo atual retira a responsabilidade dos indivíduos pela realização do justo. Pela perspectiva da teoria do reconhecimento, Honneth entende que a autonomia deve ser pensada em um caráter intersubjetivo e não como uma categoria monológica. Para o autor, a autonomia é adquirida por meio de relações intersubjetivas nas quais os indivíduos conquistam autorrespeito e autoestima com o reconhecimento recíproco e não necessariamente segundo suas possibilidades de obter bens materiais.

Portanto, não é adequado pensar que princípios distributivos devem ser fixados segundo um procedimento fictício, ao se adotar o paradigma da teoria do reconhecimento. Honneth

entende que além da garantia de participação na formação da vontade pública, os indivíduos necessitam também de reconhecimento intersubjetivo das suas capacidades e necessidades nas demais esferas de interação. Além disso, à luz da teoria do reconhecimento, é inadequada a centralidade do Estado para garantir a realização da justiça, pois o poder é descentralizado em diversas instâncias. Assim, Honneth apresenta uma teoria da justiça alternativa que desloca o paradigma distributivo para o paradigma do reconhecimento; além de substituir o modelo procedimental por um modelo que considere as condições historicamente dadas para delas extrair os princípios de justiça subjacente e investigar se há outras instâncias de promoção da justiça.

Honneth parte da premissa de que os princípios de justiça são historicamente dados. Portanto, deve-se partir das relações de reconhecimento existentes na realidade social para fundamentar os princípios da justiça. Para o autor, os pressupostos formais das teorias liberais de justiça de tradição kantiana levam a inconsistências normativas e a patologias sociais; isso porque, nessas teorias segundo as quais a justiça está relacionada a uma concepção de autonomia individual e, consequentemente, de liberdade individual, há um equívoco sobre a concepção do que é a liberdade individual. Por isso, seria mais adequada uma teoria da justiça centrada nas condições de reconhecimento recíproco.

Nesse contexto, existem, para o autor, três concepções de liberdade com um sentido cada vez mais abrangente: a liberdade negativa ou jurídica; a liberdade reflexiva ou moral; e a liberdade social, sendo que esta terceira concepção embasa a sua teoria de justiça. A primeira concepção de liberdade — a negativa — significa o atendimento dos desejos individuais sem barreiras externas. Esta forma de liberdade, também entendida por Honneth como liberdade jurídica, é representada pelos direitos subjetivos, que garantem a autonomia individual, e pelos direitos sociais, que garantem as condições de exercício dos direitos subjetivos. Somente o direito de participação seria uma exceção ao caráter privado dos direitos, pois incentiva a interação comunicativa dos indivíduos.

Honneth defende que uma concepção limitada da categoria liberdade deve ser superada, pois leva ao desenvolvimento de patologias sociais. Estas surgem nos comportamentos equivocados dos indivíduos por conta de uma má interpretação dos princípios normativos subjacente às práticas sociais, causando distúrbios nas possibilidades cooperativas de interação social. A liberdade negativa ou jurídica leva ao desenvolvimento de patologias sociais, quando há erros de interpretação na comunicação mediada pelo direito. Há uma tendência de os indivíduos se comportarem conforme uma calculabilidade estratégica e apenas pela mediação da linguagem do direito, sem outras possibilidades comunicativas de solução do conflito. A

segunda patologia social da concepção de liberdade negativa diz respeito a uma autocompreensão equivocada dos indivíduos sobre a sua própria liberdade. Isso leva a uma indeterminação do sujeito, avesso ao engajamento em projetos e aspirações. Assim, a juridificação da vida cotidiana é prejudicial às relações intersubjetivas dos indivíduos, porque suas ações são empobrecidas por atitudes estratégicas, além de causar o desinteresse dos sujeitos em se vincularem a valores.

A segunda concepção de liberdade — a liberdade reflexiva ou moral — representa a liberdade para exercer uma ação decorrente de uma reflexão racional; representaria a possibilidade de avaliação ética dos princípios institucionalizados como universais de forma racional e isenta de inclinações. A inconsistência desta concepção de liberdade, no entanto, é a perspectiva autorreflexiva e transcendental que ignora as possibilidades comunicativas de formação dos princípios morais. Portanto, ela também leva a patologias sociais, ou seja, à incapacidade dos indivíduos de se vincularem aos princípios morais já institucionalizados na sociedade, criando um sistema moral desvinculado da coletividade. Esse indivíduo pode se tornar um "moralista desvinculado" ou um terrorista. O moralista desvinculado é aquele que tem um comportamento esquecido do contexto e forma suas opiniões com critérios morais próprios, como um "legislador desvinculado". Já o terrorismo fundamentado na moral leva à violência no questionamento dos princípios institucionais segundo uma concepção moral desvinculada do contexto.

Diante destas limitações, Honneth propõe uma terceira concepção de liberdade — a social —, que representa a liberdade construída intersubjetiva e cooperativamente. Nesta concepção, os sujeitos apenas são livres na medida em que encontram suas expectativas reconhecidas em seus parceiros de interação. Quais seriam, portanto, os princípios normativos de justiça se a liberdade só se efetivasse pela via reconhecimento intersubjetivo? Para o autor, uma teoria da justiça fundada no reconhecimento intersubjetivo deve se preocupar em encontrar as condições de realização da autonomia individual na realidade dada, segundo uma concepção de autonomia como liberdade social. A liberdade social representaria o postulado hegeliano "ser consigo mesmo no outro" e, portanto, a passagem para a liberdade social seria uma etapa terapêutica dos comportamentos patológicos. Assim, Honneth busca encontrar, nas três esferas de reconhecimento, as condições intersubjetivas de autorrealização, ou seja, os âmbitos da práxis social nos quais é possível a realização da liberdade social.

Na sua teoria da justiça, Honneth compreende a sociedade como um conjunto de esferas do reconhecimento que proporciona a autorrealização individual e a liberdade social. Para identificá-las, o autor busca reconstruir as potencialidades de realização intersubjetiva nas

instituições existentes na realidade social: relações de amizade, afeto e familiares; economia; e participação democrática, para, assim, superar o distanciamento entre teoria e práxis. Honneth, faz, portanto, a reconstrução das instituições sociais, não necessariamente positivadas pelo direito, nas quais podem ser identificadas as condições intersubjetivas de autorrealização e, consequentemente, de concretização da justiça e nelas também identificar os desenvolvimentos indesejáveis e os entraves para a emancipação.

Para tanto, o autor analisa três esferas nas quais entende que há possibilidades de realização da liberdade social: a esfera institucional das relações pessoais; a esfera institucional da economia de mercado (consumo, trabalho e economia) e a esfera institucional da participação pública na política. Na esfera institucional das relações pessoais, Honneth identifica uma mudança importante na passagem da sociedade estamental para a moderna, tanto nas relações de amizade como, principalmente, nas relações íntimas e familiares. Segundo o autor, na sociedade pós-tradicional, foi aberto espaço para uniões de acordo com os vínculos afetivos e não por arranjos econômicos familiares. O amor passaria a ser o único motivo para a união de casais, embora as famílias do século XVIII e XIX ainda fossem impregnadas de relações assimétricas entre homens e mulheres. No entanto, o autor defende que os papéis deixaram de ser rígidos e de serem considerados naturais. Graças às lutas feministas, há uma tendência a desaparecer a ideia de que a natureza e vocação da mulher é o cuidado da casa e dos filhos. Assim, ainda que haja muito a ser transformado em relação às assimetrias entre homens e mulheres, o reconhecimento da mulher permitiria o fomento de sua autonomia e autorrealização no âmbito das relações íntimas e familiares, bem como nas demais esferas de interação social. Também o reconhecimento das relações homoafetivas aponta para a ampliação das condições de liberdade social, pois surge o reconhecimento de novas formas de expressão da subjetividade e da sexualidade.

Na esfera institucional da ação na economia de mercado (consumo, trabalho e economia), Honneth faz a reconstrução do agir econômico mediado pelo mercado, mas entende que, na atual estrutura do mercado capitalista, as condições de liberdade social parecem ausentes. Apenas se houvesse um contexto ético com normas pré-contratuais poderia haver uma imersão moral que envolvesse questões de justiça e igualdade nesta esfera. Isso implicaria, por exemplo, em intervenção no mercado, proteção e conscientização do consumidor e do trabalhador. O mercado de consumo também poderia constituir um potencial normativo de realização da liberdade social, se os consumidores não se movessem por interesses egoístico e/ou desorientados. Para o autor, o trabalho também faz parte da esfera institucional da economia de mercado, porém, é possível identificar comportamentos ambivalentes gerados

pelo Estado de bem-estar social: de um lado, os trabalhadores têm um mínimo material que assegura o sentimento de valor pessoal, por outro, há um efeito dessocializante, respaldado pelo direito individual, que impede a união dos indivíduos em torno de problemas e aspirações comuns.

Portanto, segundo Honneth, as possibilidades de realização da liberdade social na esfera institucional da economia de mercado estão deficitárias, pois não há princípios normativos éticos a guiar o agir na economia; os consumidores não têm se comportado de forma a exigir posturas não predatórias no mercado de consumo e as intenções associativas dos trabalhadores foram dispersadas. Estes teriam perdido a potencialidade revolucionária, por conta, principalmente, da primazia do direito individual, da mecanização dos meios de produção, da especialização das atividades, da impotência dos sindicatos, da precarização e diluição dos setores de serviços, da diluição das fronteiras e condições de trabalho e da desregulação do capitalismo financeiro. Assim, só haveria possibilidade de realização da liberdade social na esfera da economia de mercado se ocorresse a sua moralização. Honneth aposta na internacionalização dos movimentos de resistência para tencionar transnacionalmente a esfera pública para criação de mecanismos de regulação e proteção, por exemplo, dos acordos trabalhistas e a qualidade dos produtos.

A última esfera — a participação pública na política — é considerada por Honneth a mais hierárquica esfera da liberdade social. É na participação pública na política que os cidadãos constroem decisões coletivas. Diferentemente das teorias da justiça contemporâneas, o autor não considera essa esfera como uma “corte suprema” inclusiva e democrática, pois a realização da liberdade social nessa esfera está condicionada à realização da autonomia dos indivíduos nas esferas anteriores. Além disso, na esfera de participação na política também há desenvolvimentos indesejados, por exemplo, desvirtuamentos xenofóbicos que impedem a participação na esfera pública de minorias nacionais e étnicas, assim como de mulheres.

Nessa esfera, Honneth também identifica o problema do desinteresse dos indivíduos em participar da vida pública. Para o autor, a despolitização é fomentada, primeiramente, pela mídia, que estimula um comportamento individualista e consumista. Em segundo lugar, há um déficit democrático no Estado Democrático de Direito. Em sua interpretação, a formação democrática da vontade, mediada pelo poder legislativo, é muitas vezes influenciada por interesses econômicos e particulares, respaldados pelo poder judiciário. Por isso, há uma desconfiança generalizada por parte dos cidadãos de que há um “corporativismo estatal” e um “lobbismo desenfreado” que conspiram em acordos antidemocráticos, levando-os ao desinteresse pela participação política.

Mesmo diante desse cenário, Honneth defende que seria possível construir oportunidades de realização da liberdade social no Estado Democrático de Direito. Para tanto, seriam necessários alguns requisitos, tais como: garantias jurídicas para a participação livre de coerção; existência de espaços de comunicação geral que superem as divisões de classe e garantam a possibilidade de intercâmbio de opiniões entre os diferentes grupos e classes afetadas; uma mídia que traga informações fidedignas dos acontecimentos, sem indução; a disposição por parte dos indivíduos para participar da formação da vontade democrática; e, principalmente, a tomada de decisão por parte dos indivíduos de tratar os interesses coletivos como prioritários aos interesses privados.

Retornando-se aqui à hipótese da pesquisa sobre a aproximação da leitura honnethiana de justiça e a realidade social, é possível concluir que a ideia de justiça honnethiana, quando comparada com as teorias da justiça liberais contemporâneas, parece ser mais adequada para pensar em uma aproximação entre teoria e práxis, pois o ponto central de sua teoria é que a justiça só é efetivada quando são possíveis as condições de realização intersubjetiva nas três esferas do reconhecimento recíproco. Uma de suas vantagens é apresentar uma concepção mais ampla de justiça, não exclusivamente dependente dos direitos subjetivos e do Estado Democrático de Direito. A ampliação do horizonte de esferas potencialmente realizadoras da justiça, que estejam inscritas na realidade dada, colabora com a superação dos postulados de justiça meramente abstratos e irrealizáveis na sociedade. Ao propor investigar as possibilidades reais de emancipação, o autor busca superar os paradigmas abstratos e universais correntes. Por outro lado, ao se afastar da análise do conflito social, Honneth corre o risco de incidir em um novo déficit sociológico que só a complementariedade da pesquisa social poderia evitar.

Ao longo da produção intelectual que se analisou neste trabalho, que compreende os anos 1985 e 2011, anos das primeiras publicações nas versões em alemão de *Kritik der Macht* e *O direito da liberdade*, pode-se perceber também que Honneth se afasta da psicanálise em suas obras mais recentes e opta por fazer uma leitura histórico-sociológica das relações de afeto. Com isso, o autor, provavelmente, procura atender às críticas das teóricas feministas sobre o risco de determinismos relacionados a papéis socialmente atribuídos às mulheres. Além disso, Honneth sugere que as esferas da liberdade social estão sujeitas a serem “colonizadas” pela a esfera de ação do agir na economia de mercado, que atualmente não possui mecanismos moralizantes. Porém, o autor não apresenta alternativas de como superar essa tendência, principalmente nas condições atuais do capitalismo financeiro, nas quais as relações de poder parecem ainda mais difusas e intransparentes. O autor também não apresenta soluções para que se evite a “colonização” das demais esferas e, consequentemente, para que se mantenham ou se

aumentem as possibilidades de realização da liberdade social já conquistadas nelas. Portanto, apenas novos estudos em torno dessa problemática podem trazer maiores soluções sobre como concretizar a justiça na práxis social.

REFERÊNCIAS[54]

ADORNO, T.; HORKHEIRMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ALLEN, Amy. Emancipação sem utopia: sujeição, modernidade e as exigências normativas da teoria crítica feminista. **Novos Estudos**, v. 34, n. 103, p. 115-132, nov. 2015.

BRESSIANI, Nathalie de Almeida. **Crítica e poder?** Crítica social e diagnóstico de patologias em Axel Honneth. 2015. 216 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: <doi:10.11606/T.8.2015.tde-11122015-130851>. Acesso em: 17 jul. 2018.

BRESSIANI, Nathalie de Almeida. **Economia, cultura e normatividade**: o debate de Nancy Fraser e Axel Honneth sobre redistribuição e reconhecimento. 2010. 151 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <doi:10.11606/D.8.2010.tde-28092010-142119>. Acesso em: 06 mar. 2018.

BRESSIANI, Nathalie de Almeida. Redistribuição e reconhecimento: Nancy Fraser entre Jürgen Habermas e Axel Honneth. **Caderno CRH**. Salvador, v. 24, n. 62, p. 331-352, ago. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792011000200007&lng=en&nrm=iso>; <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-49792011000200007>. Acesso em: 06 mar. 2018.

BRESSIANI, Nathalie de Almeida; SILVA, Felipe Gonçalves. Axel Honneth e a teoria crítica dos conflitos sociais. In: RODRIGUES, José Rodrigo; SILVA, Felipe Gonçalves (Coord.). **Manual de sociologia jurídica**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2017, p. 161-181.

BUTLER, Judith. Taking Another's View: Ambivalent Implication. In: HONNETH, Axel. **Reification**: A New Look at an Old Idea. Oxford University: New York, 2008, p. 97-119.

CAMPELLO, Filipe. O Hegel de Honneth. **Pólemos**, v. 3, n. 6, p. 97-123, 2015.

CRISSIUMA, Ricardo. Trocando o jovem pelo velho: Axel Honneth leitor de Hegel. In: MELO, Rúrion (Coord.). **A teoria crítica de Axel Honneth**: reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 55-81.

[54] As referências foram padronizadas conforme as normas da ABNT.

CYFER, Ingrid. Problema de reconhecimento: poder, vulnerabilidade e violência. In: MELO, Rúrion (Coord.). **A teoria crítica de Axel Honneth**: reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 235-254.

FORST, Rainer. **Contextos da justiça**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. Tradução Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.

FRASER, Nancy. Da distribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. Tradução Márcia Prates. In: SOUZA, J. (Org.). **Democracia hoje**: novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: UnB, 2001, p. 245-282. [versão original: From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age. **New Left Review**, n. 1, v. 212, p. 68-93, 1997].

FRASER, Nancy. Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth. In: FRASER, N.; HONNETH, A. **Redistribution or Recognition?** A Political-Philosophical Exchange. Tradução Joel Golb; James Ingram; Christiane Wilke. London: Verso, 2003a, p. 198-236.

FRASER, Nancy. Feminist Politics in the Age of Recognition: A Two-Dimensional Approach to Gender Justice. In: FRASER, Nancy. **Fortunes of Feminism**: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis and Beyond. London: Verso, 2013a, p. 159-173.

FRASER, Nancy. **Fortunes of Feminism**: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis and Beyond. London: Verso, 2013b.

FRASER, Nancy. Rethinking Recognition: Overcoming Displacement and Reification in Cultural Politics. **New Left Review**, v. 3 (nova série), p. 107-120, maio/jun. 2000.

FRASER, Nancy. Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation. In: FRASER, N.; HONNETH, A. **Redistribution or Recognition?** A Political-Philosophical Exchange. Tradução Joel Golb; James Ingram; Christiane Wilke. London: Verso, 2003b, p. 07-109.

FRASER, Nancy. What's Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender. In: FRASER, Nancy. **Fortunes of Feminism**: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis and Beyond. London: Verso, 2013c, p. 19-51.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition?** A Political-Philosophical Exchange. Tradução Joel Golb; James Ingram; Christiane Wilke. London: Verso, 2003.

HABERMAS, Jürgen. A nova intransparência do real: a crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. Tradução Carlos Alberto Marques Novaes. **Novos Estudos CEBRAP**. São Paulo, n. 18, p. 103-114, set. 1987.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre a facticidade e validade. 2. ed. Tradução Flávio Beno Siebeneich. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, v. 2.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. Tradução Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2014.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**: v. 1: racionalidade da ação e racionalização social. Tradução Paulo Astor Soethe. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

HONNETH, Axel. **A ideia do socialismo**: tentativa de reatualização. Tradução Marian Toldy; Teresa Toldy. Revisão Edmundo Vale Cruz. Lisboa: Edições 70, 2017.

HONNETH, Axel. A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. Tradução Emil A. Sabotka; Joana Cavedon Ripoll. **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, v. 9, n. 3, p. 345-368, dez. 2009a. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/6896>. Acesso em: 14 abr. 2017.

HONNETH, Axel. **Crítica del poder**: fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad. Tradução Germán Cano. Madrid: Visor, 2009b.

HONNETH, Axel. Entre Aristóteles y Kant: esbozo de una moral del reconocimiento. Tradução Antonio Gómez Ramos. **Logos: Anales del Seminario de Metafísica**, v. 32, n. 1, p. 17-37, 1998.

HONNETH, Axel. **Kritik der Macht**: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009c.

HONNETH, Axel. **O direito da liberdade**. Tradução Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HONNETH, Axel. Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser. In: FRASER, N.; HONNETH, A. **Redistribution or Recognition?** A Political-Philosophical Exchange. Tradução Joel Golb; James Ingram; Christiane Wilke. London: Verso, 2003a, p. 110-197.

HONNETH, Axel. **Sofrimento de indeterminação**: uma reatualização da *Filosofia do direito de Hegel*. Tradução Rúrion Soares Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007a.

HONNETH, Axel. Teoria Crítica. In GIDDENS, A.; TURNER, J. (Org.). **Teoria social hoje**. Tradução Luiz Repa. São Paulo: UNESP, 1999, p. 503-551.

HONNETH, Axel. **The I in We**: Studies in the Theory of Recognition. Tradução Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press, 2014a.

HONNETH, Axel. The Other of Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism. In: HONNETH, Axel. **Disrespect**: the Normative Foundations of Critical Theory. Tradução Joseph Ganahl. Cambridge: Polity, 2007b, p. 99-128.

HONNETH, Axel. **The Pathologies of Individual Freedom**: Hegel's Social Theory. Tradução Ladislaus Löb. New Jersey: Princeton University, 2010.

HONNETH, Axel. The Point of Recognition: A Rejoinder to the Rejoinder. In: FRASER, N.; HONNETH, A. **Redistribution or Recognition?** A Political-Philosophical Exchange. Tradução Joel Golb, James Ingram, Christiane Wilke. London: Verso, 2003b, p. 237-267.

HONNETH, Axel. Three, Not Two, Concepts of Liberty. **Dewey Lecture in Law and Philosophy**. University of Chicago Law School. 12 nov. 2014b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wslFRjaGyRQ>. Acesso em: 19 maio 2018.

HONNETH, Axel. Uma patologia social da razão: sobre o legado intelectual da Teoria Crítica. In: RUSH, Fred (Org.). **Teoria Crítica**. Tradução Beatriz Katinsky; Regina Andres Rebollo. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008.

HONNETH, Axel; ANDERSON, Joel. Autonomia, vulnerabilidade, reconhecimento e justiça. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**. São Paulo, n. 17, p. 81-112, jan./jun. 2011. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64839>; <doi:http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v0i17p81-112>. Acesso em: 16 jul. 2018.

HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e teoria crítica. Tradução Edgar Afonso Malagodi; Ronaldo Pereira Cunha. In: LOPARIC, Z.; FIORI, O. (Org.). **Os pensadores**, v. 48. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 117-161.

JAY, Martin. **A imaginação dialética**: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa Social, 1923-1950. Tradução Vera Ribeiro. Revisão da tradução César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

LIMA, Erick. Normatividade e a dialética de individualização e socialização: Hegel, Habermas e Honneth. In: MELO, Rúrion (Coord.). **A teoria crítica de Axel Honneth**: reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 83-116.

MARIN, Inara. Honneth: angústia e política. In: MELO, Rúrion (Org.). **A teoria crítica de Axel Honneth**: reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 181-199.

MARIN, Inara. Psicanálise e emancipação na Teoria Crítica. In: NOBRE, Marcos (Org.). **Curso livre de Teoria Crítica**. Campinas, SP: Papirus, 2008, p. 227-250.

MATOS, Patrícia. O reconhecimento, entre a justiça e a identidade. **Lua Nova**. São Paulo, n. 63, p. 143-160, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452004000300006&lng=pt&tlng=pt>; <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64452004000300006>. Acesso em: 06 mar. 2018.

MELO, Rúrion. Da teoria à práxis? Axel Honneth e as lutas por reconhecimento na teoria política contemporânea. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n. 15, p. 17-36, set./dez. 2014a. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522014000300017&lng=en&nrm=iso>; <http://dx.doi.org/10.1590/0103-335220141502>. Acesso em: 06 mar. 2018.

MELO, Rúrion. **Marx e Habermas**: teoria crítica e os sentidos da emancipação. São Paulo: Saraiva, 2014b.

MELO, Rúrion. **O uso público da razão**: pluralismo e democracia em Jürgen Habermas. São Paulo: Loyola, 2011.

MELO, Rúrion. Práxis social, trabalho e reconhecimento: o problema da reconstrução antropológica na teoria crítica. In: MELO, Rúrion (Org.). **A teoria crítica de Axel Honneth**: reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 145-178.

MELO, Rúrion. Repensando a esfera pública: esboço de uma teoria crítica da democracia. **Lua Nova**. São Paulo, n. 94, p. 11-39, abr. 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452015000100002&lng=en&nrm=iso>; <http://dx.doi.org/10.1590/0102-64452015009400002>. Acesso em: 17 jul. 2018.

MELO, Rúrion. Repensando o déficit sociológico da Teoria Crítica: de Honneth a Horkheimer. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**. São Paulo, v. 22, n. 2, p. 63-76, out. 2017a. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/138456>; <doi:http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i2p63-76>. Acesso em: 17 jul. 2018.

MELO, Rúrion. Teoria política e pesquisa social. **Lua Nova**. São Paulo, n. 102, p. 211-230, 2017b. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n102/1807-0175-ln-102-211.pdf>. Acesso em: 05 jul. 2018.

MELO, Rúrion; WERLE, Denilson. Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. In: NOBRE, Marcos (Org.). **Curso livre de Teoria Crítica**. Campinas, SP: Papirus, 2008, p. 183-198.

MELO, Rúrion; WERLE, Denilson. Teoria Crítica, teorias da justiça e "reatualização" de Hegel. In: HONNETH, Axel. **Sofrimento de indeterminação**: uma reatualização da *Filosofia do direito de Hegel*. Tradução Rúrion Soares Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007, p. 07-44.

MELO, Rúrion; WERLE, Denilson. Um déficit político do liberalismo hegeliano? Autonomia e reconhecimento em Honneth. In: MELO, Rúrion (Org.). **A teoria crítica de Axel Honneth**: reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 317-335.

MOORE, Barrington. **Injustice**: The Social Basis of Obedience and Revolt. New York, 1978.

NOBRE, Marcos. **A teoria crítica**. Rio de Janeiro. Zahar, 2004.

NOBRE, Marcos. Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica. In: HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 07-19.

NOBRE, Marcos. Reconstrução em dois níveis: um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth. In: MELO, Rúrion. (Coord.). **A teoria crítica de Axel Honneth**: reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 11-54.

NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Org.). **Habermas e a reconstrução**: exposição sistemática da categoria central do modelo crítico habermasiano. Campinas, SP: Papirus, 2012.

NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. Honneth esquadrinha "déficit sociológico". **Folha de São Paulo**, 11 out. 2003. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1110200318.htm>. Acesso em: 16 jul. 2018.

NOBRE, Marcus. Max Horkheimer: a teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio. In: NOBRE, Marcos. (Org.). **Curso livre de Teoria Crítica**. Campinas, SP: Papirus, 2008, p. 35-52.

OLIVEIRA, Joyce Santos de. **Direitos humanos na perspectiva intersubjetivista da luta por reconhecimento**: uma leitura honnethiana. 2017. 50 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Pós-Graduação Lato Sensu em Direito) – Faculdade de Direito de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo. Ribeirão Preto, SP, 2017.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. Tradução Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

RAVAGNANI, Herbert Barucci. Uma introdução à teoria crítica de Axel Honneth. **Intituitio**, v. 2, n. 3, p. 51-67, jun. 2009. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/5112/3943>. Acesso em: 12 maio 2016.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução Jussara Simões. Revisão técnica e da tradução Álvaro de Vita. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

REPA, Luiz. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de Teoria Crítica. In: NOBRE, Marcos. (Org.). **Curso livre de Teoria Crítica**. Campinas, SP: Papirus, 2008, p. 161-182.

RIBEIRO, Pedro Henrique Gonçalves de Oliveira. **Entre eclusas e espelhos**: a esférica pública vista a partir de uma leitura crítica de Niklas Luhmann e de debates contemporâneos. 2012. 308 f. Dissertação (Mestrado em Direito do Estado) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <doi:10.11606/D.2.2012.tde-25062013-091439>. Acesso em: 09 fev. 2016.

RICOEUR. Paul. **Percursos do reconhecimento**. São Paulo: Loyola. 2017.

ROSENFIELD, Cinara L.; AGOSTINI SAAVEDRA, Giovani. Reconhecimento, teoria crítica e sociedade: sobre desenvolvimento da obra de Axel Honneth e os desafios da sua aplicação no Brasil. **Sociologias**, v. 15, n. 33, p. 14-54, maio/ago. 2013. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86828228002>. Acesso em 15/05/2016.

SAFATLE, Vladimir. Abaixo de zero: psicanálise, política e o “deficit de negatividade” em Axel Honneth. **Discurso**. São Paulo, n. 43, p. 191-228, set. 2014. Disponível em: <http://www.periodicos.usp.br/discurso/article/view/84727>. Acesso em: 06 maio 2018.

SILVA, Felipe. Um ponto cego no pensamento político? Teoria Crítica e a democratização da intimidade. In: MELO, Rúrion. (Coord.). **A teoria crítica de Axel Honneth**: reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 201-233.

SOBOTTKA, Emil A. A liberdade individual e suas expressões: institucionais. **RBCS**, v. 27, n. 80, p. 219-223, out. 2012.

SOBOTTKA, Emil A. Liberdade, reconhecimento e emancipação: raízes da teoria da justiça de Axel Honneth. **Sociologias**. Porto Alegre, v. 15, n. 33, p. 142-168, maio/ago. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-45222013000200006&lng=en&nrm=iso>; <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-45222013000200006>. Acesso em: 17 jul. 2018.

SOUZA, Luiz Gustavo da Cunha de. **Reconhecimento como Teoria Crítica?** A formulação de Axel Honneth. Rio de Janeiro: Multifoco, 2011.

THOMPSON, Edward P. **Customs in Common**: Studies in Traditional Popular Culture. New York, 1993.

VOIROL, Olivier. A esfera pública e as lutas por reconhecimento: de Habermas a Honneth. **Cadernos de Filosofia Alemã**. São Paulo, n. 11, p. 33-56, jan./jun. 2008. Acesso em: 15 maio 2016.

WIGGERHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt**: história, desenvolvimento teórico e significação política. São Paulo: Difel, 2000

YOUNG, Iris. Recognition of Love's Labor: Considering Axel Honneth's Feminism. In: BRINK, B.; OWEN, D. **Recognition and Power**: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory. New York. Cambridge University, 2007, p. 189-212.