



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Jelson Becker Salomão

**NORMATIVIDADE, MERCADO E DEMOCRACIA EM AXEL HONNETH**

Florianópolis

2021

Jelson Becker Salomão

**NORMATIVIDADE, MERCADO E DEMOCRACIA EM AXEL HONNETH**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina  
para a obtenção do título de doutor em Filosofia.  
Orientador: Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra

Florianópolis

2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Salomão, Jelson Becker  
Normatividade, mercado e democracia em Axel Honneth /  
Jelson Becker Salomão ; orientador, Delamar José Volpato  
Dutra, 2021.  
160 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2021.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Reconhecimento. 3. Liberdade social.  
4. Eticidade democrática. 5. Axel Honneth. I. Dutra,  
Delamar José Volpato. II. Universidade Federal de Santa  
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Jelson Becker Salomão

**Normatividade, mercado e democracia em Axel Honneth**

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Denilson Luis Werle  
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Angelo Vitório Cenci  
Universidade de Passo Fundo

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Polyana Cristina Tidre  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Prof. Dr. Charles Feldhaus  
Universidade Estadual de Londrina

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Franciele Bete Petry  
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de doutor em Filosofia.

Prof. Dr. Vilmar Debona  
Coordenado do Programa

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra  
Orientador

Florianópolis, 28 de setembro de 2021.

À minha adorável Debora e aos meus amados filhos,  
Bruno, Livia e Otto (que logo chegará), cujo zelo e amor  
incondicionais permitiram-me chegar até aqui.

## AGRADECIMENTOS

Durante a realização desse estudo, não foram poucos os obstáculos que tiveram de ser transpostos. Para além daquelas dificuldades próprias do trabalho de pesquisa, deparei-me com outros tipos de problemas que extrapolavam as minhas capacidades. Nessas circunstâncias, encontrei pessoas dispostas e solidárias, cujo cuidado e apoio foram determinantes para a realização desse fim; algumas delas sequer faziam parte do meu círculo imediato de relações. Na verdade, nunca se tem uma percepção exata do quanto se depende de outros. Devo confessar que, no meu caso, foi a fragilidade provocada por uma doença furtiva que não deixou dúvidas de que nessa vida não se chega a lugar algum sozinho. Creio, assim, que não seria nada coerente chegar ao fim de um longo processo de estudos sobre o caráter intersubjetivo da liberdade e deixar de reconhecer a participação de tantas pessoas e instituições.

Cumpre-me agradecer a dedicação daquelas pessoas que, anonimamente, colocam em funcionamento instituições fundamentais como o Sistema Único de Saúde e as nossas Universidade Federal de Santa Catarina e Universidade de Passo Fundo. Sou especialmente agradecido a todos aqueles profissionais que, apesar dos riscos, trataram da minha saúde. Nas pessoas da Jacinta Gomes e da Irma Iaczkinski, manifesto minha sincera gratidão a todos trabalhadores da UFSC. Pela inestimável experiência de aprender ensinando, sou grato à Universidade de Passo Fundo.

Nesse mesmo espírito, agradeço ao professor Delamar José Volpato Dutra pela paciência e disposição em orientar esta pesquisa. Pelas valiosas observações ao texto apresentado para o exame de qualificação, sou profundamente grato aos professores Denilson Werle e Rúrion Melo. Sou grato também pelo aprendizado oportunizado pelo professor Alessandro Pinzani. Não posso deixar de expressar meus agradecimentos às contribuições dos queridos amigos e colegas José Ivan Rodrigues de Souza Filho e Alcione Roberto Roani.

Oportunamente, expresso meus agradecimentos às professoras Polyana Tidre e Franciele Petry, bem como aos professores Angelo Cenci e Charles Feldhaus por gentilmente acolherem o convite para compor a banca examinadora deste trabalho de pesquisa, juntamente com o professor Denilson Werle.

Devo agradecer ainda aos estimados colegas da Universidade de Passo Fundo, pelo apoio nos momentos difíceis pelos quais passei. Pela leitura atenta e criteriosa da versão prévia do meu trabalho, sou grato a Bruna Bortolini. O *Grupo de Estudos sobre Ética, Democracia e Educação* teve um papel fundamental no desenvolvimento do meu trabalho de pesquisa. Manifesto aqui minha gratidão a todos aqueles que participaram dos estudos realizados, especialmente aos professores Angelo Cenci e Andrei Lodéa. Não menos significativa foi a oportunidade de participar do grupo de estudos sobre *Direito e Democracia*, coordenado pelo professor Marcio Hamel.

Por fim, agradeço a minha família e a família da Debora, não só por acreditarem nas minhas modestas capacidades, mas também por apoiarem-me concretamente no decorrer dos meus estudos. Nada obstante o apoio desses que me são tão queridos, sinto-me na obrigação de dizer que esta tese não teria sido concluída, não fosse a dedicação e cumplicidade da Debora. Obrigado por tudo!

“Quando uma grande massa de pessoas desce abaixo do nível de um certo padrão de vida – que se regula automaticamente como necessário para um membro da sociedade em questão – aquele sentimento de direito, integridade [*Rechtlichkeit*] e honra que vem de subsistir por meio de atividade e trabalho próprios são perdidos; isso leva à criação de uma ralé, o que, por sua vez, torna muito mais fácil a concentração de uma riqueza desproporcional em poucas mãos”.

(G.W.F. HEGEL, 1820)

## RESUMO

Este estudo explora a teoria da eticidade democrática apresentada por Axel Honneth em *O direito da liberdade* (2011). Examina, mais exatamente, a terceira parte da obra, na qual o teórico social retoma a questão sobre a promessa de realização da liberdade pelo sistema econômico capitalista. Honneth empreende uma tentativa de reabilitar o economismo moral (*moralischen Ökonomismus*), de G.F.W. Hegel e Émile Durkheim. Contrapondo-se às interpretações funcionalistas, argumenta que a função integradora esfera do mercado tem origem em um consenso normativo. Honneth introduz, assim, o que chama de *funcionalismo normativo* (*normativen Funktionalismus*), na pretensão de provar que as normas e valores sociais incorporadas nos processos econômicos podem conter as tensões geradas pelo mecanismo de oferta e demanda do mercado. O argumento da determinação ética do mercado pretende demonstrar, nesse sentido, que a realização e a ampliação da liberdade social demandam a institucionalização das obrigações de papéis (*Rollenverpflichtungen*) das relações de trabalho e do consumo. Importante considera que a supressão dos limites à economia capitalista representa um desenvolvimento social anômalo (*soziale Fehlentwicklung*), que solapa o potencial emancipatório do mercado. Ocorre que quando estabelece as distinções entre desenvolvimentos sociais anômalos e patologias sociais, Honneth não se detém em explicar como deve ser interpretada a relação entre tais distúrbios; não mostra se são patologias sociais que desencadeiam os desenvolvimentos anômalos, ou vice-versa. Honneth não esclarece, além disso, em que “outros lugares” as origens das anomias devem ser encontradas. Diante desse quadro, a presente investigação busca justificar a tese segundo a qual existe uma relação de complementaridade entre tais distúrbios. Trata-se, a rigor, de um condicionamento mútuo entre o desenvolvimento anômalo da esfera de ação do mercado e uma forma específica de patologia da liberdade jurídica, que se deixa explicar pela unilaterização da linguagem dos direitos. Na medida em que interdita o acesso a outras formas comunicativas inerentes ao mundo da vida social, essa relação de mútuo condicionamento permite melhor compreender o processo de dessolidarização social, provocado pelo capitalismo desorganizado. Essa constatação coloca a necessidade um exame sobre as implicações políticas desse fenômeno social. Dessa forma, avalia-se em que medida o modelo radical de democracia deliberativa delineada por Honneth responde à complexidade desse problema. Defende-se, assim, que a realização da liberdade social demanda o reestabelecimento do vínculo interno entre democracia e formação. Significa dizer que a institucionalização dos necessários princípios de solidariedade exige um modelo de educação pública capaz de neutralizar os efeitos da apatia política que mina o potencial emancipatório da esfera pública nas democracias contemporâneas; o caminho para tal pode ser traçado mediante recurso ao experimentalismo histórico.

**Palavras-chave:** Reconhecimento. Liberdade social. Eticidade democrática.



## ABSTRACT

This study explores the theory of democratic ethical life presented by Axel Honneth in his book *Freedom's Right* (2011). It examines, more precisely, the third part of the work, in which German social theorist retakes the question about the promise of the realization of freedom by the capitalist economic system. Honneth undertakes an attempt to rehabilitate moral economism (*moralischen Ökonomismus*), developed by G.F.W. Hegel and Emile Durkheim. In opposition to functionalist interpretations, he argues that the integrative function of the market sphere has its origin in a normative consensus. Honneth thus introduces what he calls normative functionalism (*normativen Funktionalismus*), aiming at proving that social norms and values embodied in economic processes can block the tensions generated by the market's supply and demand mechanism. The argument of the ethical determination of the market, in this sense, aims at demonstrating that the realization and expansion of social freedom require the institutionalization of role obligations (*Rollenverpflichtungen*) of work and consumption relations. It is important to consider that the removal of limits to the capitalist economy represents a social misdevelopment (*soziale Fehlentwicklung*), which undermines the emancipatory potential of the market sphere. It is important to note that when Honneth draws the distinctions between social pathologies (*soziale Pathologien*) and social misdevelopments, he does not explain how the relationship between such disturbances should be interpreted; he simply does not show whether it is social pathologies that trigger the social misdevelopments, and vice versa. Honneth does not clarify, moreover, in which "other places" the origins of the anomalies can be found. Given this situation, the present investigation seeks to justify the thesis according to which there is a relationship of complementarity between such social disorders. Strictly speaking, there is a mutual conditioning relation between the market economy's misdevelopment and a kind of social pathology, described as a misinterpretation of legal freedom, which attributes to the system of individual rights a structuring role in the coordination of social relations. Insofar as it obstructs access to other communicative systems existent in the Lifeworld (*Lebenswelt*), this link allows for a better understanding of the phenomenon of social desolidarization triggered by disorganized capitalism. This finding calls for an examination of the political implications of this social phenomenon. In this way, it is evaluated to what extent the radical model of deliberative democracy outlined by Honneth responds to the complexity of this problem. One argued, therefore, that the realization of social freedom demands the reestablishment of the link between democracy and formation (*Bildung*). It means that the institutionalization of the principles of solidarity requires a model of public education capable of neutralizing the effects of political apathy that undermines the emancipatory potential of the public sphere in contemporary democracies; the path to this has to be traced through recourse to historical experimentalism.

**Keywords:** Recognition. Social Freedom. Democratic ethical life.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>2</b>	<b>DO JOVEM HEGEL AO HEGEL TARDIO .....</b>	<b>19</b>
2.1.1	CRÍTICA AO PROGRAMA HABERMASIANO.....	20
2.2	INJUSTIÇA COMO EXPERIÊNCIA MORAL DE DESRESPEITO .....	29
2.3	O RECURSO À DOCTRINA DA ETICIDADE .....	40
<b>3</b>	<b>ESBOÇO DE UMA ETICIDADE DEMOCRÁTICA.....</b>	<b>47</b>
3.1	OS LIMITES DO CONSTRUTIVISMO KANTIANO .....	47
3.2	RECONSTRUÇÃO NORMATIVA DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL.....	56
3.3	DISTÚRBIOS SOCIAIS PATOLÓGICOS E ANÔMICOS.....	76
<b>4</b>	<b>OS FUNDAMENTOS NORMATIVOS DO MERCADO .....</b>	<b>81</b>
4.1	O FUNCIONALISMO NORMATIVO DA ESFERA ECONÔMICA.....	82
4.2	CONSUMO E PRODUÇÃO MEDIADOS PELO MERCADO .....	92
4.3	O NEXO ENTRE PATOLOGIA E DESENVOLVIMENTO ANÔMALO .....	104
<b>5</b>	<b>PARA A REALIZAÇÃO DA NORMATIVIDADE SOCIAL.....</b>	<b>117</b>
5.1	CONSTITUIÇÃO E FUNÇÃO DA ESFERA PÚBLICA .....	118
5.2	O DECLÍNIO DA AUTOLEGISLAÇÃO DEMOCRÁTICA.....	135
5.3	DEMOCRACIA E FORMAÇÃO: UMA PERSPECTIVA .....	142
<b>6</b>	<b>CONSIDERAÇÕES.....</b>	<b>153</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>159</b>

## 1 INTRODUÇÃO

*O direito da liberdade* (2011) pode ser visto como o mais relevante trabalho do teórico social alemão Axel Honneth, publicado após *Luta por reconhecimento* (2003). Nessa obra, Honneth apresenta sua teoria da justiça com análise da sociedade como uma alternativa às teorias de justiça de inspiração kantiana. Interessa ao frankfurtiano dar cabo do problema da incongruência entre realidade social e demandas normativas, recorrente nas concepções procedimentalistas. Nesse propósito, procura interpretar as esferas de ação constitutivas das sociedades modernas como a institucionalização de determinadas normas e valores. Para Honneth, os diferentes valores cultivados nas modernas sociedades democráticas se encontram condensados na ideia de liberdade, compreendida como autonomia individual. Para além de representar o que possa ser bom para o indivíduo, o moderno ideal de liberdade contempla elementos necessários à realização de uma ordem social justa. É, pois, dessa perspectiva que Honneth busca reconstruir normativamente desenvolvimento dos complexos institucionais modernos; busca identificar não só os seus potenciais emancipatórios, mas também os obstáculos à realização da autonomia individual. Honneth consolida com essa obra seu projeto de uma reatualização da *Filosofia do direito*, G.W.F Hegel.

Este estudo trata da abordagem normativa da esfera da economia do mercado que o teórico frankfurtiano desenvolve, com base na tese de uma determinação ética desse complexo institucional. Na terceira parte da obra, vale lembrar, Honneth retoma a questão que perpassou os debates no âmbito da economia política sobre a promessa de realização da liberdade pela economia capitalista; na contramão das interpretações essencialmente funcionalistas, sustenta que o papel integrador da esfera econômica tem origem em um consenso normativo. Para o frankfurtiano, a economia de mercado constitui uma esfera de realização da liberdade social, porquanto se acha ancorada em uma estrutura de normas de morais pré-contratuais que confere validade (*Geltung*) aos processos de intercâmbio econômico. Isso implica dizer que a esfera do mercado possibilita a realização complementar de interesses estratégicos individuais mediante a institucionalização de determinados princípios morais. Honneth afasta, dessa forma, a tese de que o mercado representa um sistema livre de normas (*normfreien Systems*), embora admita que o atual modelo contradiga suas bases normativas.

Para fundamentar essa posição, Honneth empreende uma tentativa de reabilitar o economismo moral (*moralischen Ökonomismus*), de G.F.W. Hegel e Émile Durkheim. O frankfurtiano desenvolve uma análise histórico-sociológica da economia capitalista, a partir da qual não apenas recupera questões importantes que perpassaram o debate com Nancy Fraser, mas também reafirma sua crítica ao modelo de Jürgen Habermas. De acordo com o funcionalismo normativo (*normativen Funktionalismus*) de Honneth, as normas e valores sociais incorporadas aos processos econômicos tendem a conter as tensões produzidas pelo mecanismo de oferta e demanda. Isso equivale a dizer que a competitividade institucionalizada pelo mercado constitui uma forma de cooperação. O argumento de uma determinação ética da esfera do mercado busca demonstrar que o estabelecimento e expansão da liberdade social depende da institucionalização das obrigações de papéis (*Rollenverpflichtungen*) das relações de trabalho e do consumo. Para o teórico social alemão, a supressão dos limites ao sistema econômico capitalista representa um desenvolvimento social anômalo (*soziale Fehlentwicklung*), que implica o comprometimento do potencial emancipatório do mercado.

No domínio da facticidade, os desenvolvimentos sociais anômalos denunciam uma deterioração dos padrões de liberdade social já institucionalizados na sociedade. De acordo com Honneth, distúrbios desse tipo representam uma incongruência entre os fundamentos normativos de uma dada esfera ética e as práticas individuais efetivas. Deixa claro, assim, que desenvolvimentos anômalos não constituem patologias sociais, tampouco são disfunções psicológicas. Patologias sociais, convém frisar, constituem um *déficit* de racionalidade que pode ser mais bem compreendido como uma perda da capacidade de compreensão do conteúdo normativo de um certo sistema de ação. Patologias sociais representam, em última instância, desenvolvimentos sociais que levam ao comprometimento de potenciais racionais subjetivos.

Na sua análise histórico-sociológica das esferas éticas, Honneth argumenta que a experiência da liberdade está relacionada à elevação do nível de institucionalização de práticas de reconhecimento recíproco. Ele procura mostrar que, diferentemente do que ocorre com os sistemas das liberdades jurídica e moral, as esferas da eticidade são afetadas por obstáculos externos. O que é intrigante nessa abordagem é o fato de Honneth não se pronunciar claramente sobre a existência de algum tipo de vinculação entre patologias sociais e desenvolvimentos anômalos. Quando trata das distinções

entre esses distúrbios sociais, o teórico frankfurtiano não se detém em explicar como deve ser interpretada a relação entre eles; também não explicita se patologias sociais desencadeiam os desenvolvimentos anômalos, ou vice-versa. Honneth não esclarece, ademais, em que “outros lugares” as fontes das anomias poderiam ser encontradas. Importa reconhecer que essa falta de clareza tende a dificultar a leitura adequada da exposição honnethiana; daí a pertinência de uma questão de diagnóstico: como pode ser compreendida a relação entre patologias sociais e desenvolvimentos anômalos na concepção da eticidade democrática de Honneth? De modo a apontar as implicações de tais distúrbios para a institucionalização da liberdade social, duas hipóteses foram examinadas no decorrer dessa investigação.

Inicialmente, considerou-se haver um vínculo entre essas perturbações sociais, que se deixa explicar a partir do conceito honnethiano de reificação (*Verdinglichung*). Reformulações conceituais realizadas pelo frankfurtiano em estudos que precederam a sua teoria da eticidade democrática sugeriam que os desenvolvimentos anômalos e as patologias sociais tinham uma mesma origem: o esquecimento do reconhecimento. Com base nessa intuição, presumiu-se que os imperativos da eficiência econômica formavam um sistema de convicções, que permitiria explicar a ruptura do nexo interno entre reconhecimento e liberdade. Essa ruptura seria o resultado da universalização dos princípios da eficiência econômica, em detrimento de princípios de solidariedade. O imperativo da eficiência econômica figuraria, assim, como fator indutor de reificação, porquanto condiciona o esquecimento do reconhecimento prévio. Interpretada como uma autonomização de objetivo, o primado da eficiência econômica representaria uma negligência da demanda implícita de solidariedade no sistema de ação do mercado. Na medida em que socializa indivíduos responsáveis por si, competitivos e facilmente adaptáveis às demandas corporativas, o espírito do novo capitalismo produziria efeitos dessocializantes, estendendo ao mundo objetivo, subjetivo e intersubjetivo uma forma de *praxis* humana alheia ao interesse existencial e ao reconhecimento precedente. Dessa forma, a reificação como esquecimento do reconhecimento prévio constituiria a matriz de distúrbios patológicos e anômicos. Todavia, essa hipótese não encontrou o necessário lastro teórico, dada a especificidade do procedimento metodológico da reconstrução normativa do desenvolvimento social adotado por Honneth, bem como o contexto no qual se dá a sua releitura do conceito lukacsiano de reificação.

Como segunda hipótese, levou-se em conta a possibilidade de uma relação de complementaridade entre tais perturbações. Partindo-se dessa intuição fundamental, o presente estudo procurou demonstrar uma relação de mútuo condicionamento entre o desenvolvimento anômalo da esfera de ação mediado pela economia de mercado e uma forma específica de patologia da liberdade jurídica, que se faz compreender por uma unilateralização da linguagem dos direitos. Trata-se de uma compreensão errônea da liberdade jurídica, que confere aos direitos subjetivos uma função estruturante na coordenação da interação social. Na medida em que interdita o acesso a outras formas comunicativas inerentes ao mundo da vida, uma tal relação de mútuo condicionamento possibilita uma melhor compreensão do fenômeno de dessolidarização, decorrente da atual modelo desorganizado de capitalismo.

De acordo com a concepção honnethiana da eticidade, a reversão do processo de dessolidarização social em curso depende da realização de princípios normativos capazes de domesticar o sistema capitalista. Não se pode perder de vista, nesse caso, o fato de que esse fenômeno de dessolidarização não se restringe à esfera econômica. Por conta da centralidade do papel social desempenhado pela economia de mercado nas sociedades contemporâneas, os efeitos da dessolidarização social se faz perceber nas demais instituições relacionais. Isso significa que a retomada do terreno ocupado pela ideologia neoliberal constitui, antes de tudo, um problema político, cuja resolução demanda uma esfera pública democrática atuante. Dessa forma, paralelamente àquela questão de diagnóstico, coloca-se uma pergunta avaliativa: o modelo honnethiano de democracia deliberativa seria suficientemente capaz de oferecer respostas adequadas ao problema da dessolidarização social? O recurso a estudos recentes de Honneth permite afirmar que a reversão desse quadro requer o reestabelecimento do histórico vínculo entre democracia e formação (*Bildung*). Importa ter presente que é função da eticidade reproduzir, por meio de processos de formação correspondentes, os valores que conferem sentido ético aos diferentes complexos institucionais.

No intuito de demonstrar a plausibilidade dessas posições, este estudo retoma, primeiramente, o curso de desenvolvimento do programa teórico-crítico de Honneth. Busca-se, a rigor, apontar os motivos que levaram Honneth a colocar em perspectiva a formulação de uma teoria hegeliana de justiça. Dessa forma, o primeiro capítulo (2) repõe aspectos essenciais da crítica honnethiana à teoria social de Jürgen Habermas,

posto que um dos seus objetivos iniciais era estender o paradigma da comunicação para além da sua estrutura teórico-linguística, mediante o resgate da dimensão moral da experiência da injustiça. No capítulo seguinte (3), são retomadas em largos traços as bases da perspectiva honnethiana da eticidade. Nesse momento, além da crítica ao construtivismo kantiano, são analisadas as distinções apresentadas por Honneth entre patologias sociais e desenvolvimentos anômalos, tendo ainda em vista as implicações de tais perturbações para a institucionalização da liberdade social. Na sequência (4), explora-se a abordagem normativa que o frankfurtiano faz da economia de mercado, com o fim de apontar não só os aspectos que justificam a tese da determinação ética dessa esfera de ação, mas também os que explicam o seu desenvolvimento anômalo. Espera-se que reste demonstrado nesse passo a relação de mútuo condicionamento entre tal distúrbio patológico e o desenvolvimento anômalo da economia de mercado. Por fim, no último momento desse estudo (5), avalia-se em que medida a perspectiva radical de democracia delineada por Honneth responde à complexidade do fenómeno de dessolidarização produzidos pelas reformas no sistema capitalista. Defende-se, nesse passo, seguindo a proposta honnethiana, que a realização da liberdade social exige da recomposição do nexo entre democracia e formação; ou, mais precisamente, a implementação um modelo de educação pública capaz de neutralizar os efeitos da apatia política que vem comprometendo progressivamente o potencial emancipatório da esfera nas democracias contemporâneas. Um tal modelo formativo, cabe enfatizar, precisa ser construído coletivamente, via experimentalismo histórico.



## 2 DO JOVEM HEGEL AO HEGEL TARDIO

Um aspecto marcante do programa teórico da chamada *Escola de Frankfurt* é a fidelidade aos seus postulados elementares. O constante e rigoroso questionamento das suas próprias posições evidencia isso. Basta lembrar que um dos propósitos da formulação habermasiana era o de solucionar o *déficit* da teoria crítica, decorrente de um modelo estratégico-instrumental de racionalidade. Jürgen Habermas desenvolveu uma complexa concepção de racionalidade, depois de renunciar aos fundamentos da filosofia do sujeito e da teoria social moderna. O filósofo construiu o quadro conceitual e normativo da sua teoria social crítica na base de uma teoria da ação comunicativa. Na pretensão de explicar as esferas da reprodução material e simbólica da sociedade, Habermas estruturou ainda uma concepção de sociedade em dois níveis, articulando os conceitos de sistema (*System*) e mundo da vida (*Lebenswelt*). Com essa distinção, procurou determinar o potencial emancipatório de uma racionalidade comunicativa, ancorada no entendimento recíproco, bem como as patologias sociais que perturbam as interações no mundo da vida social.

Na interpretação de Honneth, a estrutura formal da teoria social habermasiana respeita os requisitos metodológicos postos pela esquerda hegeliana. Não obstante, defende que a formulação apresentada pelo mestre manteve elementos funcionalistas. Isso teria não só inviabilizado uma virada comunicativa completa, mas também limitado o modelo habermasiano em termos práticos e teóricos. Na avaliação do frankfurtiano, Habermas não conseguiu dar cabo do “*déficit sociológico*” na tradição teórico-crítica, apesar da sua substancial contribuição. Diante disso, não é necessário muito esforço para se perceber que o desenvolvimento do modelo crítico honnethiano se dá a partir da contestação de determinados aspectos da teoria social de Habermas. Com efeito, são as supostas deficiências do programa habermasiano (2.1) que explicam o esforço do frankfurtiano no sentido de recuperar a dimensão normativa do conflito social (2.2). Também é preciso ter presente que Honneth teve de fazer mudanças substanciais no seu programa, por conta de objeções a algumas das suas teses fundamentais (2.3). Este capítulo pretende, nessa perspectiva, refazer o percurso do desenvolvimento do modelo de Honneth, de modo a identificar os motivos que explicam a sua aproximação à doutrina hegeliana da eticidade, em detrimento dos escritos de Jena.

### 2.1.1 CRÍTICA AO PROGRAMA HABERMASIANO

Jürgen Habermas apresentou seu projeto de uma teoria crítica da sociedade no marco de uma antropologia do conhecimento. Os fundamentos desse programa foram expostos na sua conferência inaugural na Universidade de Frankfurt, no ano de 1965, intitulada *Conhecimento e interesse*. Na esteira do programa original de Horkheimer, Habermas procurou oferecer uma perspectiva alternativa à ideia tradicional de teoria; assim como Horkheimer, ele não tinha dúvidas de que uma teoria pura de ciência era possível apenas porque o seu nexos com a realidade prática permanecia obscurecido. Também para o jovem Habermas, a função primordial de uma teoria social crítica era tornar consciente, em um nível epistemológico geral, o seu contexto de emergência, bem como as origens da teoria tradicional (HONNETH, 1991). Habermas, no entanto, procurou desenvolver a sua crítica social valendo-se de uma teoria da ação bem mais complexa que aquela proposta por Horkheimer.<sup>1</sup>

Habermas estava convencido de que a estrutura da racionalidade subjacente ao desenvolvimento técnico-científico também constitui a força motriz dos processos que deram origem à modernidade. Reconhecia, todavia, que a integração social não ocorre unicamente pela via do domínio técnico da natureza; ela depende ainda de uma forma de racionalidade que torna possível o entendimento entre agentes socializados.

---

<sup>1</sup> Para o jovem Habermas, a reprodução social se deixa explicar a partir de questões epistemológicas. É dessa perspectiva que ele procura fundamentar a tese segundo a qual existe uma relação interna entre conhecimento e interesse. Para tanto, serve-se da crítica fenomenológica de Edmund Husserl ao objetivismo das ciências, perspectiva essa que oculta os vínculos entre conhecimento e interesse tal como encobre a constituição de fatos baseados em leis. Contra esse reducionismo positivista, Husserl apostou na autorreflexão transcendental como via de elucidação da origem das ciências no mundo da vida e de emancipação das condições pré-científicas do interesse; procurou demonstrar, retomando o sentido clássico de teoria, que somente aquelas perspectivas teóricas que lograram libertar-se do seu contexto constitutivo teriam força para orientar a ação. No entendimento de Husserl, em suma, apenas a fenomenologia seria capaz de resgatar, via reflexão transcendental, o elemento prático-normativo abandonado pelo positivismo científico. Nada obstante, Habermas crê que Husserl teria perdido de vista o fato de que “a teoria, no sentido da grande tradição, inscrevia-se na vida ao supor ter desvendado na ordem cósmica uma coerência ideal do universo e, com isso, também o protótipo para a ordenação do mundo humano” (2014a, p. 184). Isso significa dizer que a proposta de uma teoria puramente contemplativa fez ressurgir a mesma ilusão objetivista de um conhecimento livre de interesses, própria do modelo tradicional de teoria; Husserl teria tão-somente elevado o nível de abstração da ilusão objetivista que pretendia combater. Para Habermas, as ciências positivistas compartilham com a tradição filosófica uma autocompreensão equivocada de um conhecimento, alheia aos interesses do mundo da vida, precisamente porque não conseguiram se libertar da clássica concepção de teoria. É, portanto, nessa base que ele procura justificar a tese segundo a qual existe uma relação intrínseca entre conhecimento e interesse.

Habermas justificou a existência dessa segunda forma de ação humana, orientada para o entendimento comunicativo, a partir da controvérsia com Karl Popper. Não se limitou, porém, a expor a relação entre pesquisa científica e pré-compreensão comunicativa; para além disso, tratou de esclarecer a natureza dessa pré-compreensão. Valendo-se das contribuições do pragmatismo americano, Habermas preocupou-se em rastrear as condições de validade dos procedimentos de pesquisa científica desde os critérios de êxito constitutivos dos processos do trabalho social; identificou, mais exatamente, uma continuidade reflexiva típica da atividade do trabalho. No entender de Habermas, as investigações empírico-analíticas e os sistemas do trabalho social adotam a mesma atitude cognitiva voltada para o êxito. Em uma formulação posterior, Habermas mostra que os interesses cognitivos que possibilitam a experiência científica estão vinculados a formas elementares de ação. Ele reformula, em síntese, o argumento epistemológico, a fim de justificar um transcendentalismo antropológico que atribuí as ciências naturais o mesmo interesse técnico que acha subjacente ao trabalho social.

O posicionamento de Habermas em relação ao positivismo na ciência moderna colocou-o diante da mesma questão epistemológica que Horkheimer procurou sanar. De modo análogo a Horkheimer, Habermas almejava resgatar o interesse cognitivo de uma teoria crítica da sociedade, que fora esquecido pelas ciências empírico-analíticas. O positivismo científico, para o filósofo, ocultou outras formas de interesses cognitivos, na medida em que interpretou o método de pesquisa das ciências empírico-analíticas como o único cientificamente válido (HONNETH, 1991). Ele contestava a legitimidade do âmbito de aplicação de tais procedimentos de pesquisa científica, não a sua simples aplicação a questões relacionadas ao domínio técnico da natureza; significa dizer que a teoria analítica da ciência, ao abdicar da sua base pré-empírica, não poderia mais definir o estatuto epistemológico daquelas ciências que não rejeitaram sua vinculação com o mundo da vida. Por conta disso, Habermas interpreta o pensamento positivista como uma “falsa consciência de uma prática correta”, pois vê o interesse pelo controle técnico da natureza como a uma única forma possível de racionalidade.

Esse dogmatismo metodológico representa um dos aspectos mais elementares da crítica habermasiana ao positivismo científico. Com base nele, Habermas sustentou a existência de uma segunda forma de racionalidade. De acordo com o filósofo alemão, o processo de socialização não se deixa explicar apenas por interesse na dominação

instrumental da natureza, tendo em vista que a reprodução material possibilitada pelo trabalho social se acha ancorada em um consenso comunicativo. Isso implica dizer que os procedimentos das ciências naturais, na medida em que se pautam por um interesse técnico, não são capazes de coordenar a busca pelo entendimento mútuo. Habermas reconhece, no entanto, que a busca pelo consenso no domínio científico evidencia um princípio fundamental da socialização humana. É nesse fato, a propósito, que ele apoia a tese de que indivíduos socializados poderão consolidar os seus planos de vida apenas à medida que puderem fazer parte tanto da reprodução material quanto da transformação da realidade social. Habermas pretende mostrar, em última análise, que o consenso comunicativo, na medida em que se orienta por um interesse prático, constitui o mais fundamental mecanismo de reprodução social.

Para Honneth, entretanto, essa interpretação das ciências hermenêuticas não oferece uma fundamentação epistemológica satisfatória do interesse emancipatório na teoria crítica da sociedade. Honneth considera que a solução proposta por Habermas no contexto da sua disputa com o positivismo contraria determinados pressupostos de uma teoria social crítica. “Nem as condições sob as quais um consenso social surgiu, nem o grau em que a liberdade dos membros da sociedade é preservada podem ser verificados dentro dos limites metodológicos impostos pelas ciências hermenêuticas”, sustenta Honneth (1991, p. 225). Ele vê uma “tendência conservadora” em Habermas, pois o elemento normativo decisivo de uma teoria social crítica permanece encoberto. Habermas teria oferecido, a rigor, duas respostas divergentes para a questão acerca da justificação teórica de reivindicações críticas, uma vez que traduziu em termos de uma teoria do conhecimento ancorada em elementos antropológicos-transcendentais o mesmo percurso reflexivo do modelo hegeliano-marxista da crítica da ideologia<sup>2</sup>; teria apresentado, mais exatamente, uma abordagem que articulava os procedimentos das ciências empírico-analíticas e hermenêuticas. Na avaliação de Honneth, tratava-se de uma proposta metodológica que minava o esforço de justificação da reivindicação de um conhecimento emancipatório como ciência social objetivo-interpretativa.

---

<sup>2</sup> Honneth (1991) refere-se ao processo de “negação determinada”, no qual a realidade empírica deve ser confrontada com aqueles propósitos prático-normativos desvelados pela história humana sempre que é desafiada a dar cabo de uma forma concreta de injustiça. Dessa forma, o caráter imanente do padrão normativo de avaliação crítica das relações intersubjetivas do presente restaria demonstrado, à medida que pudesse realizar-se no futuro como um objetivo da própria história.

De acordo com Honneth, Habermas abandonou implicitamente essa proposta, ao introduzir no mesmo contexto outro modelo de justificação. Com esse novo modelo, Habermas pensava ser possível justificar a instância crítica nas condições estruturais da reprodução sociocultural, não mais no processo histórico de socialização humana. Na realidade, o filósofo alemão introduz um terceiro tipo de conhecimento, desde uma perspectiva transcendental. Insatisfeito com os resultados da combinação entre métodos científicos e compreensão do sentido, Habermas recorre a um tipo específico de racionalidade, “uma capacidade reflexiva aparentemente inerente a toda discussão interessada na avaliação crítica de argumentos”, como lembra Honneth (1991, p. 230). Ele parte da constatação de que as discussões comuns, assim como disputas teóricas, pressupõem a busca por um consenso livre de dominação, pois qualquer participante pode ter um argumento aceito ou refutado. Na efetividade empírica desse pressuposto, argumentos válidos, por conta da sua força racional, são capazes de levar à superação de posicionamentos equivocados, produzindo convicções renovadas. Para Habermas, é mediante a autorreflexão que se dá a progressiva desconstrução de ilusões geradas por um pensamento inexplorado.<sup>3</sup>

Com esse propósito em mente, Habermas apresenta uma concepção ampliada do processo de reprodução social. Paralelamente à problemática do trabalho social e do entendimento comunicativo, ele passa a tratar da formação da identidade do sujeito, concebendo-a como um aspecto particular da reprodução social. Habermas acredita que a formação da identidade individual pressupõe uma estrutura transcendental que torna possível a apreensão do mundo, tal como ocorre com os processos de controle técnico da natureza e de interação simbolicamente mediada. Isso equivale a dizer que a análise epistemológica da reprodução social passa a lidar também com os problemas

---

<sup>3</sup> Habermas reconhece, todavia, que não basta explicar as particularidades da racionalidade inerente às discussões científicas. Interessa-lhe também desvelar uma instância cognitiva que o racionalismo popperiano não consegue, por si, fazê-lo. Por isso, busca vincular a análise da dimensão autorreflexiva das discussões ao processo de justificação das normas morais que deverão assegurar a legitimidade dos critérios de uma ciência crítica. Habermas pretende mostrar que os “critérios de racionalidade” se deixam compreender por um processo progressivo de resolução do dissenso, livre de dominação. “Um esclarecimento das implicações normativas que estão na base de um debate revelaria aos participantes que eles já afirmam de maneira contínua, como um padrão crítico de seu próprio procedimento, as condições de uma discussão sem dominação”, observa Honneth (1991, p. 232). Importava, nesse sentido, mostrar a importância da autorreflexão para o desenvolvimento da espécie. Habermas precisava demonstrar, mais exatamente, que o processo intersubjetivo de autorreflexão representa uma forma de conhecimento, para só então poder determinar que tipos de interesse cognitivo ele encerra.

inerentes às relações de poder. Ele atribui uma função crítica ao processo de formação da identidade, na medida em que o define a partir da tarefa de superar paulatinamente normas e convicções autoalienantes. Vincula, nessa base, a constituição da identidade e um tipo específico de interesse cognitivo, que caracteriza uma autorrelação prática. Trata-se de um processo de emancipação, cujos atos cognitivos assumem uma forma reflexiva do sujeito sobre si mesmo (*Selbst*). Nesse processo, além de alcançar uma melhor compreensão das coerções que lhe parecem inconscientes, o sujeito também desenvolve as capacidades para superá-las. Isso significa que a autorreflexão exprime um interesse de caráter emancipatório, direcionado para o mundo subjetivo, que se distingue dos interesses técnico e prático, estes voltados para o mundo objetivo e para o mundo intersubjetivo.

Uma vez explicitada a relação entre o desenvolvimento da identidade individual e o interesse cognitivo inerente à autorreflexão, importa explicar como tal capacidade adquire o *status* de ciência. Habermas precisa mostrar em que medida a autorreflexão atende aos pressupostos cognitivos de uma teoria crítica da sociedade. Para o filósofo, o êxito do processo de formação da identidade demanda um procedimento suscetível à avaliação intersubjetiva. Diferentemente dos procedimentos das ciências naturais e das ciências hermenêuticas, o sucesso de um processo de formação da identidade é medido pelo grau de autonomia individual que ele permite alcançar. Isso significa que uma teoria científica orientada pela autorreflexão adquire objetividade metodológica, à medida que colabora na realização da maioridade (*Mündigkeit*), especialmente em circunstâncias em que o desenvolvimento sadio da identidade acha-se obstaculizado. Todavia, para que possa ser intersubjetivamente testada, uma teoria desse tipo precisa também de um parâmetro que permitiria definir o fim último de um processo reflexivo. “Uma teoria que deveria reconstruir o processo pré-científico de autorreflexão seria direcionada a critérios do tipo normativo, diversamente do que ocorre nos casos das ciências empírico-analíticas e hermenêuticas”, como faz notar Honneth (1991, p. 236). Este quadro normativo permitiria desvelar os “poderes hipostasiados” no interior de um determinado processo de formação da identidade. No entendimento de Habermas, é exatamente este contexto normativo que precisa ser submetido a um procedimento de construção do consenso isento de dominação. Com isso, Habermas coloca em perspectiva a ideia de uma estrutura normativa inerente à linguagem.

Na avaliação de Honneth, a distinção que Habermas procurou estabelecer entre interação social e formação da identidade individual não deixou suficientemente claro de que forma os parâmetros teóricos de uma autorreflexão metódica se vinculariam a um conceito ético de liberdade de dominação. Para Honneth (1991), essa vinculação assume contornos mais nítidos, na medida em que o desenvolvimento da identidade é concebido em termos de um processo de formação da vontade em que o *self* vivencia a realização da própria identidade, articulando gradualmente as suas necessidades em um contexto comunicativo compartilhado. Uma discussão livre de coerção designaria, nesse sentido, uma condição ideal, resultante de uma comunicação linguística entre sujeitos que se reconhecem mutuamente como autônomos. Um processo de formação obstaculizado indicaria, inversamente, uma interação comunicativa caracterizada por relações de dominação ou pelo uso ilegítimo da força. Isso implica dizer que:

Se os resultados da reflexão, em virtude da qual um indivíduo se desenvolve em um sujeito autônomo, são atos de 'linguistificação' do potencial pulsional naturalmente determinado, então uma situação de discussão livre de coerção deve ser compreendida como um objetivo imanente do processo de formação da vontade individual (HONNETH, 1991, p. 237).

Assim, os critérios de uma ciência crítica baseada na autorreflexão precisam convergir para o ideal de um contexto comunicativo livre de coerção, posto que a especificidade do saber que lhe é inerente está transcendentalmente apoiado na linguagem ordinária. Uma ciência crítica, nessa perspectiva, deve promover a remoção dos obstáculos que se interpõem à formação autônoma da vontade individual. É precisamente por isso que Habermas recolhe da psicanálise o modelo metodológico da sua teoria social crítica. Analogamente à psicanálise, uma teoria crítica da sociedade investiga o processo de formação da vontade da espécie, a fim de desvelar as forças coercitivas inconscientes que comprometem o desenvolvimento social.

Importa não perder de vista que a crítica habermasiana ao positivismo científico está circunscrita aos limites da teoria social. Os distintos tipos de ação social aparecem como constituintes da ordem social, de maneira que a teoria dos interesses cognitivos aproxima Habermas a uma concepção materialista de sociedade (HONNETH, 1991). Habermas, com efeito, distancia-se do marxismo clássico não somente por conceber o trabalho social como ação racional com respeito a fins (*zweckrational*), mas também

por assumir a ação comunicativa como uma segunda forma de ação social necessária à reprodução social. De acordo com a leitura de Honneth,

Habermas concebe esse outro modo de ação subjacente à compreensão do significado como o tipo de atividade interpretativa por meio da qual os sujeitos chegam a um entendimento recíproco sobre um sistema social de normas e, subsequentemente, o atualizam em situações específicas (1991, p. 241).

O agir comunicativo representa, nesse sentido, uma interação simbólica regulada por normas sociais vigentes, cuja validade (*Geltung*) verte do reconhecimento mútuo das obrigações correspondentes (HABERMAS, 2014a). No conjunto, a ação comunicativa e a ação instrumental comportam as diretrizes de uma noção ampliada de sociedade, na qual a reprodução material depende de um consenso em torno de normas sociais. “Pela primeira vez na história do marxismo, o entendimento comunicativo é tratado sistematicamente como o paradigma do social”, como salienta Honneth (1991, p. 243). O entendimento intersubjetivo passa a realizar, assim, o mesmo papel desempenhado pelo trabalho social na teoria marxiana. Para além de redefinir a reprodução material, a teoria social desenvolvida por Habermas também leva em consideração o processo de reprodução simbólica.

No entendimento de Honneth, no entanto, isso não explica de forma satisfatória o processo de reprodução social. Para o frankfurtiano, a compreensão de sociedade que resulta da crítica epistemológica ao positivismo apresenta uma imagem bastante simplificada do mundo da vida; trata-se de um modelo estático, que parece ignorar a existência de conflitos internos. Habermas não teria explicitado o que, precisamente, autoriza a dinâmica interna desse contexto prático a ser compreendida em termos de um processo de formação da vontade da espécie humana. Na avaliação de Honneth, uma teoria renovada da história da espécie precisa esclarecer aspectos elementares dessa perspectiva de teoria social; com a introdução de uma concepção comunicativa de reprodução social, importa que o próprio desenvolvimento histórico das sociedades seja mais bem explicado. Paralelamente a isso, cumpre explicar o problema da origem da dominação, bem como da legitimação do poder. Isso significa, em última instância, que o desenvolvimento e a organização das sociedades representam problemas que precisam ser tratados no âmbito de uma teoria da sociedade.

Importante ter presente o papel dos estudos sociológicos com base nos quais Habermas converte sua análise histórica das instituições em um diagnóstico de época. Para Honneth, a teoria social habermasiana se deixa compreender pela generalização paulatina da problemática explorada em *Mudança estrutural da esfera pública* (1962). “Habermas procura tomar o processo de desenvolvimento temporal e espacialmente localizado que estudou na institucionalização contraditória da esfera pública burguesa como modelo para a lógica que controla a dinâmica da evolução social como um todo” (HONNETH, 1991, p. 247). No entanto, isso não o exime da tarefa de dar conta de uma ambiguidade que abre caminho para duas linhas de interpretação diferentes acerca do conflito analisado. Na interpretação de Honneth, Habermas não chega a examinar as diferenças entre essas duas linhas interpretativas; quando muito, ele transforma uma ou outra abordagem em uma proposta explicativa da lógica da evolução social. Compreendida nesses termos, a teoria habermasiana abarcaria duas compreensões distintas acerca da história da espécie humana, desenvolvidas com base nos mesmos pressupostos teórico-comunicativos.

Na realidade, Honneth identifica na separação entre trabalho e interação social o reflexo de uma concepção dualista da ação social. Para ele, Habermas hipostasiou a distinção entre ação racional dirigida a fins e ação comunicativa. Dito de outra forma, Habermas tomou a distinção analítica entre ação instrumental e ação comunicativa como uma separação entre as esferas reais de interação social e interação sistêmica. Para Honneth, essa projeção de uma distinção analítica sobre a realidade social implica uma série de outras limitações na teoria social habermasiana, na medida em que leva não apenas a uma coisificação da diferenciação entre as esferas sociais, mas também a uma coisificação da oposição entre elas. Para Deranty (2009), esta última forma de coisificação seria a mais problemática, uma vez que compromete as chances de um controle comunicativo da racionalidade estratégica-instrumental. Trata-se, em síntese, de uma consequência da adesão de Habermas à tese tecnocrática, concebida como a tecnologização de tipos modernos de racionalidade política e social, decorrente do desenvolvimento autônomo do progresso tecnológico.

Essa rejeição de Honneth à formulação inaugural da teoria social habermasiana está relacionada com uma proximidade do diagnóstico de sociólogos conservadores. Habermas teria se restringido a explicitar premissas ideológicas que fundamentavam

a interpretação desses teóricos da sociedade moderna. O frankfurtiano considera que a abordagem conservadora da hegemonia tecnocrática não dá a necessária atenção à questão da dominação social, a despeito de ser esta uma das mais elementares preocupações do programa teórico habermasiano. Na verdade, Habermas introduziu um novo formato de funcionalismo, ao propor uma compreensão de sociedade dividida em dois domínios distintos de ação, organizados ou pela racionalidade instrumental ou pela racionalidade comunicativa.

Dessa perspectiva, o desenvolvimento da teoria social habermasiana pode bem ser compreendido como uma evolução teórica permeada de correções e ampliações. Isso fica claro no último capítulo de *Crítica do poder* (1985), quando são examinadas as diferenças entre a teoria social dos escritos da juventude e o modelo apresentado na *Teoria do agir comunicativo* (1981). Na leitura de Honneth, com a substituição do modelo filosófico-hermenêutico pelo modelo baseado em uma linguística pragmática, o conceito de ação comunicativa foi submetido a uma significativa complexificação. Mais que uma mera alteração em termos de estrutura interna, essa modificação teve implicações na função social da ação comunicativa, pois Habermas passa a atribuir uma estrutura teleológica para toda práxis individual. Para Honneth, porém, Habermas apenas conferiu novos contornos ao funcionalismo característico da tese tecnocrática, ao incorporar a teoria dos sistemas à teoria de ação. Ele enfatiza, nessa linha, que:

O dualismo metodológico de “integração de sistemas” e “integração social”, que, no início, deveria apenas descrever duas perspectivas complementares na análise de um mesmo processo de evolução, é transformado ao longo do caminho para a racionalização da ação social no dualismo factual de “sistema” e “mundo da vida” (1991, 294).

Isso implica dizer que, com essa distinção estrutural entre sistema e mundo da vida, Habermas reintroduziu o dualismo condenado anteriormente; a contraposição entre mundo da vida e sistema deixou de ser analítica para configurar uma oposição factual. Trata-se, nesse sentido, de uma forma diferente de coisificar uma distinção de caráter analítico em domínios distintos da vida social.

Honneth reconhece nesse dualismo a origem de uma variedade de problemas, uma vez que ele contradiz o *insight* fundamental da própria teoria social habermasiana, segundo o qual o entendimento constitui o paradigma do social. Como Deranty lembra,

“a retenção de uma vertente funcionalista torna-se um grande obstáculo ao imperativo metodológico de um monismo categórico que permitiria uma ligação substancial da análise e da crítica da sociedade” (2009, p. 96). De acordo com a leitura de Honneth, esse dualismo expõe duas “ficções teóricas”, que operam de maneira complementar: uma esfera livre de normas na reprodução social e um domínio da integração social esvaziado de poder. “Enquanto os domínios de ação racional dirigida a fins parecem separar-se de todos os processos de integração do mundo da vida, o mundo da vida social é apresentado como livre de todas as formas possíveis de exercício de poder” (HONNETH, 1991, p. 300). Não por acaso, Honneth rejeita a ideia de que subsistemas de ação não-normativos seriam capazes de estruturar a reprodução material com base em mecanismos de comunicação “deslinguistificados”, posto que “nem a gestão nem a administração podem ser independentes do acordo normativo de seus membros na medida em que supõe a sociologia da organização teórico-sistêmica” (1991, p. 299). Ele argumenta, nessa base, que a tese de uma esfera de ação sem conteúdo normativo desconsidera a importância do conflito de classes para a organização da sociedade. Igualmente problemática é a ideia de um domínio comunicativo esvaziado de poder, dado que esse tipo de visão tende a não levar em conta os efeitos da dominação para a integração comunicativa da sociedade. Para Honneth, essa interpretação não apenas aproxima Habermas de uma crítica social pessimista, como também leva à ruptura do nexo metodológico entre teoria e práxis. Daí a preocupação de Honneth com a adesão de Habermas a argumentos de caráter funcionalista.

## 2.2 INJUSTIÇA COMO EXPERIÊNCIA MORAL DE DESRESPEITO

No entendimento de Honneth, o tratamento adequado dessa questão demanda uma análise da sociedade capaz de desvelar os vínculos entre os conflitos morais e a estrutura de classes sociais ocultada pelo capitalismo tardio. Precisamente por isso, ele se opõe à tese habermasiana da autonomização sistêmica, justificada a partir do domínio funcional das esferas técnicas sobre o mundo da vida, da adesão passiva da massa da população explorada à ordem dominante e da compensação material aos menos privilegiados. Honneth argumenta que o conflito entre classes antagônicas não desapareceu na sociedade moderna. Para além disso, mantém que a luta de classes

constitui pré-requisito fundamental para uma teoria da sociedade, porquanto envolve tanto uma dimensão empírica quanto conceitual. Em linha com o pensamento marxista, Honneth sustenta que o conflito de classes representa o principal vetor da reprodução e da emancipação social.

Nessa perspectiva, Honneth oferece uma explicação alternativa para o latente conflito de classes na sociedade moderna. Desenvolve um modelo de “ação cultural” na pretensão de demonstrar que os conflitos sociais, decorrentes da dominação social, tornaram-se invisíveis; daí a importância de explicitar a “moralidade oculta” subjacente à experiência da injustiça. Honneth considera que tanto as diretrizes empíricas quanto as diretrizes teóricas de uma teoria crítica da sociedade precisam estar ancoradas na experiência do desrespeito social. Na realidade, desde os anos 1980, ele sustenta que “uma análise da sociedade que descreva com precisão a realidade das relações de classe capitalistas deve construir seus conceitos fundamentais de tal forma que possa compreender o potencial normativo do grupo socialmente suprimido” (1995, p. 219). Para Honneth, o silêncio e a invisibilidade do sofrimento social não deixam dúvidas do caráter latente dos conflitos sociais. Daí porque uma crítica social que se orienta pelas exigências metodológicas do hegelianismo de esquerda deve ser capaz de explicitar o grau de transcendência intramundana por meio de um diagnóstico de época.

Honneth insiste, assim, que uma teoria social deve ser capaz não só de explicitar o seu contexto pré-teórico de surgimento, mas também sua aplicação na práxis futura. Importa lembrar que essa determinação sociológica de um interesse emancipatório presente na realidade social constitui um traço característico do campo teórico-crítico. Horkheimer, nesse espírito, apontou limitações moralmente injustificadas colocadas pelo sistema capitalista à capacidade humana de trabalho.<sup>4</sup> No propósito de atualizar o projeto de Horkheimer, Habermas focou os bloqueios ao potencial emancipatório do entendimento recíproco; procurou restabelecer o acesso a uma esfera emancipatória, mostrando que o progresso social não se deixa explicar apenas pelo trabalho social, mas mediante a interação social. Na *Teoria do agir comunicativo*, Habermas mostrou, em última instância, que a racionalização do mundo da vida constitui o processo social mediante o qual as estruturas linguísticas do entendimento se desenvolvem.

---

<sup>4</sup> Para Honneth (1995), o funcionalismo marxista reduziu a práxis social ao trabalho, não dando margem para uma abordagem prático-moral. Ele viu nisso uma “fraqueza teórica”, que devia ser sanada.

Honneth considera problemática a interpretação desenvolvida por Habermas, na medida em que esse processo transcorre à revelia dos interesses e da consciência dos indivíduos implicados. O núcleo da crítica honnethiana recai, assim, à centralidade que Habermas confere à linguagem. No que respeita à teoria da racionalização social, o problema reside no fato de ela estar ancorada em uma tendência imanente na lógica da mediação linguística, ao invés de estar apoiada na experiência social dos indivíduos. Honneth contesta essa compreensão, afirmando que:

O processo emancipatório no qual Habermas apoia socialmente a perspectiva normativa de sua Teoria Crítica não se apresenta de maneira alguma como processo emancipatório nas experiências morais dos sujeitos envolvidos. [...] A racionalização comunicativa do mundo da vida pode se dar historicamente, mas não aparece como um estado moral de coisas na experiência dos sujeitos humanos (2007, p. 70).

Tal como na racionalização sistêmica, isso teria produzido uma “fissura” sistemática na teoria da racionalização social, uma vez que a relação reflexiva entre teoria e prática não aponta que tipo experiência moral ofereceria base empírica à dimensão normativa. De acordo com a leitura que Honneth faz, isso ocorre porque a análise habermasiana “das estruturas básicas da intersubjetividade é exclusivamente direcionada para uma análise das regras do discurso, de modo que a dimensão físico-corpórea da ação social deixa de ter visibilidade” (1991, p. 281). Isso significa que, no desenvolvimento da sua concepção de sociedade em dois níveis, Habermas passou ao largo da importância dos conflitos morais para o desenvolvimento social. Para Honneth, em última análise, Habermas distanciou-se da proposta metodológica de Horkheimer, na medida em que deixou de tratar da experiência da injustiça.

No entender de Honneth, a teoria social habermasiana não explora as formas de sofrimento inerentes à integração social no capitalismo tardio. Esse limite empírico, segundo ele, está relacionado à premissa segundo a qual o sistema capitalista alçou um nível tal de autonomização, que passou a regular a dinâmica dos conflitos sociais segundo os próprios imperativos. Deranty observa que “o sistema econômico faz essa desativação do conflito, compensando grupos desfavorecidos a partir da redistribuição de dinheiro e tempo” (2009, p. 102). Bastaria, dessa forma, a simples redistribuição de bens materiais para aplacar as experiências de injustiça. Essa abordagem claramente

utilitária do sofrimento social constitui um dos aspectos centrais da crítica honnethiana. Para Honneth, o fato de não haver lutas de classe explícitas não significa que tenham desaparecido, ou que não existam; por isso, “uma análise crítica da sociedade, hoje, deve assumir a tarefa de apontar os conflitos morais ligados à estrutura de classe social que estão ocultos detrás da fachada de integração do capitalismo tardio” (2007, p. 90). O argumento de uma “moralidade oculta” na experiência da injustiça busca mostrar, nesse sentido, que a ausência de conflitos não representa a inexistência de sofrimento. Mais do que deixar claro que a integração social no capitalismo tardio representa um mero constructo ideológico, Honneth pretende demonstrar que a esfera econômica não se constitui um sistema livre de normas.

Interessado em sanar o *déficit* do modelo habermasiano, Honneth desenvolve uma leitura do paradigma comunicativo, com base nas relações de reconhecimento constitutivas da personalidade individual. Para o frankfurtiano, as bases normativas da interação social não se limitam às condições linguísticas do consenso livre de coerção. Na visão de Honneth, existe “uma conexão estreita entre as formas de violação dos pressupostos normativos da interação social e as experiências morais que os sujeitos têm em sua comunicação cotidiana” (2007, p. 72). Com isso, ele pretende mostrar que violações de expectativas de respeito constituem um tipo de experiência moral que se traduz em um sentimento de desrespeito social; significa que o pressuposto normativo de toda ação comunicativa encontra sua base empírica nas lutas por reconhecimento. Para tanto, importa apontar a estrutura das relações de reconhecimento intersubjetivo, a partir da atualização do conceito de reconhecimento (*Anerkennung*), introduzido por G.W.F. Hegel, no período de Jena. Renunciando os pressupostos metafísicos, Honneth recorre também à psicologia social de Georg H. Mead. Trata-se, mais especificamente, de uma abordagem pós-metafísica dos escritos do jovem Hegel, que objetiva estender o paradigma da comunicação para além da sua estrutura teórico-linguística.

Nessa linha, *Luta por reconhecimento* (2003) busca explicar o desenvolvimento da identidade prática do indivíduo. Honneth pretende desvelar, mais especificamente, os padrões de reconhecimento intersubjetivo, considerados requisitos comunicativos de uma formação bem-sucedida da personalidade individual. Nesse intuito, ele formula uma *gramática moral dos conflitos sociais*, valendo-se de uma antropologia moral que serve de base para uma sociologia moral. Uma *antropologia moral* procura explicar

como se dá a formação da identidade do sujeito na sua relação com o mundo social. Precisa demonstrar, assim, que a constituição, bem como a estabilidade da identidade dependem das estruturas intersubjetivas de reconhecimento.

Na esteira de Hegel e Mead, Honneth identifica três formas de reconhecimento, que referem padrões específicos de autoconhecimento individual. Honneth encontra nas relações afetivas centradas no *amor* uma primeira instância de reconhecimento. Honneth observa, nessa linha, que “na experiência recíproca da dedicação amorosa, dois sujeitos se sabem unidos no fato de serem dependentes, em seu estado carencial, do respectivo outro” (2003, p. 160). Importa perceber que o reconhecimento recíproco nas relações amorosas se dá a partir da satisfação de necessidades básicas do sujeito. O atendimento desse tipo de carência desenvolve a *autoconfiança* (*Selbstvertrauen*) imprescindível à autorrealização individual, uma vez que o indivíduo se percebe como importante para o outro.<sup>5</sup> Nas relações jurídicas, Honneth identifica a segunda esfera de reconhecimento intersubjetivo. O *direito*, segundo o filósofo, propicia experiências positivas de reconhecimento mútuo, ao proteger características universais da pessoa. Na medida em que afirma o respeito racional à autonomia moral, o direito desenvolve um sentimento de *autorrespeito* (*Selbstachtung*); o sujeito passa a se perceber como membro pleno da sociedade. Na comunidade de valores, por fim, Honneth encontra o terceiro padrão de reconhecimento: a *solidariedade*. Em *Luta por reconhecimento*, esse conceito descreve “uma espécie de relação interativa em que os sujeitos tomam interesse reciprocamente por seus modos distintos de vida, já que eles se estimam entre si de maneira simétrica” (2003, p. 209). Para o frankfurtiano, relações solidárias tendem a desenvolver a *autoestima* (*Selbetschätzung*) da pessoa, pois “uma pessoa somente pode se sentir ‘valiosa’ quando se sabe reconhecida em realizações que ela justamente não partilha de maneira indistinta com todos os demais” (2003, p. 204). Isso significa, em última análise, que a estima social representa uma forma positiva de experiência de si, pois tende a refletir a relevância atribuída por uma dada comunidade à contribuição de um indivíduo para a estrutura social.

---

<sup>5</sup> Honneth demonstra a partir da análise da relação mãe-bebê levada a termo pelo Donald W. Winnicott, que a autoconfiança construída nas relações afetivas é a base das demais formas de autorrelação. Para Winnicott, o desenvolvimento emocional do sujeito implica um árduo processo de individuação, a partir do qual formam-se as estruturas intersubjetivas de reconhecimento. Com isso, Honneth confirma empiricamente a intuição hegeliana do amor como “si mesmo no outro”.

Essa diferenciação sistemática de três formas de reconhecimento constitui a base a partir da qual Honneth busca explicar a dinâmica das transformações históricas. O frankfurtiano volta a sua atenção para as experiências que afetam negativamente a autorrelação (*Selbstbeziehung*) prática do sujeito, com o propósito de vincular àqueles padrões de reconhecimento mútuo formas correlatas de desrespeito (*Mißachtung*). Honneth, nessa perspectiva, avalia que:

Se a experiência de desrespeito sinaliza a denegação ou a privação de reconhecimento, então, no domínio dos fenômenos negativos, devem poder ser reencontradas as mesmas distinções que já foram descobertas no domínio dos fenômenos positivos (2003, p. 214).

O teórico social pretende mostrar, com isso, que o desrespeito social, mais do que um nítido dano à subjetividade, representa uma ruptura nas expectativas normativas de uma relação social saudável. Para Honneth, em última análise, a experiência moral do desrespeito não é outra coisa senão uma recusa do devido reconhecimento.

Nas relações afetivas, o desrespeito na forma de violações (*Vergewaltigung*) e de maus-tratos (*Mißhandlung*) comprometem a integridade física e psíquica da pessoa, abalando a sua autoconfiança. Os maus-tratos corporais representam, nesse sentido, a forma mais torpe de rebaixamento; por meio deles “são tiradas violentamente de um ser humano todas as possibilidades da livre disposição sobre seu corpo”, como lembra Honneth (2003, p. 215). No âmbito das relações institucionais, a negação ou a exclusão de direitos minam o autorrespeito da pessoa. Privações de reconhecimento desse tipo, a depender do grau de universalização e do alcance material dos direitos garantidos, podem levar à “morte social” do sujeito, pois destroem a sua autocompreensão como um indivíduo livre e igual perante a sua comunidade. Por fim, a degradação valorativa de formas de vida constitui uma espécie peculiar de desrespeito social que tem a ver com às relações solidárias. Experiências de injustiça como essas levam à degeneração da autoestima de pessoas ou grupos, pois tolhem “o assentimento social a uma forma de autorrealização que ela encontrou arduamente com o encorajamento baseado em solidariedades de grupos”, esclarece Honneth (2003, p. 218). Tomadas em conjunto, essas formas de desrespeito figuram como o reverso do reconhecimento mútuo.

Uma *sociologia moral*, de outra parte, pretende examinar as condições sociais necessárias à autorrealização individual. O frankfurtiano assume o pressuposto de que existe um “elo psíquico” que vincula o sofrimento ao agir. Com base nessa intuição, identifica na violação de expectativas de reconhecimento um tipo de experiência moral que se deixa explicar por um profundo sentimento de desrespeito. Honneth mostra-se suficientemente convencido de que “as experiências morais não se originam em uma restrição das capacidades linguísticas, mas em uma violação das reivindicações de identidade assimiladas na socialização” (2007, p. 70). Experiências de desrespeito, nesse sentido, vêm acompanhadas de sentimentos afetivos (vergonha, desprezo, etc.) que permitem ao sujeito perceber que determinada forma de reconhecimento social lhe é denegada injustificadamente. Nessa base, Honneth acredita poder fundamentar a tese segundo a qual uma demanda moral por reconhecimento constitui a força motriz das transformações sociais; é o impulso de uma luta por reconhecimento que explica os desenvolvimentos sociais, dado que “a experiência do desrespeito é fonte emotiva e cognitiva da resistência social e de levantes coletivos” (HONNETH, 2003, p. 227). Existe, em última análise, um vínculo indissociável entre tipos específicos de violação, expectativas normativas da interação social e experiências morais.

Desse entrelaçamento entre reconhecimento, desrespeito social e luta moral, Honneth desenvolve uma “concepção formal de eticidade”. Essa noção de “eticidade”, como o próprio autor esclarece, compreende o “todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à autorrealização individual na qualidade de pressupostos normativos” (2003, p. 271). Ela oferece, assim, elementos normativos extraídos de representações históricas de *vida boa*, sem assumir uma em particular. Honneth articula nessa concepção formal de vida boa aspectos normativos frutíferos das perspectivas kantianas e aristotélicas, esquivando-se dos problemas de ambas. De acordo com a interpretação de Zurn, a concepção de Honneth “é mais ampla que a deontologia de Kant ou o procedimentalismo político contemporâneo, posto que vai além dos deveres morais, dirigidos categoricamente a todos em uma base universal, ou direitos universalmente justificados” (2015, p. 75). Com uma concepção desse tipo, ele acredita ser possível não apenas apontar o grau de progresso social em termos de igualdade nas condições de autorrealização individual, mas também diagnosticar patologias sociais que bloqueiam os potenciais emancipatórios.

Honneth desvela, dessa forma, os vínculos estruturais entre as esferas sociais de ação e as respectivas formas de reconhecimento. Descreve, mais especificamente, os padrões de relação social que se constituem precondições da autorrealização, deduzindo daí reivindicações normativas que explicam o processo de evolução social. O objetivo de Honneth, com isso, é mostrar que a autorrealização depende de relações sadias de reconhecimento intersubjetivo; relações sociais degeneradas, por oposição, denunciam patologias sociais. Na medida em que minam a autorrealização individual, patologias sociais tendem a gerar nos afetados um profundo sentimento de injustiça. Esta é, a propósito, a base em que se assenta a tese de que a luta por reconhecimento desencadeada pela experiência do desrespeito social se apresenta como fundamento normativo da teoria honnethiana.

Essa centralidade atribuída ao conceito do reconhecimento é um dos aspectos centrais da crítica de Nancy Fraser à teoria honnethiana. Fraser (2003) rejeita a ideia de um vínculo entre bloqueios à emancipação e patologias sociais; entre experiência de desrespeito e conflitos sociais. Ela considera que entraves dessa natureza podem ter múltiplas causas, de maneira que nem todas as experiências de injustiça implicam sentimentos de desrespeito. Para Fraser, a teoria honnethiana do reconhecimento não deu um tratamento satisfatório às relações de poder, na sua tentativa de demonstrar que o reconhecimento intersubjetivo constitui a condição da autorrealização individual. Os princípios do reconhecimento de Honneth não mantêm um vínculo necessário com relações sociais degeneradas. Contra-pondo-se ao monismo axiológico honnethiano, que teria silenciado frente às flagrantes injustiças distributivas, a teórica estadunidense postula a complementaridade entre reconhecimento e redistribuição como condição da autorrealização individual. No entender de Fraser, portanto, não há um nexos interno entre luta por reconhecimento e emancipação; entre reconhecimento intersubjetivo e desrespeito social; entre injustiça e autorrealização individual.

O debate com Nancy Fraser representou um momento deveras importante para o desenvolvimento do modelo honnethiano. Muito embora tenha refutado as objeções da sua interlocutora, Honneth acabou fazendo mudanças relevantes no seu programa. O vínculo prático entre justiça e autorrealização individual passou a configurar o núcleo dos estudos do frankfurtiano, o que demandou uma revisão nas bases de justificação da sua teoria do reconhecimento. Estudos publicados posteriormente à controvérsia

com a teórica estadunidense revelam seu interesse em atualizar o potencial crítico de conceitos legados pelo hegelianismo de esquerda. Isso explica, pelos menos em parte, o abandono da psicologia social de Mead. Honneth reconheceu que o naturalismo de Mead era “muito forte” para que se pudesse compreender o reconhecimento a partir um processo de formação da personalidade historicamente informado (1992, p. 313). Com a perda de fecundidade dos mediadores teóricos fornecidos pela teoria de Mead, Honneth se volta para a teoria dos objetos relacionais, na qual encontra elementos que permitem-lhe delinear uma normatividade específica do reconhecimento, sem rejeitar a intuição fundamental de que a internalização de perspectivas externas possibilita que o sujeito desenvolva uma postura reflexiva não apenas em relação à realidade social, mas também frente aos próprios estados mentais (DERANTY, 2009). Honneth introduz, com base nessa abordagem, uma forma de reconhecimento precedente, que entender ser fundamental para a constituição da subjetividade desde a origem por ser condição para as formas normativas de reconhecimento intersubjetivo.

Em *Reificação* (2008), Honneth apresenta uma síntese parcial das modificações implementadas na sua teoria do reconhecimento. O estudo pretende uma atualização do conceito de reificação (*Verdinglichung*), de Georg Lukács.<sup>6</sup> Na leitura de Honneth, o filósofo húngaro “vê na reificação não um atentado contra princípios morais, mas a anomalia de uma *praxis* humana ou de um tipo de atitude que constitui a racionalidade de nossa forma de vida” (2018, p. 29). Lukács está convicto de que essa distorção de uma prática de vida (*Lebenspraxis*) originária é resultado do modelo de interação que o intercâmbio de mercadorias sedimentou na sociedade. Para o húngaro, o predomínio do imperativo da maximização da utilidade econômica produz formas de reificação que afetam de maneira decisiva os diferentes âmbitos da vida social: os parceiros de troca passam a ser vistos como objetos cambiáveis, coisas rentáveis; capacidades pessoais, consideradas meros recursos. É dessa forma que é introduzida uma postura reificante em relação às diferentes circunstâncias da vida social. Por conta disso, Lukács define a reificação em termos de uma atitude observadora e habitual, que deturpa uma forma adequada de práxis humana, na medida em que se caracteriza pela neutralidade e indiferença frente aos afetos do mundo subjetivo, intersubjetivo e objetivo.

---

<sup>6</sup> A versão original desse conjunto de ensaios foi base das *Tanner Lectures*, ministradas por Honneth na Universidade de Berkeley, em 2005.

No entender de Honneth, a noção lukacsiana da reificação revela-se equívoca, na medida em que compreende o intercâmbio de mercadorias como única causa das mudanças de comportamento. Na perspectiva de reatualizar o conceito de reificação, o frankfurtiano recorre a Martin Heidegger e John Dewey, cujas abordagens revelam uma “espantosa afinidade” com as formulações de Lukács. De acordo com Honneth, as posturas de *engajamento*, *cuidado* ou *afecção* revelam a “importância existencial” (*existentielle Bedeutsamkeit*) que os indivíduos tendem a atribuir a determinado objeto. Essa importância existencial é resultado de um modo elementar de reconhecimento, que mostra que não conseguimos deixar de reagir àquilo que nos afeta. Para Honneth, as abordagens de Lukács, Heidegger e Dewey apontam para o risco de fracassarmos na busca de conhecer a realidade circundante, se desconsiderarmos a primazia do reconhecimento. Com base nesse quadro teórico que Honneth procura justificar a tese de que as relações humanas exprimem um primado tanto temporal quanto categorial do reconhecimento (*Anerkennen*) frente ao conhecimento (*Erkennen*).<sup>7</sup> Para Honneth, assim, o reconhecimento prévio constitui “uma espécie de condição transcendental” para o reconhecimento do outro, em termos essencialmente normativos.

Essa ideia de uma forma primordial de reconhecimento fundado na imbricação de um interesse existencial e da assunção de perspectiva do outro corrobora os limites do modelo cognitivista. Trata-se, de fato, de um passo essencial na direção do objetivo de recuperar o potencial crítico do conceito de reificação; muito embora insuficiente. Vale lembrar que o frankfurtiano está preocupado em não repetir o “erro de Lukács”: compreender a reificação como objetivação, rejeitando implicitamente os resultados

---

<sup>7</sup> Honneth entende que a especificidade da conduta humana se manifesta na atitude comunicativa de adotar a perspectiva de outro. Ele sustenta, mais além, que essa capacidade racional de assunção de perspectiva do outro envolve ainda uma “interação prévia”, que revela um “engajamento existencial” de natureza afetiva. Com base na psicologia do desenvolvimento, procura mostrar que o sentimento de vínculo que a criança desenvolve em relação ao adulto de referência vem a ser o fator que a motiva a entender as mudanças de atitude desse outro. Honneth afirma, assim, que o primado temporal do reconhecimento sobre o conhecimento representa um “processo de formação individual”, pois tem por base uma identificação emocional que dá causa ao processo de assunção de perspectiva. Honneth, além disso, pensa ser possível mostrar que o reconhecimento precede o conhecimento também do ponto de vista conceitual, isso porque “nossas relações cognitivas com o mundo também estão ligadas, em sentido conceitual, às atitudes de reconhecimento” (2018, p. 70). Por conta disso, recorre a Stanley Cavell, que compreende o reconhecimento (*acknowledgement*) como uma postura que interpreta o comportamento do outro no sentido de demandas produzidas por dada reação. Cavell adota um “modelo de afecção recíproca” para expor a relação entre o entendimento linguístico e o fundamento não-epistemológico do reconhecimento. Com isso, ele sugere que a incompetência que um sujeito manifesta em interagir socialmente é uma incapacidade de reconhecer o outro.

positivos que a neutralidade característica do paradigma cognitivista tornou possível. Para Honneth, os modelos teóricos até então examinados pouco ou nada colaboram para a clarificação do conceito de reificação, embora tenham sido importantes para explicar o caráter não-epistêmico do reconhecimento. Por isso, ele recorre a Adorno para demonstrar que “cruzamos os limites que levam à patologia, ao ceticismo ou ao pensamento da identidade se a própria origem de nossos esforços reflexivos, a qual se apresenta no ato do reconhecimento prévio, cair em esquecimento” (2018, p. 87). Essa “amnésia” indica, a rigor, a perda da capacidade que o indivíduo tem de assimilar o comportamento de outras pessoas, perda essa gerada pela inexistência de um “sentimento de vínculo” que permitiria que também fôssemos afetados; daí a definição da reificação como “esquecimento do reconhecimento”. Trata-se, em última instância, de uma postura de desatenção frente ao fato de que o ato de conhecer é dependente de um reconhecimento precedente.

Para Honneth, processos de reificação podem ser mais bem compreendidos com base em dois padrões. O esquecimento do reconhecimento, no sentido de uma “diminuição da atenção”, pode ser explicado a partir da “autonomização do objetivo” de uma prática institucionalizada.<sup>8</sup> Honneth considera que a participação reiterada em uma praxis social degradada pode levar à desconsideração de caracteres humanas. Em uma praxis assim, “o fim de uma ação pode se autonomizar de tal modo em relação a seus motivos constitutivos que, no final, a atenção com o parceiro de cooperação se esvanece completamente”, (HONNETH, 2018, p. 207). Essa “diminuição da atenção” também pode ser analisada a partir da recusa do reconhecimento prévio, influenciada pela assimilação de um determinado sistema de convicções. O teórico social alemão tem em vista determinações internas que interferem na praxis humana, à medida que favorecem compreensões seletivas sobre fatos sociais. Honneth acredita, em síntese, que práticas e mecanismos sociais não só podem possibilitar, como também podem perpetuar a reificação, tida como um esquecimento do reconhecimento.

---

<sup>8</sup> Quanto se refere à “autonomização do objetivo” de determinada práxis, Honneth tem em perspectiva casos em que eventuais vestígios de afecção existencial são completamente apagados, de modo que a consequência não seja outra senão a reificação subjetiva, objetiva ou mesmo intersubjetiva. Importa não perder de vista que é a “rotina naturalizada” da autonomização do objetivo de uma prática que tende a gerar uma postura reificante, e não a simples abstração das características humanas; mesmo porque existem práticas que prescindem de observar as qualidades humanas, mas que não levam necessariamente à reificação.

Importa lembrar que o afastamento da teoria social meadiana acabou minando as bases normativas da concepção formal de eticidade delineada pelo frankfurtiano. Honneth precisou buscar na dimensão valorativa reconhecimento os elementos para justificar o caráter histórico e mutável das propriedades de valor (*Werteigenschaften*) individuais passivas de serem afirmadas ou negadas. Isso implicou reconhecer o risco de um empregado ideológico do conceito de reconhecimento, ou seja, como recurso retórico para incentivar a conformação de pessoas ou grupos a formas consolidadas de dominação social. Reconhecer o outro ideologicamente significaria, nesse sentido, “incentivá-lo, via convites (*Aufforderungen*) repetidos e rituais, a adotar exatamente aquelas formas de autocompreensão que estão em conformidade com o sistema estabelecido de expectativas comportamentais”, esclarece Honneth (2012d, p. 76). Como ideologia conformista, o reconhecimento leva a uma subordinação voluntária que prescindem de estratégias repressivas. De modo a preservar seu potencial crítico, ele procura deixar claro o caráter normativo do conceito de reconhecimento; define-o como uma postura moral socialmente ancorada, que afirma as qualidades de outrem. Recorrendo à noção kantiana de respeito (*Achtung*), Honneth procura demonstrar que o caráter moral do reconhecimento mútuo implica ações concretas caracterizadas pela “restrição do egocentrismo”; de modo explícito e intencional, o ato de reconhecimento precisa afirmar a importância de um outro individual ou coletivo. Trata-se, em síntese, de uma forma de realizar do que Hegel designou como “ser-consigo-mesmo-no-outro” (*Im-Anderen-bei-sich-selbst-sein*). Por sinal, é a partir da necessidade de determinar as bases sociais do reconhecimento que o teórico frankfurtiano passa a se ocupar de uma reatualização da *Filosofia do Direito* de Hegel.

### 2.3 O RECURSO À DOCTRINA DA ETICIDADE

O projeto de uma teoria hegeliana da justiça constitui um ponto de inflexão no modelo crítico honnethiano, na medida em que almeja justificar um nexos interno entre justiça e autorrealização individual. No propósito de resgatar o potencial normativo da *Filosofia do Direito*, Honneth procura demonstrar, de maneira indireta, a irrelevância de determinados preconceitos que acabaram tornando essa obra desinteressante. Uma reconstrução indireta precisa mostrar, assim, “que também se podem reconstruir

hoje de forma produtiva o propósito e a estrutura básica do texto se tanto o conceito substancialista de Estado como as instruções operativas da 'Lógica' não exercerem um papel fundamental" (HONNETH, 2007, p. 50). De acordo com a leitura de Honneth, a *Filosofia do direito* de Hegel, enquanto teoria normativa, "tem de ser concebida em relação àquelas esferas de reconhecimento recíproco cuja manutenção é constitutiva para a identidade moral das sociedades modernas" (2007, p. 51). Não é por acaso que as noções de "espírito objetivo" e de "eticidade" aparecem como elementos centrais da sua proposta de reatualização do texto hegeliano. O conceito de "espírito objetivo" pretende explicar a realidade social moderna como uma estrutura racional de práticas e instituições, que, quando violadas, tendem a gerar danos. O conceito de "eticidade", de outra parte, caracteriza a ordem social na modernidade a partir de esferas de ação que institucionalizam normas e valores, distinguindo-se, assim, de uma normatividade centrada em princípios abstratos de justiça. Honneth desenvolve, em última instância, uma concepção intersubjetivista de liberdade individual, aprofundando o debate entre as perspectivas liberais e comunitaristas de justiça.

Na interpretação de Honneth, cabe salientar, a seção sobre o "espírito objetivo" do sistema hegeliano, que trata dos princípios normativos de uma ordem social justa, contém pontos de continuidade entre os textos de Jena e Berlin. Para o teórico social, princípios universais de justiça devem incorporar a intersubjetividade que caracteriza as interações sociais na modernidade. Princípios de justiça, ademais, dependem de condições sociais de justificação, posto que a liberdade do outro deve ser concebida como pressuposto da autorrealização individual. Princípios normativos de liberdade, depois, devem estar atrelados a práticas sociais, ao invés de meras coerções externas. Por fim, a eticidade precisa comportar um âmbito em que os indivíduos possam buscar a concretização de interesses particulares e idiossincráticos. É nessa base, portanto, que o teórico social pretende tornar plausível a tese de que as esferas sociais de ação da modernidade podem ser normativamente reconstruídas.

Em *Sofrimento de indeterminação* (2007), Honneth explora, nessa perspectiva, as bases metodológicas de uma ideia alternativa de justiça. Nessa obra, o teórico social apresenta uma mudança de foco, porquanto também passa a tratar da formulação de um diagnóstico das origens das patologias sociais. Honneth parte da suposição de que Hegel pretendia fundamentar um princípio normativo de justiça capaz de contemplar

as condições necessárias à autorrealização individual. Para tanto, procurou sustentar que a autorrealização nas estruturas comunicativas da eticidade exige um domínio no contexto do qual o sujeito individual possa reconhecer-se como uma pessoa de direito, bem como uma ordem moral que lhe dê condições de perceber-se como portador de uma consciência individual. Sob estas precondições, Hegel entendeu que:

a justiça nas sociedades modernas se mede pelo grau de sua capacidade de assegurar a todos os seus membros, em igual medida, as condições dessa experiência comunicativa e, portanto, de possibilitar a cada indivíduo a participação nas relações da interação não-desfigurada (2007, p. 78).

Na leitura de Honneth, essa ideia de justiça mostra que o filósofo tentou compreender as relações comunicativas na modernidade como “bens que podem ser produzidos e conservados somente por meio de práticas comuns” (2007, p. 79). Honneth contrapõe, com essa interpretação, a concepção da justiça que ele identifica na *Filosofia do Direito* às concepções de justiça de inspiração kantiana.

Honneth considera que o vínculo entre teoria da justiça e diagnóstico de época constitui o elemento distintivo da perspectiva hegeliana. No entender do frankfurtiano, ao conceber as esferas de ação social da modernidade como condições necessárias à autorrealização individual, Hegel também pode expor os obstáculos à emancipação. Ele viu nas relações prático-morais da época a peculiar “tendência social” de se tomar a liberdade jurídica ou a autonomia moral como a totalidade da liberdade individual. Diante dessa constatação, Hegel colocou para si a tarefa de especificar o lugar preciso das representações parciais da liberdade – as liberdades moral e jurídica – em relação ao conceito de eticidade. Para Honneth, é dessa forma que a *Filosofia do Direito* expõe a vinculação entre “procedimento de diagnóstico” e o conceito de “espírito objetivo”. Hegel demonstrou, dessa forma, que a autonomização de uma das representações parciais de liberdade viola a racionalidade da realidade social, gerando efeitos práticos que se deixa explicar por um profundo sofrimento (*Leiden*) social.

Honneth salienta que esse sofrimento vem a ser uma patologia decorrente de uma realização incompleta da liberdade individual. Nesse sentido, pode ser entendido como uma resposta da realidade social à unilateralização de uma das representações unilaterais de liberdade individual, que serve como um indicador empírico preciso de

violações dos limites (*Grenzen*) do domínio legítimo da validade do direito abstrato ou da autonomia moral (2007, p. 73). Importa enfatizar, nessa linha, que a proposta de reatualização indireta da *Filosofia do direito* busca demonstrar que uma moderna teoria da justiça deve ser capaz de determinar o “valor posicional exato” das formas incompletas da liberdade por meio de um diagnóstico dos efeitos negativos que tal unilateralização tende a produzir no mundo da vida social. Para o teórico social, o conceito de “espírito objetivo”, quando desvinculado de pressuposições metafísicas, permite perceber que “a realidade social é perpassada de fundamentos racionais que não podem ser violados sem consequências para nossa autorrealização” (2007, p. 84). Considera, nesse sentido, que Hegel ofereceu uma “teoria ética do direito e da moral” que visava esclarecer “o valor que os direitos subjetivos e a autonomia moral possuem em vistas ao objetivo de possibilitar a realização da liberdade individual” (2007, p. 85). Hegel buscava explicitar, em última instância, o valor ético das formas incompletas da liberdade individual, bem como seus respectivos limites.

Esse esforço de Hegel em determinar a função e os limites das formas parciais da liberdade individual tem um propósito bastante importante. No entender do filósofo, como visto, a autonomização de qualquer uma das concepções parciais de liberdade tende a produzir um sofrimento social. Honneth lembra, a propósito disso, que quando:

os atores sociais orientam suas próprias ações unilateralmente somente segundo uma das duas ideias de liberdade, não estão apenas negando as condições de uma realização efetiva da sua autonomia, mas além disso, devem permanecer, de um modo ou de outro, em um estado torturante de esvaziamento, de indeterminação (2007, p. 102).

Nesse sentido, o conceito de sofrimento sintetiza os danos patológicos provocados ao mundo da vida social por um processo de formação orientado por formas parciais de liberdade individual. Na *Filosofia do direito*, a libertação do sofrimento se dá mediante a passagem para a eticidade, de modo que a noção de “libertação” (*Befreiung*) assume dupla significação: na medida em que exprime a ideia de emancipação, designa tanto a desvinculação das concepções unilaterais de liberdade, quanto um “voltar-se” para a plena liberdade que caracteriza a eticidade. Para Hegel, “a eticidade liberta-se de uma patologia social, na medida em que cria igualmente para todos os membros da

sociedade as condições de uma realização da liberdade” (HONNETH, 2007, p. 106). Ele atribui, dessa forma, uma função terapêutica à eticidade.

Hegel está mais do que convencido de que autorrealização do sujeito individual pode se dar unicamente no domínio da eticidade. Isso explica porque ele apresentou a passagem para a eticidade como “uma proposta de esclarecimento cuja efetivação deve resultar ao mesmo tempo numa ‘libertação’ dos comportamentos patológicos”, como destaca Honneth (2007, p. 102). O significado terapêutico da eticidade consiste, nesse sentido, na ideia de que o mundo da vida apresenta padrões de interação social necessários à realização da liberdade. Precisamente por isso, a tomada de consciência do conteúdo ético do mundo da vida social é condição para a busca da emancipação dos comportamentos equivocados que minam a autorrealização do sujeito individual. Significa dizer que a passagem para a eticidade representa a possibilidade de acesso às estruturas comunicativas que formam os pressupostos a partir dos quais os sujeitos podem realizar mutuamente sua autonomia; ela os torna “capazes de reconhecer no seu próprio mundo da vida as formas de interação nas quais a participação constitui uma condição necessária de sua liberdade individual”, explica Honneth (2007, p. 103). Nessa perspectiva, uma teoria moderna da justiça deve possibilitar a emancipação de um processo de formação equivocadamente orientado. Não por acaso, Hegel recorreu ao conceito de libertação para especificar algumas condições mínimas que a eticidade precisa ser capaz de realizar.

Uma primeira condição diz respeito ao estreito vínculo que o filósofo reconhece entre diagnóstico do sofrimento e teoria da justiça. No entender de Hegel, a libertação do sofrimento de indeterminação depende de que a eticidade ofereça possibilidades reais de autorrealização, “cujo uso pode ser experienciado por cada sujeito individual como realização prática da sua liberdade” (2007, p. 106). Para dizer de outra maneira, a eticidade deve oportunizar estruturas comunicativas que tornem os sujeitos capazes de reconhecer seus parceiros de interação como condição da sua própria liberdade. Essa condição já aponta para uma segunda. Ecoando os escritos do período de Jena, Hegel sustenta que a esfera da eticidade precisa preservar a natureza intersubjetiva do padrão de ação social que assinala a sua especificidade. O reconhecimento mútuo implica, nessa perspectiva, “comportar-se diante do outro de um modo que se exija moralmente a forma correspondente de reconhecimento” (HONNETH, 2007, p. 108).

Esse significado prático do reconhecimento coloca em relevo uma terceira condição. De acordo com Honneth, o fato de determinados padrões de ação social poderem ser definidos por atitudes de reconhecimento intersubjetivo autoriza Hegel a compreender a esfera da eticidade em termos de “uma ordenação gradual de diferentes formas de reconhecimento recíproco” (2007, p. 109). Na medida em que compreende diferentes tipos de ações intersubjetivas, a eticidade deve possibilitar formas de relação social no contexto das quais um sujeito só pode realizar a sua autonomia se evidenciar efetivo reconhecimento perante seu parceiro de interação. Para Hegel, a esfera da eticidade deve cumprir ainda uma última condição, que consiste em promover a renovação de disposições que incentivem a participação dos sujeitos em práticas correspondentes, mediante processos de formação. No conjunto, essas condições exprimem uma noção de eticidade caracterizada por práticas de interação social que pretendem assegurar a autorrealização do sujeito individual e o reconhecimento recíproco, além de viabilizar processos correspondentes de formação.

Para desenvolver sua teoria da sociedade, Hegel recorreu a um procedimento que não se confunde com o construtivismo moral kantiano. De acordo com Honneth, ao compreender a realidade social em termos de uma estrutura racional, cujas razões podem ser universalizadas, Hegel lançou mão de um recurso metodológico que pode ser mais bem descrito como uma “reconstrução normativa”. Como Honneth explica, por meio dessa estratégia metodológica:

as relações modernas da vida foram reconstruídas de um modo normativo com o fio condutor dos critérios até aqui desenvolvidos, de modo que nestes se revelam aqueles padrões de interação que podem valer como condições imprescindíveis de realização da liberdade individual de todo os membros da sociedade (2007, p. 116).

Para Hegel, é importante lembrar, a esfera da eticidade deve ser compreendida como um longo processo de formação, que possibilita a realização plena da individualidade de cada sujeito, mediante o aprendizado de “esquemas cognitivos e argumentos que são construídos, um após o outro, no horizonte da ‘sensação’, racionalidade com respeito a fins e razão” (HONNETH, 2007, p. 123). É desse ponto de vista, em resumo, que o filósofo leva a termo a sua análise da estrutura tripartite da eticidade moderna,

constituída a partir de uma hierarquia normativa entre os complexos institucionais da família, da sociedade civil e do Estado.

Honneth vê o modelo que o filósofo moderno emprega na sua reconstrução das esferas sociais de valor como uma estratégia bastante inovadora. Para o teórico social, o procedimento hegeliano permite compreender a emancipação das patologias sociais como uma mudança de perspectiva na direção de uma ideia de justiça orientada por uma teoria da intersubjetividade. Isso significa que a função terapêutica da eticidade tem implicações diretas para uma teoria da justiça, posto que Honneth considera que “a superação crítica das patologias sociais e a descoberta de convicções falsas iniciam a apropriação dos pressupostos comunicativos e com isso permitem que se percebam as condições necessárias da liberdade” (2007, p. 104). Com isso, o frankfurtiano deixa claro que foi o tipo de procedimento de justificação que impediu Rawls de estabelecer uma conexão entre a sua teoria da justiça e um diagnóstico das patológicas sociais que afetam o mundo da vida social. Daí porque Honneth assume a estratégia hegeliana como uma alternativa frutífera ao construtivismo kantiano.

O procedimento hegeliano de justificação vem a ser o elemento que caracteriza a teoria da justiça que Honneth apresenta em *O direito da liberdade*. Vale destacar que o método de *reconstrução normativa* absorve as ideias de *presentificação*, *atualização* e *reatualização*, que apareciam nas obras sistemáticas precedentes (NOBRE, 2013b). Por meio dessa estratégia, o teórico social busca explicitar os padrões normativos que dão sustentação a um diagnóstico do presente que lhe permita identificar os bloqueios, assim como os potenciais emancipatórios presentes de forma latente na ordem social. Honneth acolhe, dessa forma, o pressuposto elementar da tradição teórico-crítica de uma mediação entre teoria e história. Com isso, também mantém viva a convicção de que a Teoria Crítica, tal como foi desenvolvido de Horkheimer a Habermas, terá futuro só se não abdicar de “um conceito realista de ‘interesse emancipatório’” (2009, p. 51). É, pois, essa ideia de interesse emancipatório que subjaz a “reconstrução normativa” do desenvolvimento social que o teórico frankfurtiano leva a termo.

### 3 ESBOÇO DE UMA ETICIDADE DEMOCRÁTICA

Em *O direito da liberdade* (2011), Axel Honneth apresenta a sua teoria de justiça como análise da sociedade. Fundamentada em uma compreensão social de liberdade, a proposta do frankfurtiano pretende dar cabo do problema acerca da incongruência entre exigências normativas e realidade social. Trata-se, mais especificamente, de uma alternativa às teorias procedimentais de justiça, não só do ponto de vista do conteúdo, mas também em termos de método. O presente capítulo busca, nessa perspectiva, recuperar os fundamentos da crítica de Honneth às concepções kantianas de justiça, a partir das quais ele procura explicitar os vínculos entre teoria normativa da justiça e diagnóstico do tempo presente, bem como os limites da linguagem dos direitos (3.1). O capítulo retoma, depois, a proposta do frankfurtiano de uma reconstrução normativa do desenvolvimento social (3.2), a partir da qual busca estabelecer as linhas distintivas entre patologias sociais e desenvolvimentos anômalos, distúrbios esses que tendem a inviabilizar a realização da liberdade social (3.3).

#### 3.1 OS LIMITES DO CONSTRUTIVISMO KANTIANO

O debate contemporâneo na filosofia política orbitou em torno da justificação de uma perspectiva de justiça que fosse capaz de compatibilizar as particularidades do reconhecimento ético da autorrealização com a universalidade do reconhecimento jurídico-moral da autonomia individual. O desenvolvimento do modelo honnethiano foi, evidentemente, influenciado por ele. No último capítulo de *Luta por reconhecimento*, convém lembrar, Honneth propõe uma “concepção formal de eticidade”, com base no entrelaçamento entre reconhecimento, desrespeito social e luta por reconhecimento. Contudo, as objeções levantadas contra a teoria do reconhecimento levaram Honneth a abandonar a ideia de que Hegel teria sacrificado o seu intersubjetivismo originário em nome de um conceito monológico de espírito (*Geist*). Honneth reconhece, então, que o estudo verticalizado do Hegel tardio revelou que a realidade social sempre fora interpretada em termos de uma estrutura de relações de reconhecimento recíproco. Como se salientou anteriormente, a aproximação de Honneth à obra tardia de Hegel implicou modificações substanciais em seu projeto crítico, especialmente no que tange

a justificação do nexa entre justiça e autorrealização individual. Com esse movimento, Honneth coloca em perspectiva o desenvolvimento de uma teoria imanente da justiça, cujo propósito é determinar as condições institucionais de reconhecimento recíproco, o que explica seu interesse em “reconstruir as esferas sociais de valor da modernidade que se definem por uma combinação determinada de reconhecimento intersubjetivo e autorrealização individual” (2007, p. 136). É, portanto, com esse intuito que Honneth realiza a sua crítica às chamadas concepções kantianas de justiça.

Honneth empreende esse exame crítico a partir da consideração de elementos fundamentais das formas tradicionais do liberalismo. Na interpretação do frankfurtiano, as concepções liberais de justiça social não conseguem cumprir seus compromissos de assegurar a autonomia dos indivíduos e de protegê-los em suas vulnerabilidades. Para Honneth, no curso do desenvolvimento social moderno, o liberalismo assimilou uma concepção essencialmente individualista de autonomia, baseada na ideia de uma independência de um indivíduo em relação aos demais. Sedimentou-se, dessa forma, não somente a ideia de que “a autonomia aumenta com a riqueza, mas também a ideia de que o pertencimento não escolhido a uma comunidade representa uma ameaça à autonomia pessoal” (ANDERSON; HONNEHT, 2011, p. 83). Honneth mostra, com isso, que o foco na liberdade negativa revela uma leitura errônea das demandas da justiça, pois não atenta para as condições institucionais da autonomia individual.

Contra essa compreensão reduzida de autonomia, Honneth argumenta que nas nossas interações cotidianas estamos sujeitos a sofrer injustiças. Considerando isso, ele procura atrelar a vulnerabilidade social às estruturas de reconhecimento recíproco; trata-se de uma tentativa de especificar os prejuízos causados à autonomia individual por conta de relações degradadas de reconhecimento. No entendimento de Honneth, a proteção às vulnerabilidades exige uma estrutura de reconhecimento intersubjetivo, pois as competências constitutivas da autonomia demanda experiências positivas de autocompreensão (autoconfiança, autorrespeito e autoestima). Isso implica dizer que injustiças em termos de violações íntimas, exclusão de direitos e denigração solapam as capacidades que uma pessoa precisa desenvolver para poder conduzir a sua vida. Honneth está convencido de que autonomia plena requer formas de autorrelação que repousam em uma estrutura de reconhecimento social. É, portanto, em função desse

tipo de ameaça que o frankfurtiano procura formular uma concepção de justiça social ancorada em um conceito relacional de autonomia.

Essa perspectiva de autonomia baseada no reconhecimento expõe um segundo aspecto problemático da concepção liberal de justiça social. Na avaliação de Honneth, os esforços do liberalismo político em assegurar proteção à autonomia individual com base apenas na linguagem dos direitos são insuficientes. Para o teórico frankfurtiano, esse tipo de abordagem tende a conferir maior valor às condições do autorrespeito, em detrimento da autoconfiança e da autoestima. “O problema central é que ela erra o seu alvo, pois o que o indivíduo necessita é ser amado e estimado – e, precisamente, não porque tem uma pretensão jurídica a isso” (ANDERSON; HONNEHT, 2011, p. 99). Não bastasse isso, importa reconhecer que direitos têm uma estrutura intersubjetiva, de forma que conceber vulnerabilidades e necessidades relacionadas à autoconfiança e à autoestima em termos de direitos que pudessem ser individualmente portados está longe de qualquer plausibilidade. Isso não quer dizer, obviamente, que direitos sejam prescindíveis à proteção da autonomia individual; a questão é que a linguagem liberal dos direitos representa uma forma insuficiente de proteger a autonomia individual das suas vulnerabilidades e carências. Honneth está convicto de que uma proteção efetiva exige uma estrutura institucional voltada para esse fim.

É dessa perspectiva que Honneth (2012) chama a atenção para um crescente abismo entre práxis política e teoria filosófica da justiça. Esse distanciamento estaria relacionado a limitações categoriais das próprias concepções normativas da justiça. Não por acaso, Honneth leva a termo um exame sistemático da concepção de justiça proposta pelo filósofo americano John Rawls. Na sua versão mais bem desenvolvida, a teoria da justiça como equidade tem a pretensão de oferecer uma resposta plausível à falta de consenso quanto ao modo como organizar as principais instituições sociais. Rawls, a rigor, busca dar cabo das tensões entre autonomia individual e mundo social. Para uma maior clareza da crítica de Honneth, é conveniente repor os fundamentos da perspectiva rawlsiana de justiça social.

O projeto teórico de Rawls tem a pretensão de fornecer a base filosófica e moral de uma estrutura institucional compatível com os valores democráticos consolidados. Para tanto, o filósofo estadunidense articula um conjunto de ideias intuitivas básicas, que explicitam uma concepção político-normativa de pessoa na sua relação com as

principais instituições sociais. O problema da justiça, segundo Rawls, surge da própria vontade de cooperar; ou seja, quando cada indivíduo busca obter a menor parte dos encargos e a maior parte dos benefícios. A teoria da justiça como equidade apresenta, nessa linha, um modelo de coordenação da cooperação social capaz de ser justificado pelos cidadãos, tidos como pessoas livres e iguais. Bem por isso, a ideia de sociedade ocupa um lugar fundamental na teoria rawlsiana da justiça.

Rawls concebe a sociedade em termos de um sistema equitativo de cooperação (*fair system of cooperation*), que tem por propósito último a promoção do bem de todos os que dela participam. Trata-se, mais exatamente, de uma organização relativamente autossuficiente de pessoas que reconhecem um conjunto de regras e as consideram obrigatórias em suas relações recíprocas; daí porque a estrutura básica da sociedade (*basic structure of society*)<sup>9</sup> representar o objeto primário da justiça. Isso significa que o modo como tais ideias intuitivas são combinadas explica a estrutura e o conteúdo da justiça como equidade. Para Rawls, a estrutura básica da sociedade determina como são distribuídos o ônus e o bônus da cooperação social. Com isso, ele busca delinear uma sociedade bem-ordenada (*well-ordered society*): um ideal de justa cooperação fundamentado em uma concepção pública de justiça; concepção essa que exprime um ponto de vista moral comum, com base no qual as demandas políticas e sociais devem ser solucionadas. Uma sociedade bem-ordenada consiste, em última instância, de uma ideia de sociedade, cujo o arranjo institucional mais fundamental e estruturado e regulado por princípios específicos de justiça.

Rawls parte do pressuposto de que, no cotidiano, as pessoas celebram acordos, valendo-se de referenciais normativos socialmente consolidados. De maneira a elevar o nível de abstração do contratualismo clássico, defende que os termos equitativos da cooperação devem verter de um acordo hipotético e a-histórico, cujos critérios formais

---

<sup>9</sup> Rawls define a estrutura básica como o modo pelo qual as principais instituições sociais distribuem os encargos e benefícios da cooperação social. Ele pretende mostrar que a cooperação social implica, em primeiro lugar, um conjunto de regras e procedimentos publicamente legitimados, que regulam a conduta dos indivíduos. De acordo com o liberal americano, a ideia de cooperação envolve, ademais, os termos equitativos da cooperação social (*fair terms of social cooperation*), os quais os membros de uma sociedade tendem a aceitar, desde que os demais também o façam. Eles definem, desse modo, a ideia de reciprocidade, que se situa entre a ideia altruísta de imparcialidade e a de benefício mútuo. Quando regulada por princípios de justiça, a reciprocidade caracteriza uma forma de relação a partir da qual todos se beneficiam. A ideia de cooperação social requer, finalmente, uma concepção de bem, que especifica o que cada participante busca alcançar, considerando o esquema cooperativo a partir de seus interesses e aspirações.

são moldados pelo primado deontológico do justo sobre o bem. Concebe, nessa base, uma conjectura moral em que representantes de uma linha contínua de reivindicações, estabelecem quais princípios de justiça seriam os mais apropriados para se organizar a estrutura básica de uma sociedade democrática. A posição original (*original position*) vem a ser um “experimento mental” que confere capacidades idênticas de negociação às partes contratantes. Nesse “artifício de representação”, a absoluta imparcialidade é garantida pelo véu de ignorância (*veil of ignorance*). Com esse recurso, Rawls pensa ser possível restringir as informações que as partes têm de si e dos demais, impedindo que fatores contingenciais comprometam o processo deliberativo.

O *status quo* que configura a posição original define as condições necessárias à determinação dos princípios de justiça. Sob tais restrições formais, Rawls identifica dois princípios fundamentais, que estabelecem, em uma ordem lexical de prioridade<sup>10</sup>, o valor equitativo das liberdades políticas (P1), a igualdade equitativa de oportunidades (P2-A) e os critérios para a compensação de desigualdades socioeconômicas (P2-B) que tendem a comprometer os planos e formas de vida dos cidadãos (RAWLS, 2011). O primeiro princípio assegura, assim, elementos essenciais (*constitutional essentials*) à construção de um regime constitucional justo. O segundo princípio, por seu turno, atende aos propósitos de uma justiça distributiva. Na medida em que pretende garantir o acesso equitativo de todos à disputa por cargos e posições sociais relevantes, esse último princípio funciona como critério de igualdade.

Na teoria da justiça como equidade, posições sociais relevantes são definidas em termos de bens primários (*primary goods*)<sup>11</sup>. Esses bens, segundo Rawls (2011), são coisas que cidadãos, tidos como pessoas livres e iguais, necessitam para cooperar ativamente ao longo de suas vidas. O que eles possam ser objetivamente depende de

---

<sup>10</sup> Para manter a coerência da justiça como equidade, os princípios da justiça devem ser considerados em conjunto. Dado que a liberdade não pode ser suprimida em nome de bens primários, o primeiro princípio – baseado na liberdade – tem prioridade sobre o segundo, este fundamentado na igualdade. Da mesma forma, a primeira parte do segundo princípio tem prioridade sobre a segunda, porque a igualdade de oportunidades não deve estar sujeita a negociações. Assim, o *princípio da diferença* não pode ser aplicado de modo independente do princípio da liberdade, nem separadamente do princípio da igualdade de oportunidades. Significa dizer, em síntese, que a justiça como equidade, entendida como um sistema igualitário, deve ser analisada, respeitando essa ordem lexicográfica.

<sup>11</sup> Rawls procura distinguir *bens sociais* de *bens naturais* (qualidades e talentos relacionados à saúde, inteligência, imaginação, etc.). Para o filósofo, aqueles têm maior relevância frente a esses, posto que os bens naturais não dizem respeito à justiça, muito embora a estrutura básica da sociedade interfira de forma indireta sobre eles; podem, todavia, constituir uma questão de justiça, a depender da forma como o sistema institucional lida com eles.

fatores relativos às habilidades e necessidades humanas. Rawls oferece, nessa linha, uma lista básica com cinco categorias de bens primários, vistos como imprescindíveis à igualdade de cidadania: direitos e liberdades básicas; liberdade de movimento e de livre escolha de ocupação; capacidades e prerrogativas de cargos e de posições de responsabilidade nas instituições políticas e econômicas da estrutura básica; renda e riqueza; e, por fim, as bases sociais do autorrespeito. Esse *index* constitui o conteúdo dos princípios de justiça; com base nele, o princípio da diferença (*difference principle*) admite apenas desigualdades socioeconômicas que resultem no maior benefício aos membros menos privilegiados<sup>12</sup> (*worst-offs*). Assim, em face do seu caráter igualitário, os princípios de justiça buscam eliminar desigualdades moralmente injustificáveis que limitam drasticamente os projetos de vida das pessoas.

Os princípios de justiça definidos na posição original expressam uma decisão racional e unânime fundada em razões idênticas. No conjunto, tais princípios atendem ao duplo papel de coordenação da estrutura básica: especificar e assegurar liberdades básicas necessárias ao desenvolvimento das faculdades morais do cidadão e oferecer às instituições sociais e econômicas uma justiça de base que seja compatível com a ideia de cidadania democrática (WERLE, 2008). Essa primeira instância de justificação do modelo rawlsiano reproduz em termos intersubjetivos o procedimento kantiano. Convém ter presente que, para Rawls, a conduta orientada por princípios de justiça reflete a ideia de autonomia que caracteriza a posição original, de maneira que eles equivalem a imperativos categóricos (RAWLS, 2008). O modelo rawlsiano representa, assim, um exemplo de justiça procedimental pura (*pure procedural justice*), posto que “as partes não se veem obrigadas a aplicar ou subscrever nenhum princípio do direito e da justiça que seja dado de antemão” (RAWLS, 2011, p. 87); concebido em termos de um ponto de vista moral imparcial (*moral point of view*), o modelo busca estabelecer o que seja *razoável para todos*. Dessa forma, o que possa ser interpretado como justo é determinado pelo próprio procedimento.

---

<sup>12</sup> Importa destacar que a justiça como equidade não compreende os membros menos favorecidos na sociedade como pessoas concretas, mas sujeitos indeterminados, que representam posições sociais. De acordo com Maffettone (2010), a sua identificação se dá de dois modos: (a) selecionando certa posição social e modelando-a segundo uma categoria, de forma que os menos privilegiados serão aqueles que obtiverem o nível mínimo de vantagem em termos de bens primários; ou, (b) recorrendo a definições estatísticas que não levem em conta um *status* especial.

Cabe destacar que a legitimidade dos princípios de justiça depende da solução das tensões entre moralidade e eticidade. Para dar cabo dessa questão, Rawls introduz o método do equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*). Com base nesse segundo nível de justificação, ele acredita ser possível equalizar princípios de justiça, ideias intuitivas e a variedade de doutrinas abrangentes razoáveis. Na medida em que permite verificar o grau de coerência entre juízos políticos e princípios de justiça, o equilíbrio reflexivo estabelece aquilo que possa ser *razoável para nós* (*ourselves*). Nas condições ideais, produz os chamados juízos bem-ponderados (*well-considered judgments*): juízos livres de distorções que os cidadãos desenvolvem no uso pleno de sua razão prático-teórica e do seu senso de justiça. Prevalece nesse estágio a ideia de reconciliação mediante a razão pública, que é a base de um consenso sobreposto (*overlapping consensus*). Um consenso desse tipo estabelece a possibilidade de todos os cidadãos endossarem uma mesma concepção pública de justiça; entretanto, com base em razões distintas. O consenso sobreposto contempla, nesse sentido, a possibilidade de uma sociedade politicamente estável, apesar da pluralidade de formas de vida que possa vir a abrigar. O construtivismo kantiano<sup>13</sup> de Rawls pretende, em síntese, equacionar a tensa relação entre moralidade e eticidade, considerando que a realização da autonomia individual resultaria da distribuição equitativa de certos bens socialmente valorizados.

Honneth refuta não apenas ao esquema procedimental de justificação proposto pelo estadunidense, mas também às condições de realização dos princípios de justiça. Para o frankfurtiano, além de conservar uma perspectiva eminentemente individualista de autonomia, Rawls não explicita o nexo entre princípios de justiça e realidade social. Na sua análise da estrutura das concepções kantianas, Honneth aponta três aspectos que considera problemáticos, quais sejam: a adesão a uma ideia de justiça distributiva;

---

<sup>13</sup> Importa destacar que o qualificativo “kantiano” não indica uma relação de identidade com tal doutrina, mas uma simples analogia. O construtivismo político de Rawls não se confunde com a moral kantiana, em primeiro lugar, porque esta não é capaz de fornecer a necessária base pública de fundamentação; enquanto doutrina moral abrangente, ela é incompatível com a concepção de justiça como equidade. Não bastasse isso, o construtivismo político pretende ser uma visão política autônoma (*freestanding*); “uma visão política é autônoma quanto representa ou expressa a ordem dos valores políticos como aquela que está baseada nos princípios da razão prática, em conjunção com as concepções políticas apropriadas de sociedade e de pessoa” (RAWLS, 2011, p. 118). No entendimento de Rawls, ademais, as ideias de sociedade e de pessoa têm caráter político. O construtivismo moral distingue-se, por fim, do construtivismo político por oferecer “uma base pública de justificação com respeito a questões de justiça política, dado o fato do pluralismo razoável” (RAWLS, 2011, p. 119).

a adoção de um modelo procedimentalista de justificação de princípios normativos; e, a fixação no Estado constitucional como agência da justiça.

No entender de Honneth, as principais concepções contemporâneas de justiça partilham da convicção de que a legitimidade das condições de proteção da autonomia depende da formação de um consenso em torno de princípios fundamentais de justiça. Trata-se, a rigor, de uma espécie de síntese de dois modelos de imaginários, formados a partir dos ideais liberal e republicano de liberdade, com base na qual são definidos o modo de justificação, bem como o conteúdo da justiça. O frankfurtiano acredita que, por influência dos ideais modernos de liberdade, as teorias contemporâneas da justiça incorporaram em seu componente material “uma noção individualisticamente reduzida da autonomia pessoal”. Essa compreensão de autonomia consiste, mais exatamente, na ideia segundo a qual a liberdade do sujeito se efetiva mediante a sua independência dos parceiros de interação. Para Honneth, a principal consequência dessa imagem “unilateralizada” de autonomia é o surgimento do “paradigma da distribuição”:

pelo fato de que toda dependência de outros é vista como uma ameaça à liberdade individual, essa só pode ser assegurada se cada indivíduo dispõe em suficiência sobre os meios geralmente valorizados, para poder realizar seus próprios planos de vida. (2012a, p. 37).

Com o advento desse modelo, a dimensão material da justiça passa a ser determinada pela necessidade de distribuição de certos bens socialmente estimados. Dessa forma, a justiça fica reduzida a simples ideia de distribuição.

O modelo da distribuição justa de bens socialmente valorizados é estabelecido mediante o assentimento dos afetados. No âmbito da teoria da justiça como equidade, essa formação reflexiva de uma vontade comum em torno de princípios normativos é alcançada com base nas autolimitações da posição original. Na medida em que essa estratégia conta com a autonomia pressuposta dos sujeitos, “a teoria precisa antecipar involuntariamente os resultados normativos do procedimento, postulando condições específicas de autonomia”, frisa Honneth (2012a, p. 39). Quando pensado como um processo real no mundo social, o construtivismo kantiano de Rawls deixa ainda mais claros os seus limites. Ocorre que o “véu da ignorância” acaba caindo baixo demais, pois se a intensão da justiça liberal é proteger a autonomia, os contratantes deveriam

ter maior clareza sobre as próprias vulnerabilidades (ANDERSON; HONNEHT, 2011). É nesse sentido que a teoria da justiça como equidade não explicita adequadamente os vínculos entre princípios de justiça e realidade social.

Para além da compreensão distributiva de justiça e da justificação de princípios a partir de uma conjectura moral de deliberação, Honneth procura apontar um terceiro limite nas teorias de justiça predominantes. No entendimento do teórico frankfurtiano, a exclusividade do Estado constitucional na administração da justiça tende a minimizar a relevância do papel social de outros institucionais, tais como a família e o mercado.<sup>14</sup> “O perigo óbvio de se focar tão fortemente o Estado é que tudo o que esteja fora da jurisdição legal deste ficaria imune às demandas da justiça” (HONNETH, 2012a, p. 39). Isso significa que as concepções normativas da justiça acabam limitando, a partir dos seus componentes formais e materiais, a questão do que seja um arranjo institucional adequado à ideia de uma distribuição justa de determinados bens sociais essenciais. Com isso, tais perspectivas de justiça perdem de vista o fato de que bens desse tipo, à diferença de coisas, “não podem ser ‘possuídos’, mas precisam ser conquistados com grande esforço mediante relações interpessoais”, explica Honneth (2012a, p. 40). Por isso, ele defende a necessidade de se considerar não somente a infraestrutura de reconhecimento intersubjetivo, mas também aquelas espécies de vulnerabilidades que tendem a inviabilizar a realização da autonomia individual.

Honneth considera que essas limitações das teorias procedimentalistas impõem uma reavaliação da natureza de uma teoria da justiça. Mais do que a consideração da estrutura e da qualidade das relações intersubjetivas, isso demanda, principalmente, um afastamento de questões distributivas. O projeto de uma teoria imanente da justiça, nessa perspectiva, busca uma inclusão efetiva dos indivíduos na estrutura básica de reconhecimento recíproco. Como Honneth mesmo salienta, “conquistamos autonomia por vias intersubjetivas, na medida em que aprendemos a nos compreender, por meio do reconhecimento dos demais, como indivíduos cujas necessidades, convicções e habilidades merecem ser realizadas” (2012a, p. 41). Por esse motivo, precisamente,

---

<sup>14</sup> Convém não perder de vista o fato de a filosofia kantiana também exercer significativa influência na teoria discursiva do direito de Habermas, com a diferença de que o procedimentalismo habermasiano possa ser interpretado como “historicamente situado”. Honneth também se mostra cético em relação a este tipo procedimentalismo por entender que “a autonomia individual requer mais e diferentes formas de reconhecimento social do que aquelas garantidas pela participação em processos públicos de formação da vontade” (2012a, p. 48).

ele defende a necessidade de substituição do esquema procedimental de justificação de princípios justiça por um procedimento metodológico de “reconstrução normativa” das estruturas histórico-genéticas de reconhecimento. No entender do frankfurtiano, uma estratégia desse tipo possibilitaria realizar a descentralização do papel do Estado na administração da justiça. Honneth destaca, nesse sentido, que:

a família é o lugar em que é lançada a base emocional da nossa autoconfiança e nossa capacidade de articular necessidades; na troca social de serviços, adquirimos a capacidade não menos importante de perceber nosso trabalho e nossas habilidades como socialmente valiosas e necessárias – ambos são componentes fundamentais de nossa capacidade de viver sem “vergonha e ansiedade” (Adam Smith) e, portanto, autonomamente (2012a, p. 44).

Isso não significa, vale salientar, uma rejeição ou abandono do núcleo normativo das concepções contemporâneas de justiça, mas um esforço no sentido de reconfigurar as suas implicações concretas. O projeto de uma teoria hegeliana da justiça pretende, nessa perspectiva, estabelecer uma articulação entre uma perspectiva universalista e práticas e instituições eticamente constituídas.

### 3.2 RECONSTRUÇÃO NORMATIVA DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL

*O direito da liberdade* (2011) consolida a reinterpretação que Axel Honneth faz da teoria hegeliana do reconhecimento. Nessa obra, o teórico frankfurtiano apresenta sua teoria da justiça como análise da sociedade, cuja pretensão é dar conta do *gap* entre princípios normativos da justiça e um diagnóstico crítico das patologias sociais e desenvolvimentos anômalos, que minam estruturas intersubjetivas de reconhecimento imprescindíveis à realização da liberdade. Honneth pretende, mais especificamente, reestabelecer a necessária conformidade entre razão prática e sociedade existente, sem perder de vista as limitações que o tempo impunha à *Filosofia do direito* de Hegel. Para tanto, ele recorre a um procedimento de “reconstrução normativa” das práticas e instituições sociais, articulado a partir de quatro premissas metodológicas inspiradas no substantivismo hegeliano. Com base nessas premissas, Honneth procura demarcar o contexto teórico de uma teoria da justiça fundada na liberdade social.

Honneth entende que uma teoria crítica da justiça precisa ser desenvolvida com base em uma *primeira* premissa, de acordo com a qual a reprodução social acontece sob a orientação de valores e ideais institucionalizados. Na esteira de Talcott Parsons, Honneth considera que os valores que constituem a “realidade última” (*ultimate values*) de determinada sociedade adentram as esferas subordinadas a partir de uma estrutura de práticas sociais que norteiam a ação dos seus membros. Nesse sentido, afirma que “toda sociedade incorpora, em certa medida, o espírito objetivo [*objektiven Geistes*]: suas instituições, práticas sociais e rotinas refletem convicções normativas partilhadas sobre os fins da interação cooperativa” (HONNETH, 2011, p. 19). É dessa perspectiva que o frankfurtiano procura mostrar que a economia de mercado também representa uma esfera de interação social eticamente determinada.

Como consequência, o ponto de referência normativo de uma teoria da justiça deve ser o conjunto de valores ou ideias que figuram como reivindicações normativas e condições de possibilidade da reprodução social. Esta *segunda* premissa contempla uma ideia de justiça que não se explica por si mesma. Consoante à tradição hegeliana, Honneth considera *justo* “o que é feito nas diferentes esferas sociais para promover um tratamento adequado no sentido do papel que efetivamente lhe é destinado na divisão ética de tarefas em uma sociedade” (2011, p. 20). Com essa exigência de uma análise imanente, o frankfurtiano reforça a linha distintiva da sua teoria da justiça em relação às perspectivas kantianas, como a teoria da justiça como equidade de Rawls e a teoria discursiva do direito de Habermas. No entender de Honneth, não se pode proceder à fundamentação de normas de justiça previamente a uma análise imanente; uma justificação adicional constitui um passo redundante, na medida em que se pode demonstrar pela via reconstrutiva a legitimidade normativa de valores últimos vigentes na realidade social. Isso explica porque Honneth adota, seguindo Hegel, o método de “reconstrução normativa” das práticas e instituições sociais.

Ocorre que para levar a termo a proposta de uma teoria imanente da justiça, Honneth precisa validar seu procedimento metodológico de “reconstrução normativa”. Com um procedimento desse tipo, o teórico social busca “implementar as intenções normativas de uma teoria da justiça na teoria social, tomando diretamente os valores justificados de forma imanente como um fio condutor para a preparação e classificação do material empírico” (2011, p. 23). Validar esse procedimento implica identificar e

especificar aquelas rotinas e instituições que se apresentam como imprescindíveis ao processo de reprodução social. Mais do que isso, importa organizar essas rotinas e instituições conforme o impacto individual das suas contribuições não apenas para a estabilização, mas também para a implementação dos valores últimos. Dessa forma, com essa *terceira* premissa, Honneth acredita ser possível esquivar-se do risco de simplesmente aplicar princípios imanentes à realidade social.

Como *quarta* premissa, Honneth considera que o procedimento metodológico de reconstrução normativa também deve oferecer condições de uma aplicação crítica. Essa intenção crítica consiste, essencialmente, da tarefa de fazer notar “o potencial de desenvolvimento negligenciado de instituições já existentes” (HONNETH, 2011, p. 29). Dito de forma mais específica, a reconstrução normativa precisa ser desenvolvida até que reste esclarecido “até que ponto as instituições e práticas éticas não representam os valores gerais que incorporam de forma abrangente ou suficientemente completa” (HONNETH, 2011, p. 30). Em síntese, uma teoria da justiça como análise da sociedade, mais do que apenas explicitar as esferas da eticidade, precisa tornar possível a crítica de tais instâncias segundo os valores socialmente incorporados.

É com base nesses princípios metodológicos que Honneth pretende determinar as bases de uma eticidade democrática (*demokratischen Sittlichkeit*). O teórico social mostra-se convencido de que as sociedades democráticas contemporâneas dispõem de mecanismos institucionais socialmente enraizados que possibilitam não somente o desenvolvimento, mas também a ampliação das condições de realização da liberdade. O projeto de uma teoria da justiça como análise da sociedade consiste, dessa forma, de uma análise histórico-sociológica do desenvolvimento social, no contexto da qual o conceito de liberdade adquire preponderância frente ao conceito de reconhecimento na crítica sistemática da realidade social. Para Honneth, a ideia de liberdade individual não comporta apenas a representação de tudo o que possa ser bom para o indivíduo; contempla também elementos imprescindíveis à realização de uma ordem social justa. Nessa perspectiva, mostra que cada esfera social consolida um determinado aspecto da experiência da liberdade individual. Essa variedade de formas institucionalizadas de promessas de liberdade explica o desdobramento do conceito moderno de justiça em distintas perspectivas, cada qual preconizando condições sociais específicas

de realização da liberdade. Daí a importância de reconstruir conceitualmente a ideia de autonomia individual na sua relação com as modernas concepções de justiça.

Honneth procede à uma análise da história do conceito de liberdade individual, no intuito de caracterizar as três formas de liberdade predominantes na modernidade, notadamente os modelos *negativo*, *reflexivo* e *social*. No modelo *negativo*, a liberdade é compreendida a partir da ausência de obstáculos externos à autonomia individual. Essa noção de liberdade ganhou notoriedade no contexto das guerras civil-religiosas que convulsionaram a Europa logo na entrada da modernidade, com Thomas Hobbes. Na definição de Hobbes (2014), a liberdade propriamente dita implica a inexistência de impedimentos externos ao movimento; obstáculos internos estariam relacionados a disposições naturais, de maneira que poderiam ser regradados pelo próprio indivíduo. Honneth (2011) entende que, ao focar as obstruções externas às ações que o sujeito concebe como vantajosas para si, Hobbes já reconhece que o ser humano seja dotado de uma “vontade”. Para ele, a compreensão hobbesiana de liberdade estaria ancorada em uma intuição elementar do individualismo moderno, segundo a qual o “sujeito tem direito à particularidade [*Besonderung*], mesmo quando adere a desejos de intenções que não estejam sujeitas ao controle de princípios superiores” (2011, p. 47). Com isso, a doutrina hobbesiana teria fomentado, no sentido oposto às suas intenções originais, o advento de uma ideia de liberdade voltada para a defesa de excentricidades.<sup>15</sup>

Na esteira de Hobbes, a perspectiva de justiça de Robert Nozick apresenta uma noção radicalmente individualista de liberdade. De acordo com a leitura de Honneth, Nozick abandona o “molde oco” (*Hohlform*) de uma racionalidade estratégica fundada em interesses próprios, que restringe a liberdade individual em Hobbes, para defender a tese de que “todos os objetivos da vida, por mais irresponsáveis, autodestrutivos ou idiossincráticos que sejam, devem valer como o propósito de realização da liberdade, desde que não violem os direitos de outras pessoas” (2011, p. 51). Zurn, nesse sentido, observa que nessa compreensão de liberdade “há pouca consideração sobre os laços mútuos de afeto ou obrigação para com os demais; os indivíduos são concebidos como atores monísticos isolados que almejam satisfazer os seus caprichos” (2015, p. 157). Trata-se, com efeito, de uma adequação da liberdade natural hobbesiana às condições

---

<sup>15</sup> Na leitura de Honneth (2011), existe um “parentesco subterrâneo” entre a concepção hobbesiana de liberdade negativa e as teorias existencialista de Sartre e a teoria libertária de Nozick.

individualistas características das sociedades pluralistas, tendo em vista que considera como obstáculo à liberdade individual a sujeição de interesses egocêntricos à padrões mínimos de racionalidade. No entender de Honneth, a impossibilidade de o indivíduo determinar autonomamente seus próprios propósitos e desejos, evitando de deixá-los à mercê de causas e forças alheias ao seu controle, sejam elas naturais ou sociais, constitui a principal limitação dessa compreensão de liberdade individual.

Essa concepção de liberdade que enfatiza um agir essencialmente estratégico se faz notar nos modelos de Estado justo. De Hobbes a Nozick, a ideia de justiça social fica reduzida à garantia de direitos individuais de não-interferência estipulados a partir de uma conjectura pré-estatal. Imbuídos do interesse de garantir somente a proteção da própria margem de liberdade, os indivíduos legitimam princípios normativos com base em um procedimento contratualista. Honneth faz notar que o direito socialmente concedido à liberdade individual por meio desse modelo não se estende à cooperação, tampouco à interação com os demais; “a tarefa que cabe a essa concepção liberal de justiça consiste em justificar tantas restrições à liberdade individual quantas se fizerem necessárias para a coexistência pacífica de todos os sujeitos individuais” (2011, p. 56). O problema de uma ordem jurídica fundada em uma concepção negativa de liberdade, no entender de Honneth, é que ela não oferece possibilidades aos cidadãos do Estado de revisarem coletivamente os princípios normativos que eles mesmos estabeleceram. Restariam, dessa forma, apenas os interesses individuais como parâmetro de avaliação da legitimidade do ordenamento estatal.

Diferentemente da liberdade negativa, as raízes da ideia de liberdade reflexiva remontam ao pensamento antigo e medieval. Isso evidencia, no entender de Honneth, que a compreensão reflexiva de liberdade não representa um simples desdobramento da liberdade negativa. Nada obstante as diferentes interpretações, a liberdade reflexiva encontra fundamento na ideia de que uma ação é livre na medida em que se orienta pelos propósitos que o agente definiu reflexivamente para si. Como lembra Honneth, a ideia de liberdade reflexiva se estabelece com a autorrelação do sujeito, de maneira que ela demanda uma vontade efetivamente livre. Não por acaso, a liberdade reflexiva é historicamente concebida como autonomia (Kant) ou como autorrealização (Herder). Herdeiras do pensamento de J-J. Rousseau, essas correntes postulam que a liberdade requer, mais do que a ausência de obstáculos externas, a decisão refletida do sujeito

sobre o conteúdo dos próprios fins. No caso de Kant, o cerne da liberdade individual consiste na capacidade de autolegislação (*Selbstgesetzgebung*), já que o agir guiado por inclinações é, por definição, heteronômico; livre, em última instância, é o sujeito que é capaz de orientar a própria conduta por determinações morais que estabeleceu para si no livre exercício da sua vontade. Isso significa que a liberdade reflexiva implica o dever moral de respeitar os outros como sujeitos igualmente autônomos.

Contra-pondo-se à ideia kantiana de autonomia moral, Johann Gottfried Herder desenvolveu uma interpretação alternativa do modelo de autolegislação de Rousseau. Segundo o ideal de autorrealização (*Selbstverwirklichung*) de Herder, o bem próprio se antepõe ao bem universal. Para Herder, explica Honneth, “o indivíduo atinge o ponto de sua perfeição na medida em que pode expressar todas as suas potencialidades e sentimentos internos de maneira a experimentar suas ações como a realização de uma liberdade autêntica” (2011, p. 66). Dessa perspectiva, a liberdade reflexiva designa um processo de apropriação, a partir do qual o sujeito aprende a articular linguisticamente os elementos constitutivos da sua personalidade. Trata-se, em síntese, de um processo de cultivo do *self*, cujo propósito fundamental é a descoberta de uma autenticidade que deve servir de parâmetro para ação. Assim, o modelo da autorrealização se opõe não apenas à heteronomia, mas também à ideia de universalização.

Honneth identifica em ambas as tradições elementos normativos que indicam que condições institucionais seriam necessárias para o efetivo exercício da liberdade. Ele mostra que no modelo da autodeterminação, a ideia de justiça social está vinculada a um processo reflexivo de formação da vontade coletiva, que ganha concretude em uma ordem política capaz de garantir igual medida de liberdade a todos e a cada um. Por força do dever de respeito universal, “os princípios da justiça social devem poder ser apresentados como o resultado da interação de todas as deliberações individuais de liberdade”, salienta Honneth (2011, p. 73). Este seria o caso das teorias kantianas de justiça desenvolvidas por John Rawls e por Jürgen Habermas. No que concerne ao ideal de autorrealização, o frankfurtiano destaca os desdobramentos representados pela versão individualista de John Stuart Mill e pelo republicanismo de Hannah Arendt e de Michael Sandel. Influenciado por Humboldt, Mill sustenta que cumpre ao governo criar uma “atmosfera de liberdade” social na qual os cidadãos poderiam desenvolver todas as suas potencialidades individuais. Diferentemente dessa, o corte coletivista de

Arendt e Sandel postula uma concepção substantiva de justiça, que afirma a relevância da esfera pública para a constituição de um *self* autêntico. Na avaliação de Honneth, nada obstante compensarem o *déficit* da determinação negativa, essas vertentes do modelo reflexivo perdem de vista o fato de que a realização da ideia de liberdade exige um contexto de instituições e práticas sociais que seja capaz de fornecer o conteúdo dos propósitos morais e éticos individuais.

De acordo com o entendimento de Honneth, a realização da ideia de liberdade depende da ordem social, precisamente porque ela conserva a essência intersubjetiva dos processos de cooperação social. Nessa linha, observa que o modelo discursivo desenvolvido por Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, mesmo estando orientado para a liberdade social, comporta uma compreensão de autonomia individual ainda muito vinculada à perspectiva reflexiva. Muito embora o modelo teórico do discurso conceba o *social* como o contexto em que uma instituição não representa um simples “aditivo”, mas uma instância de realização da liberdade, Honneth considera que essa guinada para o social “permanece no limiar entre transcendentalismo e institucionalismo, entre idealismo de validade [*Geltungsidealismus*] e teoria social” (2011, p. 82)<sup>16</sup>. Com efeito, essa é uma das razões que levam o frankfurtiano a acreditar que somente um regresso de Hegel poderia demonstrar em que sentido certas instituições sociais se constituem meios de liberdade reflexiva.

No entender de Honneth, a *Filosofia do direito* de Hegel oferece uma resposta plausível à complexa questão acerca de como deve ser concebida a relação intrínseca entre reconhecimento e liberdade, pois mostra que a realização da liberdade demanda práticas institucionalizadas de autorrestrrição individual. Trata-se de uma obra frutífera para o desenvolvimento de uma teoria crítica da justiça; mais que uma teoria normativa acerca do Estado moderno, ela oferece um acurado diagnóstico de época acerca dos riscos da degradação social. Na obra em questão, Hegel mostra-se persuadido de que a ideia (*Idee*) de liberdade deve ser realizada em contextos institucionais, mediante o reconhecimento da vontade livre; a liberdade da vontade é concebida, nesse sentido, como elemento estruturante da ordem social moderna. No entendimento de Hegel, circunstâncias institucionais em que os indivíduos possam identificar o “outro de si”

---

<sup>16</sup> Honneth considera que esta tensão aparece de maneira muito clara na obra de Habermas, ainda que tenha sido sanada na direção de uma concretude histórica em *Facticidade e validade* (2020).

são absolutamente necessárias, tendo em vista que todos têm o direito de existir em uma realidade social que se apresenta como condição de realização da liberdade.

Hegel busca identificar as estruturas sociais às quais as necessárias condições de realização da liberdade já estão incorporadas. É dessa perspectiva que ele concebe o direito como “o reino da liberdade efetivada” (HEGEL, 2010, p. 56), evidenciando sua intenção de não o restringir a uma instituição destinada a assegurar e a proteger a liberdade individual do ponto de vista meramente externo. Como Honneth faz notar, o conceito de direito usado por Hegel “deveria identificar tudo na realidade social que tem continuidade e legitimidade moral porque serve à habilitação geral e realização da liberdade individual” (2011, p. 16). Com efeito, ao reconstruir em termos normativos uma sequência de três esferas complexas de liberdade, Hegel conseguiu estender sua filosofia do direito para além do escopo do conceito de direito vigente.

Convém ter presente que, no entendimento de Hegel, a realização da liberdade depende substancialmente da objetividade de um mundo social que permite ao sujeito perceber as suas características como uma expressão de sua própria *personalidade*. Não é sem motivos que o ponto de partida da sua análise social seja o *direito abstrato*. Na mesma linha de Locke e Kant, Hegel argumenta que todo indivíduo precisa de ter um domínio de propriedade privada devidamente protegida da interferência de outros. “Na posse de tais objetos de propriedade exclusiva, entre os quais Hegel considera a própria vida, o corpo e os bens privados, os indivíduos podem desfrutar da liberdade decorrente de sua capacidade de definir os objetivos das próprias ações”, como bem lembra Honneth (2012b, p. 26). No entanto, para que possam exercer legitimamente tais direitos subjetivos, os indivíduos precisam estar dispostos a conceder aos demais a mesma medida de liberdade; daí o imperativo jurídico: “sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas” (HEGEL, 2010, p. 80). Com isso, Hegel pretende mostrar que o *direito abstrato* encontra o seu fundamento último em uma forma intersubjetiva de reconhecimento, que realiza a liberdade na medida em que realiza a vontade de um indivíduo na posse e na propriedade das coisas exteriores.

Nada obstante, o *direito abstrato* não é capaz de realizar a liberdade no âmbito da subjetividade, já que o conteúdo da vontade individual depende substancialmente de motivações contingenciais. Na avaliação de Hegel, a *moralidade* supre esse *déficit* do direito abstrato, na medida em que vincula a vontade individual a uma compreensão

universal de bem; significa dizer que a liberdade moral representa a realização da ideia de liberdade na própria subjetividade. Na terminologia hegeliana, isso representa o “direito da vontade subjetiva” (HEGEL, 2010, p. 130), o qual permite que uma *pessoa* se reconheça nas ações e motivações da própria vontade. Como Honneth explica:

esta forma de autodeterminação é superior à da 'liberdade pessoal' porque envolve uma determinação da vontade conforme os princípios normativos, que o indivíduo – que agora é um 'sujeito' moral (§105) – pode compreender como dados a si mesmo (2012b, p. 28).

Como “autodeterminação da vontade”, a *moralidade* se expressa no reconhecimento da responsabilidade subjetiva pelas ações praticadas, bem como no reconhecimento da vontade subjetiva do outro. Por conta disso, a liberdade da vontade adquire o *status* de princípio universal.

Ocorre que o *direito abstrato* e a *moralidade*, assim concebidos, representam apenas estágios de realização unilateral da ideia da liberdade. No intuito de compensar as limitações dessas esferas, o filósofo introduz uma terceira instância de mediação. Para Hegel, a esfera da *eticidade* (*Sittlichkeit*) contempla o conjunto das instituições e práticas sociais que tornam possível a manutenção da sociedade (HONNETH, 2012a). Ele reconhece na ordem institucional moderna uma estrutura tripartite constituída da *família*, da *sociedade civil* e do *Estado*. Esses complexos institucionais não se reduzem a meras estações de autorrealização; mais do que isso, representam subsistemas de reprodução social, uma vez que contribuem para o desenvolvimento de capacidades subjetivas necessárias à realização de diferentes formas de liberdades. Hegel acredita que essas estruturas institucionais possibilitam a construção de propósitos racionais, mediante responsabilidades e papéis sociais, além de garantirem as condições a partir das quais se dá a reprodução material da sociedade. Nesse sentido, as instituições da *eticidade* constituem formas enraizadas de reconhecimento recíproco imprescindíveis à realização da ideia de liberdade.

No modelo hegeliano, a ordem institucional é interpretada a partir de uma forma de relação que possibilita que os indivíduos possam reconhecer na sua contraparte um outro de si. No entender de Honneth, a expressão “estar consigo mesmo no outro”

(*Bei-sich-selbst-Sein im Anderen*) contém a chave de compreensão do modelo social de liberdade. De acordo com a interpretação de Honneth:

Se os indivíduos crescem em instituições nas quais as práticas normativas de reciprocidade são permanentes, então, assim pensa Hegel, eles aprenderão durante a sua "formação" [*Bildung*] a buscar em seu comportamento desejos e intenções primários, cuja satisfação são possíveis somente mediante ações complementares de outros (2011, p. 93).

Para Hegel, assim, tanto a *subjetividade* quanto a *objetividade* devem estar livres de toda e qualquer forma de heteronomia e coerção. Por conta disso, Honneth reconhece no pensamento hegeliano uma concepção genuinamente intersubjetiva de liberdade. Importa ter presente que, para o frankfurtiano, o *déficit* decisivo da liberdade reflexiva consiste no fato de que “a liberdade, agora estendida para o interior, não se estende, por sua vez, à esfera da objetividade” (2011, p. 83). Por estar ancorado no conceito de reconhecimento mútuo, o *modelo social*<sup>17</sup>, em contraste, abarca as precondições objetivas de realização da ideia de liberdade; a rigor, ele estabelece uma dinâmica de efeitos recíprocos sobre o processo de socialização e a estabilidade das instituições. O modelo social compensa, em última análise, os *déficits* das determinações negativa e reflexiva de liberdade individual, ao reconciliar subjetividade e objetividade.

Essa ideia de liberdade intersubjetiva talhada por Hegel também inaugura uma nova perspectiva de ordem institucional justa. Hegel rejeita o modelo procedimental, que cinde a fundamentação e a aplicação de princípios; defende haver, nesse sentido, um nexo interno entre o conceito de liberdade reflexiva e teorias procedimentalistas, “porque a sua omissão da objetividade reflete-se na limitação a princípios meramente formais de determinação da justiça” (HONNETH, 2011, p. 105). Na avaliação de Hegel, os modelos de um acordo hipotético ou de uma construção democrática da vontade estariam fadados ao fracasso, pois prometem uma liberdade que poderia ser realizada somente em instituições que já fossem justas. Por conta disso, Hegel desenvolve um procedimento alternativo, que consiste em “incorporar imediatamente na explicação da liberdade individual sua constituição institucional, de modo que se manifestem no mesmo nível os contornos de um ordenamento social justo” (HONNETH, 2011, p. 105).

---

<sup>17</sup> Essa designação “liberdade social” é introduzida por Neuhauser (2000) para especificar o caráter intersubjetivo da concepção de liberdade delineada por Hegel na terceira parte da *Filosofia do Direito*.

O método hegeliano, segundo Honneth, pode ser mais bem compreendido como um processo de “reconstrução normativa”, que pretende realizar um ajuste reflexivo entre conceito e realidade histórica: “parece que ele buscava desenvolver os propósitos de liberdade dos sujeitos direta e abruptamente a partir de um conceito de espírito [*Geist*] que se desenvolve historicamente” (2011, p.107). Hegel procura, a rigor, integrar ao seu sistema de eticidade os modelos negativo e reflexivo de liberdade de uma tal forma que eles não venham a prejudicar a estrutura institucional da liberdade intersubjetiva. Com Hegel, assim, a ideia de justiça assume uma textura histórica que impede a sua redução a critérios hipoteticamente ideais ou meramente formais.

Honneth acredita que a solução para o problema metodológico suscitado pelas teorias procedimentalistas requer que princípios e normas sejam apresentados como padrões de ação socialmente legítimos. Uma reconstrução normativa constitui, assim, “um procedimento de método de conhecimento e um procedimento de justificação de normas e desenvolvimentos sociais” (REPA, 2020, p.103). No intuito de não redundar em uma mera asserção normativa, um tal procedimento desse tipo precisa evidenciar, mediante uma comparação historicamente situada, que os valores institucionalizados, possuem não só validade social, mas também validade moral. Como Parsons, Honneth vê a realidade social como uma “estrutura institucionalizadas de sistemas de ação”, no contexto da qual valores culturalmente reconhecidos se realizam segundo a função específica de cada um dos principais subsistemas. Reconstruir por uma via normativa uma ordem social assim concebida significa traçar o curso do desenvolvimento dessas esferas de ação, de maneira a verificar se, e em que medida, os valores socialmente aceitos foram realizados, bem como apontar as normas de conduta que incorporam. Como consequência, explica Honneth:

O que a ‘justiça’ agora inclui é medido em cada caso pela importância que o valor da liberdade individual assumiu sob aspectos funcionais típicos nas esferas diferenciadas de atividade; não há *uma* exigência da justiça, mas há tantas quantas são as aplicações específicas de uma área do valor abrangente da liberdade (2011, 122).

Significa dizer, em síntese, que a partir desta via reconstrutiva, as demandas da justiça se apresentam como protótipos das normas de ação que contribuem para a realização da liberdade social de cada uma das esferas de interação social.

Nessa linha, Honneth apresenta um segundo motivo que legitima sua opção por um procedimento metodológico reconstrutivo, em detrimento do modelo construtivo. Uma vez que a liberdade negativa tende a reduzir a garantia da liberdade individual a uma esfera juridicamente protegida, e que a liberdade reflexiva relega esta liberdade a obtenção de resultados de atos normais de um sujeito intelectualmente competente, não há como ignorar o fato de que a estrutura intersubjetiva da liberdade depende de instituições mediadoras que informem os sujeitos de antemão que seus objetivos estão socialmente entrelaçados. Para Honneth, “é a referência ética à ideia de liberdade que faz com que seja necessário que uma teoria da justiça saia do marco puramente formal e ultrapasse a fronteira com a matéria social” (2011, p. 124). Importa, dessa maneira, distinguir as instituições das liberdades negativa e reflexiva daqueles sistemas de ação que a liberdade intersubjetiva deu forma.

Na base dessa atualização histórica, Honneth se propõe a especificar a posição da liberdade jurídica (*Rechtliche Freiheit*) e da liberdade moral (*Moralische Freiheit*) em relação a uma eticidade democrática. Consoante à formulação proposta por Hegel, o frankfurtiano compreende os complexos institucionais da liberdade jurídica e moral, enquanto correlatos das ideias de liberdade negativa e reflexiva, como necessários. Por intermédio da liberdade jurídica é institucionalizado um domínio legal que protege o indivíduo de interferências externas injustificadas, sejam elas públicas ou privadas. Como Honneth mostra,

no sistema de direitos positivos, que constitui a primeira instituição moderna da liberdade, os sujeitos se reconhecem como seres livres na medida em que atribuem uns aos outros a capacidade de poder tomar distância de todas as determinações da sua própria vontade e, portanto, de não violar a dos outros (2011, p. 134).

Reconstruir pela via normativa a instituição da liberdade jurídica significa, desse modo, identificar a conexão conceitual entre as diferentes gerações de direitos fundamentais. Os direitos liberais de liberdade (*liberalen Freiheitsrechten*) visam, a rigor, a assegurar uma margem de ação protegida pelo poder estatal, imprescindível ao desenvolvimento da autoconfiança (*Selbstvergewisserung*) ética.<sup>18</sup> Os direitos de primeira geração têm,

---

<sup>18</sup> Retomando Hegel, Honneth mostra que o direito à propriedade privada constitui uma manifestação de reconhecimento recíproco, na medida em que pretende assegurar, mediante a posse de objetos,

assim, um significado normativo que possibilita que toda pessoa possa desenvolver uma autocompreensão (*Selbstverständigung*) estritamente privada.

Honneth também identifica um sentido essencialmente normativo na introdução dos direitos sociais de participação (*sozialen Teilhaberrechte*). Honneth reconhece nos direitos de segunda geração o propósito de garantir as condições materiais mediante as quais um indivíduo pode efetivamente exercer os seus direitos liberais de liberdade. Na mesma linha de Jeremy Waldron (1993), o teórico social considera que “a ideia de ‘ter’ ou ‘possuir’ determinados direitos já contém o requisito conceitual de ter também as condições materiais que possibilitem o uso [*Verwendung*] ou emprego [*Gebrauch*] desses direitos” (2011, p. 143). Os direitos civis e sociais, nesse sentido, realizam-se como oportunidades reais de desenvolvimento de um *self* privado. No seu conjunto, esses direitos constituem um “muro protetor”, que possibilita que toda pessoa possa retirar-se do espaço público das obrigações mútuas, de modo a perseguir unicamente aqueles propósitos que são considerados valiosos.

Diferentemente dessa categoria de direitos subjetivos, Honneth argumenta que os direitos de participação política (*politischen Teilnahmerechte*) encerram uma forma distinta de liberdade individual. Para Honneth, a terceira geração de direitos subjetivos visa a oportunizar a superação do isolamento produzido pelos direitos civis e sociais. Os direitos políticos, nessa perspectiva, se deixam compreender como uma exortação ao exercício da cidadania e à interação democrática. Com isso, o teórico frankfurtiano pretende enfatizar o duplo papel garantido pelos direitos subjetivos: o de *participante* ativo em processos cooperativos de legislação política e o de *usufrutuário* passivo de direitos e liberdades afiançados pelo poder do Estado. No entendimento de Honneth, os direitos políticos designam, do ponto de vista conceitual, um tipo de atividade que somente pode ser realizada mediante a cooperação ou intercâmbio com os demais parceiros de direito. Isso implica dizer que os direitos políticos se deixam compreender com uma esfera social de liberdade, uma vez que estão estreitamente relacionados a um conjunto de formas éticas de comportamento.

---

a individualidade da vontade. No entender do frankfurtiano, o direito à propriedade privada encerra um significado ético, posto que, por meio dele, uma pessoa pode acessar todas as suas decisões e obrigações contraídas ao longo da própria vida.

O complexo da liberdade jurídica se justifica como uma instituição de liberdade, na medida em que cria um domínio de autonomia privada que permite a uma pessoa refugiar-se das suas obrigações sociais, de maneira a examinar o significado e os fins das suas próprias aspirações. Nada obstante, Honneth deixa claro que isso não faz da liberdade jurídica uma esfera social de liberdade; a criação de um domínio privado de decisão e ação não deve ocultar a principal limitação da esfera jurídica de liberdade. De acordo com o entendimento do frankfurtiano, a liberdade jurídica não representa uma esfera de autorrealização individual porque “o direito promove atitudes e práticas comportamentais que dificultam o exercício da liberdade por ela criada” (2011, p. 151). Honneth observa, nesse sentido, que a reivindicação do direito subjetivo de liberdade de expressão em um contexto de discussão sobre questões do mundo da vida tem como efeito imediato a obstrução do processo comunicativo. Com isso, busca mostrar que as relações jurídicas produzem uma liberdade no domínio da autonomia privada desprovida da base necessária para uma prática exitosa. Dado o seu caráter negativo, o direito estabelece uma relação disruptiva com contexto ético que tende a alimentar a interação social entre sujeitos que não cooperam termos jurídicos. Isso implica dizer que os direitos subjetivos produzem um tipo de liberdade individual cujas condições de existência não podem sequer manter, de modo que não constituem, em si mesmos, uma forma substancial de liberdade.

Diversamente da liberdade jurídica, a liberdade moral não envolve um complexo regulativo vinculante controlado pelo poder estatal. Honneth a compreende como um sistema de ação estruturado a partir de normas, papéis sociais e obrigações mútuas. Baseando-se nas interpretações de Korsgaard (1996) e de Habermas (2016) acerca da teoria kantiana, o frankfurtiano procura mostrar que o valor dessa ideia de liberdade reside na garantia da sua equiparação com a moral, pois “somos ‘livres’ apenas se nos entendemos como pessoas que impuseram leis a si mesmas que as instam a respeitar todos os outros sujeitos humanos” (2011, p. 186). Ele entende que a liberdade moral permite que uma pessoa possa tomar distância das suas interações sociais cotidianas, a fim de refletir criticamente sobre questões problemáticas do mundo social da vida, recorrendo a parâmetros normativos que não se acham limitados a uma determinada circunstância histórico-cultural. “A figura da autolegislação moral permite ao indivíduo, desse modo, livrar-se das concepções morais dominantes da eticidade concreta na

qual está inserido, opor-se às regras normativas existentes e defender um outro sistema de normas” (TEIXEIRA, 2016, p. 274). A esfera da liberdade moral representa, assim, um domínio que concede a todo e qualquer indivíduo a oportunidade outorgada em termos culturais de “considerar reflexivamente se suas relações interpessoais são justificáveis do ponto de vista da moralidade universal”, salienta Zurn (2015, p. 169). Compreendida a partir do vínculo com normas universalizáveis, a liberdade individual acabou por constituir-se no fundamento normativo das relações sociais modernas. Consequentemente, ali onde a pessoa não está juridicamente obrigada a uma conduta, ela é livre para agir segundo os princípios que considera racionais.

Com essa formulação, Honneth deixa claro que a instituição da liberdade moral desvela a sua efetividade não apenas em processos de formação da vontade comum, mas também na solução de conflitos intersubjetivos que emergem no cotidiano social. “Fazer uso da própria liberdade moral e praticá-la significa participar de uma esfera de interação que surgiu por meio do conhecimento compartilhado e internalizado, e que é regulada por normas de reconhecimento mútuo”, frisa o teórico social (2011, p. 192). Nada obstante, a autonomia moral também não é capaz de realizar a ideia de liberdade no âmbito institucional; tal como a autonomia privada garantida pelo direito moderno, ela constitui apenas uma possibilidade de liberdade. Na interpretação do frankfurtiano, o sistema de ação da liberdade moral encontra o seu principal limite na impossibilidade de se alcançar um ponto de vista moral efetivamente imparcial no equacionamento de conflitos de ação emergentes da realidade social.

Na esteira da crítica de Hegel ao procedimento kantiano, Honneth identifica tal limite no limiar dos dois níveis de abstração exigidos para um efetivo distanciamento de papéis e normas sociais. Honneth faz atentar para o fato de que a assunção de uma perspectiva imparcial se firmou como uma “técnica cultural” imprescindível à solução de conflitos de ação não regulados juridicamente, que caracteriza o sujeito autônomo como um “ator imparcial” capaz de julgar conflitos morais, sem se deixar influenciar por interesses, vínculos e obrigações de papéis existentes. Agir de maneira imparcial em conflitos moralmente relevantes significa, assim, “abster-se, na medida do possível, dos próprios interesses e implicações pessoais na situação, com vistas a alcançar uma solução que seja o mais justa e equilibrada possível”, explica Honneth (2011, p. 200). Para além desse primeiro nível de abstração, o procedimento kantiano estabelece um

segundo passo, que consiste em desconsiderar o significado social das relações em que se encontra o pretense ator imparcial; ou seja, “ignorar o que realmente significa cultivar e manter tal vínculo” (HONNETH, 2011, p. 201). Adotar uma postura imparcial, em última análise, não significa admitir uma despersonalização daquele que se propõe a julgar a situação, até porque essa tarefa requer sensibilidade ao contexto.

Todavia, no entender de Honneth, sempre há fatos institucionais carregados de conteúdo normativos dos quais não se pode tomar distância. No propósito de realizar um juízo imparcial, o sujeito se defrontará invariavelmente com parâmetros normativos que terá de considerar, precisamente porque são intrínsecos ao mundo da vida social. Para Hegel, vale lembrar, os papéis sociais “são as condições prévias para qualquer conteúdo reflexivo, e isso não como uma limitação prática, mas como uma expressão da estrutura normativa objetiva da própria eticidade moderna” (PIPPIN, 2008, p. 86). Não por acaso, o teórico frankfurtiano insiste que “todo discurso moral está precedido por formas elementares de reconhecimento recíproco que são tão constitutivas para a sociedade que o circunda, que não podem ser questionadas, tampouco suprimidas pelos seus participantes” (2011, p. 204). Resta claro, dessa forma, que o valor ético do sistema de ação da liberdade moral também está relacionado com um distanciamento negativo de um contexto de práticas consolidadas. De toda sorte, o seu valor excede ao da liberdade jurídica, na medida em que possibilita que todo indivíduo possa intervir na forma como são interpretadas as normas morais.

O processo reconstutivo das condições de existência da liberdade específica, assim, o lugar dos complexos institucionais da liberdade jurídica e da liberdade moral na estrutura da sociedade moderna. Na avaliação de Honneth, esses sistemas de ação são necessários à realização da liberdade, na medida em que possibilitam que o sujeito possa se afastar de relações práticas harmonizadas do mundo da vida, ou mesmo de questioná-las do ponto de vista moral. Todavia, ele se mostra persuadido de que essas instituições “se comportam de forma um tanto parasitária em relação a uma prática de vida social que não apenas as precede sempre, mas à qual devem, em primeiro lugar, o seu verdadeiro direito de existir” (HONNETH, 2011, p. 221). Para Honneth, em suma, ambos os sistemas de ação são insuficientes, porquanto prescindem de determinadas condições objetivas que são inerentes à ideia de liberdade. Uma vez que essas formas

de autonomia não produzem novos contextos de ação dotados de laços vinculantes, constituem-se meras “possibilidades” da liberdade.

Consoante à teoria hegeliana, Honneth compreende as esferas constitutivas das modernas sociedades democráticas como a materialização de determinados valores. Para o frankfurtiano, os múltiplos valores cultivados na modernidade social se acham condensados na ideia de liberdade, compreendida no sentido da autonomia individual. Argumenta, nesse sentido, que instituições modernas como a economia de mercado e o amor romântico devem tanto a sua legitimidade como a sua força de coesão social ao fato de terem sido compreendidas pelos implicados como instâncias de realização da liberdade individual. Ocorre que, por conta de uma certa inconsciência dos limites dos modelos de liberdade jurídica e moral, esses complexos institucionais acabaram acomodando uma falsa autocompreensão social. Contrapondo-se a essa tendência, Honneth enfatiza que o reconhecimento recíproco constitui pré-requisito indispensável para a realização de objetivos individuais de ação. Diferentemente de como ocorre nos sistemas de ação das liberdades jurídica e moral, nas esferas éticas (*sittliche Sphären*) “as intenções dos sujeitos participantes estão entrelaçadas de tal forma, que apenas podem ser formuladas de maneira significativa e realizadas mediante a expectativa da consideração recíproca” (HONNETH, 2011, p. 224). Esses sistemas de práticas sociais configuram determinados tipos de ação, que só podem ser realizados pelos envolvidos de forma conjunta ou cooperativa. O procedimento de reconstrução normativa precisa, assim, explicitar o caráter social dessas instituições relacionais a partir da recuperação do seu vínculo conceitual com a liberdade social.

Nessa base, Honneth delinea a sua teoria da eticidade, cuja estrutura tripartite define os padrões de reconhecimento recíproco, bem como a natureza complementar das obrigações de papéis (*Rollenverpflichtungen*) que estruturam os sistemas de ação das *relações pessoais, econômicas e público-políticas*. O teórico frankfurtiano acredita que nesses sistemas de ação, dado o seu caráter ético e relacional, os sujeitos podem exercer formas de liberdade social sob as condições reais. No entender de Honneth, tais esferas são “relacionais” porque constituem ações mutuamente complementares; “éticas”, porque contemplam uma obrigação moral que não se reduz a um mero dever. “A ‘moral’ [*Mora*] aqui não é a outorga recíproca da possibilidade de autodeterminação

individual, mas um componente intrínseco daquelas práticas sociais que constituem, em conjunto, um sistema relacional de ação”, como Honneth esclarece (2011, p. 226). No entanto, para que possam constituir, de fato, uma esfera de liberdade social, essas obrigações de papéis dependem do consentimento refletido dos implicados, posto que um precisa estar disposto a limitar a própria vontade ou interesses em relação ao outro. Honneth salienta que “as restrições morais não devem ser tomadas como obstáculos que contradizem as inclinações pessoais, mas como expressão e incorporação social daqueles propósitos considerados constitutivos para a própria pessoa” (2011, p. 227). Com isso, pretende demonstrar que uma sociedade justa precisa ser capaz de realizar a liberdade individual de todos os seus membros, mediante a garantia real e efetiva de um acesso igualitário às instituições de reconhecimento recíproco, posto que apenas sob condições institucionais adequadas é possível ser verdadeiramente livre.

De acordo com a análise do desenvolvimento social empreendida por Honneth, o sistema das *relações pessoais* justifica-se em termos normativos por institucionalizar papéis e obrigações sociais considerados imprescindíveis à autorrealização individual. O teórico social dedica especial atenção às significativas transformações ocorridas na gramática moral das relações interpessoais nas sociedades democráticas modernas. Honneth considera que essa esfera compreende “relações sociais em que a natureza interna das pessoas encontra, em meio ao anonimato e ao isolamento [*Vereinzelung*], a sua liberdade por meio da confirmação mútua” (2011, p. 235). Nessa perspectiva, examina três formas distintas de relações interpessoais: a amizade, o amor romântico e a vida familiar. No âmbito das relações de *amizade*, o outro não é um fator limitador, mas uma condição para a liberdade individual. O caráter de reciprocidade dos papéis e obrigações que a instituição da amizade encerra amplia a liberdade dos concernidos, na medida em que possibilita a autorreflexão sobre desejos, sentimentos e intenções. “Estar consigo mesmo no outro, na amizade, significa poder confiar sem coerção e sem temor o próprio querer, em toda a sua imprecisão e provisoriedade, ao outro” como explica Honneth (2011, p. 249). Vínculos de amizade constituem, dessa forma, um espaço seguro de autoarticulação ética.

Com o surgimento do amor romântico, institucionalizou-se na modernidade uma nova esfera segura de articulação de si. Nessa instituição, são as necessidades físicas e a relação com o próprio corpo que permitem a ampliação da liberdade intersubjetiva.

Honneth considera que as relações amorosas configuram um pacto de fundação de uma comunidade de recordações. Assim, fazem desaparecer em um “nós corpóreo” as fronteiras entre duas pessoas, possibilitando-lhes uma complementação recíproca. “Na intimidade do amor, estar consigo mesmo no outro significa, pois, reapropriar-se da necessidade natural de si mesmo na comunicação corporal, sem precisar temer a exposição ou o dano” (2011, p. 270). Compreendidas dessa forma, as relações íntimas baseadas no amor romântico constituem um espaço de realização da liberdade social, no qual se pode experienciar e compreender as próprias necessidades.

Na vida familiar, Honneth reconhece a institucionalização de uma comunidade de solidariedade entre pais e filhos. Na análise das interações nesse sistema relacional, o teórico social deixa claro que a família viabiliza não apenas a socialização dos filhos, mas também o desenvolvimento dos pais. Honneth vincula o caráter democrático da estrutura familiar contemporânea à forma social de liberdade; em famílias igualitárias, todos os membros interagem com o mesmo grau de expectativa de proteção e afeto. Os papéis e obrigações sociais inerentes à experiência familiar proporcionam, assim, uma espécie de consolo secular, no sentido de um alívio da solidão durante a vida ou em termos de um conforto diante da realidade da morte. A família revela, dessa forma, padrões de reconhecimento intersubjetivo que asseguram, por meio de laços afetivos, a realização de necessidades e qualidades individuais.

Na esfera das *relações econômicas*, Honneth procura enfatizar as relações de trabalho e de consumo. Contrapondo-se a tese segundo a qual o mercado constitui um sistema livre de normas (*normfreien Systems*), o teórico frankfurtiano sustenta que as interações econômicas incorporam determinadas normas, valores e instituições que tendem a conter as tensões entre oferta e demanda; as relações de mercado *permitem* uma forma de cooperação social que é do interesse individual de todos os envolvidos. Valendo-se do modelo do “economismo moral”, Honneth acredita poder demonstrar que a economia de mercado possibilita a realização complementar de fins individuais, ao institucionalizar cooperações que tendem a atender às *necessidades* individuais e reconhecer *realizações* individuais. Nessa perspectiva, recorre a movimentos sociais ligados ao mercado de trabalho e de consumo, que apresentaram, em bases morais, demandas que lograram ser institucionalizadas. Reconhecendo dificuldades impostas pela “revolução neoliberal”, Honneth defende a necessidade de formação de coletivos

como uma forma possível de realização da liberdade social na instituição do mercado. Significa dizer, em síntese, que a realização da liberdade social depende da contenção das tendências destrutivas do próprio mercado.

O sistema de ação relacional da *formação da vontade democrática* constitui a terceira esfera de liberdade social analisada por Honneth. Inspirado em John Dewey, o teórico social desenvolve a partir dessa instituição ética a sua teoria da democracia. Honneth adota uma concepção “radical” de democracia, que se distancia dos modelos articulados em torno dos direitos liberais e de uma ideia de justiça focada no indivíduo. Como se verá adiante, a perspectiva honnethiana de democracia deliberativa acha-se estruturada em dois eixos distintos. A esfera pública democrática constitui, de um lado, o lugar propício à construção do consenso em torno de questões de interesse comum; a opinião e a vontade democrática devem resultar, assim, de processos experimentais que envolvem participação dos implicados. Cumpre ao Estado democrático de direito, de outra parte, como agência da esfera pública, implementar as decisões resultantes de um consenso legítimo; isso significa dizer que o governo, a estrutura política formal e a produção da ordem jurídica não figuram como a “pedra de toque” da ordem social. O Estado constitucional, em última análise, obtém as suas condições de legitimidade da própria esfera pública democrática.

Com esse trabalho reconstrutivo, Honneth realiza uma reorientação em termos de objeto de análise social. Ele desloca o foco do conceito de reconhecimento para o conceito de liberdade, mantendo o nexos interno que Hegel estabeleceu entre ambos. Se antes a ênfase recaía nas condições intersubjetivas que influenciam *subjetivamente* a autorrealização individual, a abordagem da liberdade contempla, agora, as condições intersubjetivas que influenciam *objetivamente* tal pretensão. Isso significa, em síntese, que a “gramática moral” deve explicar a luta por reconhecimento desde a perspectiva de uma concepção social de liberdade. Não por acaso, um dos principais objetivos de uma teoria da justiça como análise da sociedade é demonstrar que a realização de fins individuais depende substancialmente de instituições relacionais; a liberdade social, nesse sentido, precisa incorporar o *insight* primordial da liberdade reflexiva, segundo o qual as obrigações e as expectativas dos papéis institucionais precisam ser tais que todos os participantes possam assentir. Essas condições garantem, em última análise, um vínculo indissolúvel entre justiça e liberdade social.

No intuito de reafirmar a sua rejeição à centralidade atribuída pelas perspectivas procedimentalistas de justiça ao papel do Estado constitucional, o teórico social afirma existir uma interação (*Zusammenspiel*) entre tais instituições éticas. Em contraposição à fixação da tradição liberal na figura do Estado, Honneth concebe a eticidade como “uma complexa rede de dependências recíprocas, na qual a contínua realização da liberdade em uma esfera de ação depende de que os princípios de liberdade também sejam realizados nas outras esferas” (2011, p. 616). Teorias da justiça estruturadas em torno do Estado constitucional, segundo ele, tendem a perder de vista a importância das demais esferas de ação para o processo de constituição da vontade democrática. É dessa perspectiva que Honneth argumenta que:

O motor e o meio dos processos históricos para a realização dos princípios institucionalizados da liberdade não é, ao menos em primeiro lugar, o Direito, mas sim as lutas sociais por seu entendimento adequado e as mudanças de comportamento decorrentes; logo, a orientação das teorias contemporâneas da justiça quase exclusivamente segundo o paradigma do direito também é um equívoco teórico (2011, p. 613-614).

O sistema da eticidade democrática revela, assim, uma “reciprocidade contributiva” entre as três esferas de ação, idêntica àquela existente no interior de cada uma delas, no que tange a interdependência das obrigações de papéis. Nada obstante, Honneth admite que uma esfera pública genuinamente democrática depende, em larga medida, de um processo de socialização bem-sucedido, que somente pode ser alcançado em um contexto socioeconômico menos hostil. Daí porque importa remover os obstáculos à realização da liberdade social oriundos do sistema de ação da economia de mercado. O exame dessa questão se dará no que segue, de modo que se faz oportuno recuperar a distinção que o frankfurtiano estabelece entre os diferentes tipos de perturbações que tendem a comprometer a realização da liberdade.

### 3.3 DISTÚRBIOS SOCIAIS PATOLÓGICOS E ANÔMICOS

No propósito de determinar o lugar das instituições jurídica e moral da liberdade em uma eticidade pós-tradicional, Honneth não se restringe ao exame do sentido ético e dos limites de cada qual dos modelos. O procedimento de reconstrução normativa

do desenvolvimento social empregado pelo teórico social procura especificar também os riscos inerentes às liberdades moral e jurídica. Ele mostra, nessa linha, que quando interpretados de maneira absoluta, esses complexos institucionais tendem a produzir patologias sociais (*soziale Pathologien*). Distúrbios dessa natureza não se confundem com injustiças sociais, uma vez que essas dizem respeito a uma exclusão contingencial ou até mesmo a um bloqueio no acesso equitativo a processos de cooperação social. Patologias sociais, na definição de Honneth, “representam a consequência da violação da racionalidade social enraizada, como ‘espírito objetivo’, na gramática normativa de um sistema de ação institucionalizado” (2011, p. 206). Elas denunciam, nesse sentido, interpretações sociais errôneas (*sozialen Fehldeutungen*), que levam ao solapamento dos potenciais racionais subjetivos exigidos na cooperação social.

Na sua análise histórica da liberdade jurídica, Honneth mostrou que a definição de objetivos individuais depende substancialmente da consideração de pressupostos intersubjetivos da comunicação. O frankfurtiano argumenta que o caráter privado dos direitos liberais subjetivos traz consigo o risco de exclusão de relações comunicativas imprescindíveis à realização da liberdade individual; o mesmo formalismo que garante um espaço privado para o exercício a liberdade se coloca como o principal obstáculo à sua consolidação, constituindo o que ele mesmo designa como um “estado de quase completa indeterminação [*Unbestimmtheit*]” (2011, p. 153). Para Honneth, em síntese, o próprio efeito moratório da liberdade jurídica sobre os processos discursivos acaba comprometendo a realização de propósitos éticos, descaracterizando-a, assim, como uma esfera de autorrealização individual.

Na medida em que os indivíduos perdem de vista a natureza negativa e parcial da liberdade jurídica, a tendência é que ela seja compreendida como a liberdade plena. Ocorre que quando a “moratória comunicativa” se estende por tempo indeterminado, dá-se uma cisão com o contexto social. Dois efeitos decorrem dessa unilaterização da instituição da liberdade jurídica: a redução da subjetividade à *personalidade jurídica* e o *esvaziamento dos laços sociais vinculantes*. Na primeira situação, o sistema jurídico passa a ser percebido como o único meio possível de resolução dos conflitos sociais; trata-se da tendência segundo a qual os indivíduos agem estrategicamente, buscando o mero êxito em um processo jurídico. Como Honneth observa, “a liberdade negativa, que o direito abre como oportunidade, converteu-se em estilo de vida” (2011, p. 166).

Não por acaso, ele classifica essa primeira patologia social como uma *judicialização* excessiva do mundo da vida social, posto que a liberdade é compreendida não como *fim* de toda ação, mas como simples *meio*. Diferentemente deste, o segundo fenômeno patológico analisado por Honneth está relacionado com o papel postergador do direito. Essa interpretação equivocada da liberdade jurídica consiste, segundo o teórico social, na defesa e cultivo da “recusa das obrigações vinculantes como tais, sem preencher o vazio que decorre dos direitos subjetivos” (2011, p. 169). Trata-se, em última análise, de uma patologia social que se deixa perceber na reprodução do efeito suspensivo do direito sobre a comunicação, ao liberar a subjetividade de decisões vinculantes.

No que tange à liberdade moral, Honneth preocupou-se em deixar claro que o sentido ético dessa esfera de ação está na indissociabilidade entre o respeito ao sujeito e sua inserção na respectiva comunidade. O complexo institucional da liberdade moral autoriza todo indivíduo a contestar expectativas normativas ou mesmo rechaçar certas demandas oriundas da ordem social vigente, especialmente quando elas não passam pelo crivo da universalidade. De acordo com a análise de Honneth, a liberdade moral “promete ao indivíduo ou grupo que coopera que, ao colocar entre parêntesis o mundo da vida social, não perderá o consenso com o restante da humanidade por orientar-se segundo a lei ética” (2011, p. 190). De toda maneira, a liberdade moral demanda uma vinculação a normas morais de caráter essencialmente universalista, seja na forma de uma autocoação racional (Korsgaard), seja como um processo de desenvolvimento da consciência moral historicamente situado (Habermas).

Todavia, quando se perde de vista o fato de que toda interação social é regulada por normas de ação precedentes, o sistema da liberdade moral acaba se convertendo também em fonte de patologias sociais. Para Honneth, assim como a liberdade jurídica, a liberdade moral é suscetível a problemas desse tipo, precisamente porque outorga a todo sujeito a possibilidade de assumir princípios considerados subjetivamente como corretos em situações conflituosas não reguladas pelo direito. “O ponto de partida para interpretações equivocadas no contexto de tais comunicações está em que o indivíduo não tem suficientemente claro até que ponto está de antemão vinculado à moralidade da sua sociedade, ao determinar seus princípios de ação”, diz Honneth (2011, p. 207). Posto que o distanciamento reflexivo assegurado pela autonomia moral não possibilita a supressão das normas de ação que regulam a comunicação desde sempre, ocorre

“um ilusório desaparecimento [*Ausblendung*] de toda facticidade normativa” (p. 207), que leva ao desenvolvimento de uma *personalidade moralista* alheia às práticas sociais ou a formas de terrorismo de base moral. Em ambos os casos, a interpretação errônea do mecanismo reflexivo da liberdade moral se traduz em uma moralidade incondicional carente de mediação social (TEIXEIRA, 2016). Assim compreendido, o sistema de ação da liberdade moral apresenta-se como única fonte de normatividade social.

Diversamente do que ocorre com as instituições das liberdades jurídica e moral, as esferas éticas não produzem patologias sociais. Distúrbios desse tipo, vale lembrar, são detectados em níveis mais elevados da reprodução social, onde está em questão o acesso reflexivo aos sistemas primários de ação. No entendimento do frankfurtiano, as instituições relacionais que constituem o sistema da eticidade tendem a manifestar desvios (*Abweichung*) dos padrões normativos institucionalizados por dada sociedade. Os assim chamados desenvolvimentos sociais anômalos (*sozialen Fehlentwicklungen*), como o próprio Honneth explica, “não representam desvios induzidos pelo sistema, não são ‘patologias’ em sentido estrito; constituem, em vez disso, anomias [*Anomien*], cujas fontes devem ser localizadas em outros lugares, que não nas regras constitutivas dos respectivos sistemas de ação” (2011, p. 231).<sup>19</sup> Com isso, o teórico social pretende mostrar que a realização da liberdade social nas diferentes esferas da eticidade pode ser comprometida por fatores externos, posto que o caráter intersubjetivo que define as interações sociais não dá margem para interpretações unilaterais.

No curso da sua análise histórico-sociológica das instituições sociais modernas, Honneth procura caracterizar os desenvolvimentos anômalos que comprometem ou esvaziam as normas éticas que lhes conferem legitimidade. O frankfurtiano mostra, assim, que a invasão dos imperativos econômicos no âmbito das relações pessoais tem desencadeado um processo de dessolidarização social. No que tange à amizade, ele aponta a tendência de enfraquecimento das disposições a uma empatia pessoal, estimulada pela competitividade laboral e pelas exigências de flexibilização do tempo. Fenômeno similar também é percebido nas relações íntimas. Na avaliação de Honneth, esta instituição ética corre o risco de um “esgotamento interno” (*inneren Auszehrung*),

---

<sup>19</sup> Para Teixeira (2016), a descrição honnethiana das patologias sociais carece de lastro histórico-social; igualmente problemática, segundo ela, é a caracterização dos desenvolvimentos sociais anômalos, na medida em que carece de sistematicidade.

na medida em que as pessoas têm cada vez mais reduzida a sua capacidade de manter vínculos íntimos duradouros, por conta das demandas impostas pela vida profissional. Nas relações familiares, a insegurança financeira e o tempo exíguo para o convívio têm comprometido drasticamente o processo de socialização dos mais jovens, bem como o cuidado dos membros mais vulneráveis.

Na esfera política, Honneth detecta desenvolvimentos anômalos que afetam não apenas o Estado constitucional, mas também a esfera pública. De acordo com o autor, a esfera pública democrática passa por um processo de fragmentação, que tem como efeito mais evidente a exclusão de certos grupos da sociedade do debate público e das decisões políticas. Essa exclusão estaria ligada a desigualdades socioeconômicas, que produziram uma ruptura entre o processo de formação da vontade democrática e as instituições políticas do Estado. Como consequência, a chamada “questão social” ficou relegada a esferas mais restritas, limitando sensivelmente a discussão pública acerca do próprio processo de exclusão. No entender de Honneth, a saída para esse tipo alienação estaria na formação de um horizonte cultural comum, capaz de estimular o senso de pertencimento e de solidariedade. Vínculos assim são imprescindíveis para uma participação efetiva do cidadão nas discussões públicas.

Diante disso, não é difícil notar porque Honneth vê com preocupação o avanço dessa nova forma de desorganização da economia. Para além da recrudescência da pobreza e do trabalho degradante, o frankfurtiano chama a atenção para o problema da inconsciência da injustiça. Para Honneth, a supressão dos limites éticos impostos ao mercado representa um desenvolvimento social anômalo, posto que desencadeia um esvaziamento do potencial normativo do próprio sistema. Isso equivale a dizer que os princípios da eficiência econômica não apenas drenam o sentido dos vínculos que dão sentido às relações interpessoais, como também comprometem as capacidades de articulação política dos cidadãos. Dada a importância que o teórico social confere à esfera econômica, importa examinar no detalhe como ele justifica a sua interpretação normativa do sistema econômico capitalista. Trata-se, mais exatamente, de um esforço no sentido de verificar se, e em que medida, o desenvolvimento anômalo identificado na esfera do mercado mantém algum vínculo com distúrbios patológicos da liberdade. É disso que trata o próximo capítulo do presente estudo.

#### 4 OS FUNDAMENTOS NORMATIVOS DO MERCADO

No propósito de justificar a sua abordagem normativa da economia de mercado, Honneth repõe a questão sobre a dificuldade em se determinar se caberia a economia ampliar a liberdade negativa ou realizar a liberdade social. Honneth admite que a atual ordem capitalista está longe de ser uma instituição relacional, posto que ela contradiz características nucleares de uma esfera da liberdade social; o modelo “desorganizado” de capitalismo não se acha apoiado em obrigações de papéis sujeitos do assentimento do concernidos, cujo entrelaçamento permitiria que cada agente pudesse perceber na liberdade do outro a condição de realização da sua liberdade. O teórico social assume, porém, que a esfera do mercado possibilita a realização da liberdade social mediante relações de trabalho e consumo. Consoante a Hegel, acredita que a esfera de mercado institucionaliza relações de reconhecimento recíproco, das quais vertem não somente a validade (*Geltung*), mas também a persuasão individual de tais obrigações de papéis. O *mercado de consumo*, de acordo com essa linha, tende a realizar a liberdade social mediante o cumprimento das obrigações de papéis de consumidores e fornecedores. O *mercado de trabalho*, por seu turno, pode fazê-lo por meio de uma estrutura solidária de reconhecimento mútuo de capacidades e realizações individuais, orientada pelas obrigações de papéis de empregados e de empregadores.

Nessa perspectiva, Honneth analisa os movimentos sociais que lograram realizar demandas morais suscitadas pelos conflitos nas esferas da produção e do consumo. Ele examina, mais especificamente, as bases normativas dos *mecanismos discursivos* apontados por Hegel e das *reformas legais* de Durkheim. O frankfurtiano interpreta esses dispositivos como instituições de grande relevância social, porquanto permitem que os indivíduos aprendam a assumir a perspectiva dos outros, enquanto perseguem os seus próprios interesses. Experiências dessa natureza também possibilitam que os agentes econômicos percebam a esfera do mercado como uma instituição relacional. Honneth vê as reformas legais, em particular, como condição de oportunidades justas e equitativas nas interações econômicas; tais reformas tornam possível a ampliação do acesso às interações econômicas, ainda que o caráter subjetivo dos direitos sociais tenha comprometido os laços cooperativos. O presente capítulo busca, desse modo, examinar a tese honnethiana de uma determinação ética da esfera do mercado (4.1),

que se acha fundada na ideia de uma complementaridade das obrigações de papéis inerentes às relações de consumo e de trabalho (4.2). Pretende demonstrar, por fim, a existência de uma relação tácita de condicionamento mútuo entre um tipo específico de perturbação patológica da liberdade jurídica e o desenvolvimento anômalo daquela instituição da eticidade (4.3).

#### 4.1 O FUNCIONALISMO NORMATIVO DA ESFERA ECONÔMICA

De forma a proceder a uma reconstrução normativa da esfera de ação mediada pela economia de mercado, Honneth procura reabilitar a tese do economismo moral, segundo as perspectivas de Hegel e Durkheim. Isso implica explicitar em que sentido a ordem econômica capitalista constitui uma esfera de realização da liberdade social. Honneth precisa determinar, a rigor, um pressuposto implícito (*implizite Unterstellung*) da realização da liberdade social nessa esfera, posto que uma reconstrução normativa do sistema econômico demanda uma fundamentação empiricamente informada dos mecanismos institucionais que possibilitam a consolidação da liberdade intersubjetiva nas relações de trabalho e de consumo. No entender do frankfurtiano, a supressão dos limites internos impostos à ordem econômica capitalista desencadeou um processo de degradação dos seus potenciais normativos, caracterizando o que ele define como um desenvolvimento social anômalo (*soziale Fehlentwicklung*).

Na sua reconstrução histórico-sociológica, Honneth faz notar que a emergência do sistema econômico capitalista implicou uma substancial mudança nos processos de reprodução material da sociedade. Esses processos, até então determinados pela dinâmica da oferta e demanda, e mediados pelo dinheiro, perderam ancoragem ética, à medida que se desviaram dos seus pressupostos normativos. Como consequência, a expansão da competição entre atores privados, estrategicamente interessados em maximizar a utilidade, deu novos contornos às atividades econômicas. Para Honneth, o que tornou isso possível foi a institucionalização da igualdade de direitos individuais. Com o advento do Estado constitucional, se deu o estabelecimento das pré-condições institucionais que viabilizaram a estruturação de um domínio de interação econômica juridicamente domesticado. Referenciando Polanyi (1992), o teórico social faz lembrar

que o sistema econômico capitalista deve a sua existência histórica, paradoxalmente, a uma substancial intervenção estatal.

Com a crescente erosão nas relações de confiança, essa forma de organização das relações econômicas não tardou revelar sua nocividade social. Muito embora a imagem literária do *homo oecomunicus* tenha sido o prenúncio de uma transformação em termos de personalidade, as discussões em torno das mudanças nas relações de produção ficaram restritas aos seus efeitos culturais. Por influência de teóricos sociais como Hegel e Saint-Simon, no século XIX apenas, as rupturas sócioestruturais geradas pela ordem econômica capitalista passaram a ser objetivo de uma crítica sistemática. Esses debates em torno da legitimidade e dos limites da economia capitalista tinham como núcleo o problema da realização da liberdade individual. Dessas discussões, vertem duas perspectivas distintas que, inobstante lograrem resultados divergentes, são sobretudo relevantes para os propósitos do teórico social alemão.

Na abordagem de Karl Marx, estão condensadas diversas objeções levantadas por outros críticos do capitalismo. Marx, vale lembrar, procurou explicar a constituição das estruturas sociais e a realização da liberdade social a partir de um único processo. Para ele, a economia capitalista representa um modelo de organização social que mina as condições objetivas e subjetivas de autorrealização, ao impedir que o trabalhador identifique-se com o produto do próprio trabalho; os detentores da força de trabalho, os reais atores econômicos, são constrangidos a aderir a condições hostis de trabalho estipuladas por contratos supostamente livres. De acordo com interpretação de Marx, a ordem econômica capitalista neutraliza as condições estruturais da liberdade social, na medida em que não deixa outra alternativa ao trabalhador, senão consentir com a exploração da sua capacidade produtiva. Dessa perspectiva que ele buscou justificar a tese segundo a qual a emancipação da dominação resultaria da própria tensão entre capital e trabalho; o conflito entre classes faria verter impulsos emancipatórios latentes na realidade social na forma de resistência ao poder constituído. Este era, com efeito, o núcleo da sua concepção revolucionária de emancipação social, fundamentada em um diagnóstico da dominação social capitalista. Valendo-se de uma filosofia da história, Marx pretendia estabelecer, em última instância, uma vinculação entre análise social e uma teoria da emancipação. Isso explica porque a noção de trabalho social aparece como elemento estruturante da crítica marxiana ao sistema capitalista.

O conceito de trabalho de Marx, tal como Honneth o interpreta, abarca distintos elementos da compreensão moderna. Influenciado pela economia política clássica, Marx não perdeu de vista a dimensão econômica do trabalho, reconhecendo-o como um fator de produção. Todavia, para além do seu caráter eminentemente econômico, o autor se empenhou em definir o trabalho também em função do seu caráter social. Recorrendo a filósofos sociais modernos, Marx desenvolveu um conceito de trabalho livre das conotações negativas atribuídas pela tradição. Na teoria hegeliana, identificou um sentido ético localizado na dimensão econômica de trabalho. Convém lembrar que, em contraposição aos economistas burgueses, Hegel caracterizou o trabalho como uma atividade criadora e social; não como uma mera atividade voltada à satisfação de necessidades individuais imediatas. O trabalho, na perspectiva de Hegel, desempenha um papel fundamental na formação da consciência individual e coletiva: o ser humano transforma a si mesmo, à medida que modifica a natureza por intermédio do trabalho; procurou mostrar, nesse sentido, que o produto do trabalho representa a objetificação de determinadas capacidades cognitivas humanas. Não sem motivo, Marx interpretou o trabalho social como um processo intelectual de autodesenvolvimento (*Bildung*). Apesar da influência de Hegel, foi no materialismo antropológico de Ludwig Feuerbach que Marx encontrou a base teórica que lhe permitiu justificar o caráter objetificador do trabalho como uma capacidade (*Vermögen*) essencialmente humana. Marx mostrou, com base na concepção feuerbachiana de espécie que o trabalho não se deixa reduzir à dimensão econômica; como processo de autoprodução humana, o trabalho contém uma função emancipatória irrenunciável. No entendimento de Marx, é exatamente esta potencialidade que é subtraída de maneira fraudulenta dos trabalhadores no modelo de produção capitalista (HONNETH, 1995). O sistema econômico capitalista, em suma, aliena o proletário desse elemento constitutivo do processo do trabalho, determinando o desenvolvimento social por meio do mesmo processo que deu origem ao modelo de produção socialmente organizada.

Ocorre que o próprio processo de reestruturação do sistema social capitalista minou bases do materialismo histórico. Os prognósticos empíricos da teoria marxiana tiveram seu potencial persuasivo dissipado, à medida que se mostraram incapazes de desvelar formas inéditas de dominação, estranhas à organização social do trabalho. Contudo, isso não anula o fato de a crítica da economia capitalista de Marx ter colocado

em relevo um problema não resolvido por Adam Smith. No entendimento de Honneth, a tensão entre teoria moral e teoria econômica no pensamento do economista britânico está diretamente vinculada ao debate sobre a questão de se a promessa de liberdade inerente à economia capitalista deveria ser concedida na base do cálculo de interesses estratégicos ou em termos de uma relação intersubjetiva entre parceiros de interação. É dessa perspectiva que o frankfurtiano resgata a linha de interpretação desenvolvida por Hegel e Durkheim. Para esses teóricos, os processos de intercâmbio econômico não ocorrem de forma alheia aos valores éticos constitutivos da ordem social moderna. Hegel e Durkheim mostraram, cada qual a sua maneira, que a esfera de ação mediada pela economia de mercado

só pode satisfazer sua função publicamente intencionada, que é a de integrar as atividades econômicas dos indivíduos de modo harmônico e não coercitivo, por meio de relações contratuais, se houver em todas essas relações uma consciência de solidariedade [*Solidaritätsbewußtsein*], tornando obrigatório um tratamento recíproco que seja justo e equitativo (HONNETH, 2011, p. 327).

Isso significa que os atores econômicos privados, ao participarem estrategicamente de processos de interação econômica, se inserem em uma estrutura pré-contratual de regras de estima e respeito recíproco. Cabe frisar que uma tal estrutura não representa um aditivo normativo estranho à dinâmica do mercado, destinado à domesticação de interações egoisticamente mediadas. Trata-se, na realidade, de um sistema de normas de reconhecimento mútuo que, além de estabelecer determinadas obrigações morais, protege os atores econômicos de relações econômicas deturpadas, na medida em que transcende a dimensão instrumental das condições contratuais.

Honneth está persuadido de que as teses de Hegel e Durkheim convergem na ideia de que a realização da liberdade social na esfera da economia de mercado exige o respeito a certas normas extracontratuais. Na leitura de Honneth, ambos os teóricos cuidaram para desenvolver uma compreensão acerca do funcionamento do mercado que levasse em consideração o conjunto de normas pré-contratuais e que exprimisse o consentimento dos concernidos. Para Hegel e Durkheim, vale frisar, o fato de essas normas morais não serem efetivamente aplicadas na realidade social não significa que elas não existam; os desvios delas representariam, assim, “violações de um senso de

solidariedade implicitamente existente” (HONNETH, 2011, p. 330). É exatamente isso que Hegel procura mostrar, quando afirma que:

Quando uma grande massa de pessoas desce abaixo do nível de um certo padrão de vida – que se regula automaticamente como necessário para um membro da sociedade em questão – aquele sentimento de direito, integridade [*Rechtlichkeit*] e honra que vem de subsistir por meio de atividade e trabalho próprios são perdidos; isso leva à criação de uma ralé, o que, por sua vez, torna muito mais fácil a concentração de uma riqueza desproporcional em poucas mãos (2010, p. 223).

Durkheim, de modo similar, interpretou o fenômeno da anomia social como expressão de uma profunda crise moral, intimamente ligada às mudanças na estrutura econômica da França do seu tempo. Ele concebeu a consolidação do mercado como mecanismo dominante de coordenação das atividades econômicas em termos de uma cisão entre a economia e a ordem moral da sociedade. Nesse sentido, a anomia social constituiria o efeito de “uma falta de regulação social, e só pode ser superada com a restauração de uma regra moral para a economia” (BECKERT, 2002, p. 71). Para Durkheim (2010), em síntese, a estrutura econômica da sociedade industrial evidenciava uma espécie de desvio patológico de um modelo de solidariedade pré-contratual.

De forma a mostrar que o economismo moral não sucumbiu à polarização entre economia de mercado e economia planejada, Honneth também se dedica ao exame das contribuições oferecidas por teóricos sociais como Karl Polanyi e Talcott Parsons. Na interpretação de Honneth, ambos os autores têm a pretensão de “tornar o sucesso do intercâmbio do mercado dependente do pré-requisito de uma série de mecanismos institucionais de proteção, que deveriam assegurar a sua justificabilidade moral para todas as partes envolvidas” (2011, p. 337). Polanyi (1992), em sua análise histórica das sociedades capitalistas, procura mostrar como os distúrbios provocados pelo mercado produzem certas formas de mal-estar coletivo; busca explicar, mais especificamente, as causas estruturais do nexo entre desregulamentação da economia e ruptura social. É sobre essa base que Polanyi fundamenta a sua tese dos “contramovimentos sociais”, a qual reclama a imposição de limites morais ao mercado.

Talcott Parsons, na mesma linha, vê como problemático o fato de a economia orientar-se por interesses estritamente privados. Todavia, diferentemente de Polanyi, Parsons sustenta que o sistema econômico desenvolveu os seus próprios mecanismos

de administração de conflitos de interesses. Dois são os complexos institucionais que, segundo o sociólogo, possibilitam uma efetiva integração social na esfera econômica: o contrato de trabalho e o papel profissional. Essas instituições cumprem a função de estruturar expectativas recíprocas que se prestam à regulação das interações sociais a partir do próprio ambiente do sistema econômico. “Isso acontece institucionalizando direitos e deveres, segundo o sistema geral de valores, como expectativas de papéis e motivações comportamentais, e internalizando-os pelo processo de socialização”, explica Beckert (2002, p. 168). O *contrato de trabalho*, nesse sentido, mais do que uma relação instrumental de troca, implica deveres normativos recíprocos oriundos de um sistema de valores compartilhado, que são reconhecidos pelas partes contratantes. Vertem daí expectativas legítimas de um reconhecimento por parte do contratado e de lealdade por parte do contratante. No que se refere à instituição do *papel profissional*, a função consiste de reestabelecer o equilíbrio entre a moralidade do mundo da vida e a esfera econômica. De acordo com Parsons, durante o processo de socialização, todo homem aprende a conduzir-se segundo imperativos econômicos, o que evidencia um vínculo mediador entre a rotina familiar e a economia; “nenhum trabalhador entra na esfera econômica do mercado de maneira eticamente indiferente ou com rejeição; antes, todos são tão influenciados socialmente, que só obtêm satisfação psicológica e autorespeito cumprindo as suas obrigações profissionais”, diz Honneth (2001, p. 342). Em linha com as interpretações de Hegel e Durkheim, Parsons mostra-se convicto de que as funções do sistema da economia de mercado devem ser compreendidas à luz dos padrões institucionalizados de valores e dos objetivos sociais.

Com essa reconstrução esquemática dos fundamentos do economismo moral, Honneth pretende mostrar que uma análise adequada do mercado não pode deixar de apontar os princípios normativos que o legitimam como uma esfera de liberdade social. Mesmo não havendo, do ponto de vista do conteúdo, um denominador comum entre as perspectivas examinadas, Honneth não tem dúvidas de que a justificação ética do intercâmbio econômico guiado por interesses privados depende de normas de ação que prescrevam um tratamento equitativo entre os concernidos.<sup>20</sup> Para o teórico social,

---

<sup>20</sup> É oportuno lembrar que essa posição de Honneth é corroborada pelas perspectivas de Amitai Etzioni e de Fred Hirsch. Etzioni sustenta, a partir da sociologia das organizações, que as decisões econômicas são tanto mais racionais quanto mais voltadas para a responsabilidade social. Hirsch, na mesma linha,

há uma demanda implícita por solidariedade no mercado; trata-se, mais exatamente, de uma relação intrínseca (*intrinsischer Zusammenhang*) entre as normas de ação do mundo da vida e as condições de competição no mercado. Isso implica dizer que o sistema econômico possibilita a realização complementar de interesses estratégicos, ao institucionalizar certos princípios de solidariedade. Para Honneth, em última análise, a esfera da economia de mercado acha-se incorporada a normas e valores sociais, que são capazes de conter as tensões decorrentes da relação entre oferta e demanda. É, pois, com base nesse pressuposto que Honneth refuta o argumento segundo o qual a economia capitalista constitui um sistema livre de normas.

Na realidade, essa rejeição à tese de uma autonomia funcional da economia subjaz o desenvolvimento do projeto crítico honnethiano. Importa lembrar que já em *Ação social e natureza humana* (1980), Honneth e Hans Joas realizaram uma rigorosa reconstrução da tradição da antropologia filosófica, a fim de apontar as precondições antropológicas da ação social. Tratava-se, a rigor, de um esforço no sentido de definir o conteúdo normativo de uma teoria da sociedade renovada, valendo-se da noção de intersubjetividade prática; buscavam mostrar o caráter complementar da relação que identificaram entre antropologia filosófica e materialismo histórico (DERANTY, 2009). Isso significa que uma antropologia filosófica permitiria dar uma nova feição à noção marxiana de ser humano; uma reconstrução do materialismo histórico, por outro lado, tornaria possível a recuperação do potencial emancipatório do sensível (*Sinnlichkeit*). Com efeito, isso explica porque o ponto de partida dessa proposta seja a abordagem marxiana do materialismo antropológico de Ludwig Feuerbach.

Já na sua análise da tradição teórico-crítica, Honneth tinha em vista mostrar que os modelos de Horkheimer também apresentavam uma interpretação essencialmente funcionalista do processo histórico. Para ele, o modelo do materialismo interdisciplinar, assim como o modelo amparado na tese da dominação técnica da natureza excluíram a esfera comunicativa do horizonte de investigação. Na avaliação de Honneth (1995), duas premissas dariam ancoragem ao reducionismo funcionalista da primeira geração da teoria crítica, quais sejam: a racionalidade precisa ser vista como uma capacidade direcionada à dominação técnica da natureza; e, o progresso histórico coincide com o

---

valendo-se da teoria econômica moderna, defende que a busca pela realização do interesse próprio na esfera do mercado precisa ser moralmente domesticada.

desenvolvimento da racionalidade instrumental. Significa dizer que nos dois modelos o funcionalismo marxista reduziu a ação social ao trabalho social, não dando margem para uma abordagem de caráter prático-moral. Honneth classificou essa interpretação como uma “fraqueza teórica” que deveria ser superada, já que teorias funcionalistas tendem a contradizer o desenvolvimento histórico da economia capitalista.

Todavia, foi na sua crítica à teoria social habermasiana que Honneth apresentou de maneira mais sistemática a sua tese. Como apontado anteriormente, Habermas não conseguiu se livrar totalmente dos pressupostos funcionalistas quando fundamentou sua teoria crítica da sociedade na racionalidade comunicativa. Na controvérsia com Nancy Fraser, o frankfurtiano também se valeu um argumento nesse mesmo sentido. Honneth sustentou, em linhas gerais, que a economia capitalista permanece operando porque conta com um consentimento mínimo dos concernidos. Para o teórico social, quando a economia de mercado não é capaz de realizar as normas que lhe são inerentes, os participantes tendem a retirar seu assentimento legitimador. Todavia, dificuldades em apontar um lastro empírico que justificasse essa inferência exigiram uma profunda reformulação desse argumento.

Na esteira de Hegel e Durkheim, Honneth defende que a economia deve estar organizada de tal forma, que a competição em termos de oferta e demanda seja vista pelos agentes privados como um sistema de obrigações de papéis complementares, isento de anomias. Para tanto, eles “devem ter se reconhecido como membros de uma comunidade cooperativa, antes de se outorgarem mutuamente o direito de maximizar o proveito individual no mercado” (HONNETH, 2011, p. 349). Isso equivale a dizer que, na articulação de interesses individuais, a liberdade de um deve ser percebida como uma condição de realização da liberdade do outro; não como uma permissão para um agir estritamente egoísta. Daí a necessidade de identificar quais mecanismos seriam os mais apropriados não somente à constituição de uma consciência cooperativa de responsabilidades mutuamente complementares, mas também à institucionalização de princípios extracontratuais de solidariedade. De acordo com a análise do frankfurtiano, Hegel e Durkheim não consideram que os interesses dos atores econômicos privados estejam definitivamente determinados; a própria teoria econômica dominante admite certa plasticidade na fixação de interesses privados. Para Honneth, Hegel e Durkheim, diferentemente de Polanyi e Parsons, logram mostrar em um nível mais formal que são

as normas do mundo da vida que permitem que os atores econômicos possam verificar se as condições de maximização da utilidade são convenientes. É nesse vácuo teórico, portanto, que ambos os teóricos teriam identificado na própria economia de mercado os mecanismos de institucionalização de obrigações solidárias.

Honneth defende, nessa base, que o economismo moral de Hegel e Durkheim constitui uma alternativa frutífera para o problema de Marx. Na sua crítica econômica, vale lembrar, Marx mostrou que a única força que une e coloca comprador e vendedor da força de trabalho em relação mútua “é a de sua utilidade própria, de sua vantagem pessoal, de seus interesses privados” (2017, p. 251); na premência da sobrevivência, o proletário sequer pode exercer a liberdade elementar de recusar contratos injustos. Diante da pertinência da crítica marxiana, mas também preocupado em oferecer uma base empírica para a sua posição, Honneth reformula a linha de argumentação original na pretensão de mostrar que a esfera da economia de mercado se acha ancorada em uma estrutura “ética” (*sittliche*) de normas pré-contratuais; estrutura essa considerada como condição para o *livre* consentimento. Honneth postula, mais especificamente, um “funcionalismo normativo” (*normativen Funktionalismus*), a partir do qual acredita poder provar que a economia de mercado é capaz de realizar a liberdade intersubjetiva no contexto das relações de consumo e no mercado de trabalho.

Essa interpretação normativa da esfera da economia de mercado apresentada pelo teórico social alemão é alvo de reiteradas contestações. Para Timo Jütten (2015), Honneth se equivoca ao afirmar que as instituições do mercado podem institucionalizar a liberdade social. Esta incapacidade, segundo ele, deveria ser justamente a base de uma teoria social crítica. O argumento de Jütten acha-se apoiado na interpretação que Honneth faz da teoria hegeliana da eticidade. De acordo com a interpretação de Jütten, o frankfurtiano estabelece uma espécie de equivalência entre a sua ideia de mercado e a concepção de sociedade civil de Hegel; é como se ele reduzisse a sociedade civil a relações de mercado, perdendo de vista, assim, o fato de que os indivíduos também buscam realizar os seus propósitos por vias associativas. Jütten aponta dois problemas na abordagem honnethiana. O primeiro tem a ver com o fato de que as corporações, em Hegel, não são instituições constitutivas da economia de mercado; na realidade, são entidades independentes da sociedade civil. Para Jütten, a sociedade civil é que representa uma esfera de liberdade social, não o mercado.

O outro aspecto problemático da abordagem honnethiana está relacionada com a origem e o conteúdo de uma solidariedade supostamente implícita. Jütten considera que a solidariedade nas corporações da qual falam Hegel e Durkheim está relacionada às respectivas atividades; isso não autorizaria, segundo ele, definir relações solidárias em termos de relações econômicas. Não bastasse isso, Jütten procura enfatizar que os mecanismos de mercado e os mecanismos discursivos são instrumentos diferentes, senão rivais, de coordenação social. Precisamente por isso, considera incabível uma relação interna entre os princípios de liberdades social e os mecanismos de mercado; isso por duas razões: os princípios da competição e da precificação segundo a relação oferta e demanda são nitidamente incompatíveis com o ideal de solidariedade social; e, os agentes do mercado atuam condicionados, predominantemente, pela ambição ou pelo receio, de modo que a cooperação não pode constituir um parâmetro de ação. Em linhas gerais, é assim que Jütten contesta abordagem normativa que Honneth faz da esfera de ação da econômica de mercado.

Uma leitura mais detida da teoria honnethiana da eticidade democrática mostra que o argumento de Jütten perde de vista aspectos nada desprezíveis. Primeiramente, é importante ter presente que o frankfurtiano se propõe a realizar uma reatualização, não uma simples reprodução da *Filosofia do Direito*; no capitalismo contemporâneo, não é sociedade civil que desempenha um papel central, mas a economia de mercado. Bem por isso, Honneth se preocupa em demonstrar, consoante a Hegel e Durkheim, que os mecanismos discursivos e as reformas legais são oportunidades institucionais de uma experiência moral de tomada da perspectiva do outro, ao mesmo tempo em que se persegue propósitos individuais. Honneth deixa entrever, assim, a possibilidade de uma reconciliação entre objetividade e subjetividade. Não sem motivos, ele recorre a crítica hegeliana à pauperização para justificar a ideia de uma exigência implícita por solidariedade na esfera das relações econômicas. Na sociologia de Durkheim (2010), essa demanda por solidariedade fica evidente na tese segundo a qual a anomia social é consequência de uma crise moral (BECKERT, 2002). Considerados esses aspectos, não fica difícil perceber a imprecisão da crítica de Jütten.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Essa vinculação entre relações econômicas e princípios éticos é reconhecida por pensadores ligados à tradição do liberalismo igualitário, como Amartya Sen (1999). Desde uma perspectiva sociológica, Lisa Dodson (2009), investiga a moral “subterrânea” que impele cidadãos comuns a subverterem as regras de uma ordem econômica injusta.

## 4.2 CONSUMO E PRODUÇÃO MEDIADOS PELO MERCADO

O trabalho de reconstrução normativa que Honneth desenvolve, valendo-se das lentes do economismo moral, apresenta o intercâmbio de bens de consumo como uma relação institucionalizada de reconhecimento intersubjetivo. Na mesma linha de Hegel, Honneth considera que o mercado de consumo é capaz de realizar a liberdade social mediante um sistema de satisfação de necessidades mútuas, estruturado a partir das obrigações de papéis de consumidores e fornecedores; a esfera de bens de consumo representa, para o frankfurtiano, “um meio abstrato de reconhecimento, que possibilita realizar a liberdade individual mediante atividades complementares” (2011, p. 363). Não por acaso, ele sustenta que a expansão do sistema capitalista possa ser mais bem explicada pelo advento de uma nova cultura de consumo, do que pela mera influência de uma ética de matriz protestante (Weber). Honneth argumenta que foi a capacidade das empresas de detectar as novas necessidades dos consumidores, combinada com a introdução de novas estratégias de propaganda, baseadas no apelo ao *status* social dos produtos, que possibilitou a legitimidade social do mercado de bens de consumo. Honneth destaca, diante disso, a ausência de mecanismos institucionalizados capazes de transformar os problemas morais decorrentes das tensões entre oferta e demanda em assuntos de interesse público.

De acordo com a análise de Honneth, os primeiros movimentos sociais voltados para a realização de certas determinações normativas da esfera de consumo surgiram na Inglaterra, ainda no século XIX. Cientes da sua condição de partícipes do mercado, consumidores reagiram moralmente ao desabastecimento deliberado de bens básicos e à formação abusiva de preços. O advento de comunidades eticamente contrárias ao consumo de luxo, combinada com a articulação de forças políticas em prol da proteção jurídica dos consumidores também foram decisivos para as discussões em torno das condições de justificação do intercâmbio de bens de consumo. Para Honneth, todavia, foram as assim chamadas *cooperativas de consumo* que melhor realizaram a função de mecanismos discursivos. Essas associações adquiriam quantidades significativas de bens de primeira necessidade com o objetivo de partilhá-los entre os seus membros a preços mais acessíveis; representavam, dessa forma, “escolas de socialização moral, nas quais se ensinava publicamente a subverter as estratégias de lucro das empresas

capitalistas possibilitadas pelo mercado” lembra Honneth (2011, p. 370). Não obstante, ele vê a atual insignificância do papel social desse tipo de organização como um forte indício do desenvolvimento anômalo da economia de mercado.

Mesmo não estando articulados entre si, os movimentos sociais voltados para a realização dos interesses dos consumidores explicitavam os fundamentos morais que davam sustentação ao sistema econômico. No curso do seu trabalho de reconstrução, Honneth identifica quatro desses pilares normativos do mercado de bens de consumo. De acordo com o frankfurtiano, não está dado quais espécies de produtos ou serviços podem ser objeto de intercâmbio na esfera do consumo, pois pode haver transações, cuja legitimidade seja discutível. Não bastasse isso, o mercado de bens de consumo precisa atender as necessidades elementares dos consumidores, razão pela qual deve estar sujeito à regulação política. Uma terceira diretriz verte de práticas ostentosas de consumo, uma vez que a satisfação de interesses egocêntricos é incompatível com as demandas por igualdade ou com a busca pela sobrevivência. O mercado de consumo, por fim, não pode estar restrito a atores econômicos privados, interessados apenas na maximização da própria vantagem; atores coletivos, voltados para o interesse comum, também devem ter livre acesso ao intercâmbio de bens de consumo. No seu conjunto, essas quatro determinações exprimem demandas morais que estabeleceram as bases institucionais da esfera de consumo mediada pelo mercado no século XIX.

Honneth tem convicção de que essas determinações normativas consolidaram uma consciência prática que autoriza a compreender o mercado de bens de consumo como um sistema de liberdade social. Reconhece, contudo, que o crescente poder do capital comprometeu o equilíbrio da relação entre consumidores e produtores, a duras penas conquistado pelos diferentes movimentos sociais. As cooperativas de consumo, a propósito, foram as últimas organizações a sucumbir à influência do poder do capital; a despolitização decorrente da experiência catastrófica da Segunda Guerra Mundial foi determinante, segundo Honneth, para a decadência das cooperativas de consumo. Isso abriu caminho para a extensão do ideal privatista de consumo, que caracterizou o período do pós-guerra. Muito em função das privações vivenciadas durante a guerra, “a conduta dos consumidores não se baseava mais no caráter de uso dos produtos comercializados, mas na promessa de felicidade e desenvolvimento da personalidade neles embutidos de forma profissional”, como bem observa Honneth (2011, p. 338).

Com efeito, o estabelecimento de um mercado de bens de consumo baseado em uma cultura capitalista ocorreu justamente em função da falta de mecanismos discursivos de formação intersubjetiva da opinião e da vontade.

Com a sedimentação dessa concepção privatista de consumo, a própria ideia de uma soberania do consumidor, característica da compreensão liberal de mercado, teve o seu conteúdo ideológico praticamente esvaziado. O predomínio exercido pelas empresas sobre a dinâmica do mercado de consumo revela, na avaliação de Honneth, “uma inversão social, por meio da qual os consumidores converteram-se em fatores que podem ser influenciados para além dos seus hábitos de consumo” (2011, p. 404); não obstante o seu potencial normativo, o mercado de consumo carece dos requisitos institucionais exigidos para a satisfação complementar de interesses e necessidades. Como consequência, os consumidores acabam sendo impedidos de desenvolver uma consciência cooperativa de realização da liberdade individual. Esse, a bem da verdade, vem a ser o principal obstáculo à constituição de um poder comunicativo de oposição à concepção econômica dominante. Para Honneth, o movimento estudantil dos anos 1960 logrou reestabelecer um vínculo com os movimentos sociais antigos, embora não fosse este o seu objetivo, na medida em que colocou em discussão a legitimidade das técnicas manipuladoras de publicidade de massa e a necessidade do consumo ético. Notavelmente, isso não bastou para “uma harmonização discursiva do comportamento de consumo”, o que impediu o mercado de consumo de se constituir um componente efetivo da eticidade democrática.

No que diz respeito ao modo de produção capitalista, Honneth também segue a interpretação hegeliana, segundo a qual a organização social do trabalho representa o núcleo da economia capitalista. Para Hegel, importa enfatizar, a atividade laboral, diferentemente do mercado de bens de consumo, demanda um nível mais significativo de reconhecimento mútuo. Bem por isso, ele mostra-se convencido de que a falta de um controle estatal produziria não apenas um substancial empobrecimento da parcela economicamente vulnerável da sociedade, mas também levaria ao comprometimento das relações de reconhecimento, em função das exigências por maior produtividade. O que Hegel não previu, todavia, foi a extensão dos efeitos sociais gerados por esses problemas estruturais, que constituíram as principais anomalias dos séculos XIX e XX. Importa lembrar que a revolução industrial transformou a estrutura das relações de

trabalho herdada do sistema feudal (CASTEL, 2015). Apesar do modelo assalariado ter suplantado formas tradicionais de trabalho forçado, essa nova classe permanecia sem qualquer proteção social. Na ausência de um sistema de trabalho regulamentado, as únicas formas possíveis de assistência eram oferecidas por organizações solidárias. É, pois, dessa perspectiva que Honneth procura mostrar que os momentos iniciais da organização capitalista do trabalho foram marcados pela luta por mera sobrevivência de um vasto contingente da população e pelo gradual esvaziamento do valor social de certas atividades laborais, em razão do desenvolvimento tecnológico.

Com a politização dos efeitos socialmente nocivos da organização do trabalho no capitalismo industrial, os primeiros grupos moralmente organizados de resistência começaram a se formar e ganhar força. Passaram a fazer parte das demandas morais da classe trabalhadora o direito ao trabalho, políticas de proteção social e assistência em circunstâncias de doenças ou desemprego, assim como o problema da exploração. Não tardou para que essas formas de resistência a tais indignidades constituíssem um “processo de aprendizagem” ancorado em exigências normativas do próprio mercado, não no ideário classista da decência moral. No esforço de desvelar a gramática moral dos conflitos em torno da “questão social”, Honneth identifica duas posturas distintas, que se deixam explicar por leituras antagônicas da promessa de liberdade, subjacente à divisão do trabalho mediada pelo mercado. Na visão dos atores capitalistas privados, tal promessa é interpretada desde um viés individualista, segundo o qual as condições de contratação devem estar sujeitas ao arbítrio do proprietário dos meios de produção. Os proletários, em contraposição, compreendiam essa mesma promessa de liberdade com base nas condições sociais para a sua realização. Não obstante as peculiaridades dos conflitos de classe do Século XIX, Honneth reconhece como o elemento comum entre as duas leituras a luta por uma radical socialização da liberdade de contratação pressuposta pelo próprio mercado, mediante a definição de renda, de proteção social e do reconhecimento de habilidades técnicas.

De acordo com a historiografia dominante, foi a massiva pressão exercida pelo movimento operário que tornou possível uma expansão contínua da institucionalização de políticas sociais de Estado. Parte relevante dos países europeus de governo liberal se viram, de fato, obrigados a aprovar leis de proteção social voltadas ao proletariado, em detrimento dos interesses do capital. Para Honneth, no entanto, esta hipótese não

é inteiramente plausível, precisamente porque não leva em consideração o fato de que essas políticas sociais pretendiam, em última instância, pacificar os conflitos de classe, senão controlar o operariado. Como escreve o frankfurtiano:

não somente as elites políticas, mas também as comunidades empresariais, em sábia antecipação ao crescente poder do movimento proletário, tinham um forte interesse [...] que se integrasse os assalariados ao sistema existente, que conferia direitos à seguridade social e à proteção ocupacional garantidos pelo Estado (2011, p. 423).

Com isso, Honneth pretende mostrar que os ideais de liberdade da divisão do trabalho foram realizados na forma de direitos subjetivos, apenas; era o trabalhador individual que detinha o direito garantido pelo Estado à proteção contra os riscos ocupacionais. Daí porque ele argumenta que uma institucionalização adequada da liberdade social, para além de garantias jurídicas em termos de igualdade de oportunidades, demanda ainda de mecanismos discursivos, por meio dos quais os concernidos possam exercer influência recíproca na estruturação social do trabalho.

Para além da intensificação de políticas estatais de proteção social, este período também ficou marcado por importantes transformações nas relações de propriedade dos empreendimentos capitalistas. Diante da necessidade de ampliação da produção, as empresas passaram a demandar maiores investimentos, o que implicou mudanças na legislação que regulamentava a participação nos empreendimentos; surge, assim, a figura jurídica da “sociedade anônima”. Nesse contexto de mudanças na composição da propriedade capitalista, as instituições políticas conseguiram estabelecer, por meio do direito acionário, obrigações sociais às empresas. No entanto, isso não significou a eliminação das desigualdades de oportunidades. Convém ter presente o fato de que, enquanto se davam as mudanças legais, um segundo processo de desenvolvimento deu origem a uma nova categoria de trabalhadores.

Desde o final do Século XIX, convém ressaltar, o modelo de produção capitalista passava por profundas transformações estruturais. Por influência do modelo taylorista, os processos produtivos foram sistematicamente racionalizados: fábricas tiveram sua arquitetura transformada e a organização da produção foi dissociada da capacidade técnica dos trabalhadores. Esse sistema de gestão possibilitou um controle quase que absoluto da produção capitalista, afetando notavelmente a estrutura social do trabalho;

formas não-especializadas de trabalho foram introduzidas, tendo como principal efeito a desqualificação de parte relevante dos trabalhadores. Com efeito, o modelo artesanal trabalho social foi sendo substituído pelo modelo racionalizado de produção industrial, dando origem a uma nova “elite laboral” formada pelos tais assistentes administrativos. Dessa forma, a racionalização dos processos produtivos e a emergência de uma nova modalidade de ocupacional, que demandava formas independentes de representação, passaram a compor o núcleo principal das disputas no mercado de trabalho.

Para Honneth (1995), a racionalização de produção tornou implausível a relação entre trabalho e emancipação defendida pela teoria marxiana. Todavia, reconhece que Marx se preocupou em sanar a tensão entre a forma orgânica de trabalho artesanal e o trabalho fragmentado. Ocorre que a valorização de aspectos técnicos e econômicos do conceito de trabalho social levou ao ocultamento da sua dimensão emancipatória; nem mesmo a filosofia social marxista logrou restabelecer a vinculação entre trabalho e emancipação. Os esforços no sentido de sanar o problema teórico legado por Marx, transferindo para a praxis de um sujeito coletivo o caráter emancipatório do trabalho ou reduzindo o conceito de trabalho ao seu caráter meramente instrumental, acabaram fracassando. Honneth considerou inadequadas essas estratégias, na medida em que conceberam a emancipação social a partir de um conceito monolítico de proletariado, deslocado da nova estrutura do trabalho industrial, o que justifica o seu interesse em desenvolver uma nova filosofia da praxis.

Retomando interpretações acerca da atuação dos sindicatos, Honneth destaca o papel social dessas organizações como agências morais na luta por reconhecimento. No entanto, o teórico social não deixa de admitir que elas nunca chegaram a consolidar tal autocompreensão normativa. De acordo com Honneth:

nos esforços para resolver a dicotomia dentro da organização, não apenas se perdeu muita energia na campanha pela melhoria das relações de trabalho, mas também se perdeu o objetivo de tomar as medidas ativas para a melhoria social da classe trabalhadora como um todo (2011, p. 440).

Os organismos sindicais, a bem da verdade, se viram diante da difícil tarefa de conciliar os interesses de grupos bastante diferentes no interior da própria classe trabalhadora; não bastava liderar a rebelião contra as consequências do processo de mecanização

das atividades industriais, que rapidamente neutralizou a força política do proletariado, precisava também atender às demandas dos trabalhadores das áreas administrativas. Por conta disso, os sindicatos se reduziram a meras organizações de representação, incapazes de fazer frente aos obstáculos impostos pelo mercado capitalista de trabalho às estruturas de reconhecimento intersubjetivo.

Nada obstante, no início do Século XX, se testemunhou a institucionalização de um modelo de capitalismo mais afeito a políticas sociais e a mecanismos discursivos. Comparado com o seu contexto de origem, o mercado capitalista de trabalho estava agora bem mais domesticado. No assim chamado “capitalismo organizado”, apesar de os direitos sociais já assegurarem certa proteção não apenas contra as arbitrariedades da classe patronal, mas também contra os possíveis riscos de insegurança econômica, as condições de reconhecimento da esfera do trabalho permanecerem assimétricas. É, pois, desse contexto que emerge a discussão acerca de um trabalho humanizado. Como Honneth mesmo explica:

A ideia de uma "humanização" do mundo do trabalho, que em essência quer dizer negativamente evitar operações repetitivas determinadas por terceiros, está intrinsecamente relacionada ao objetivo de concretizar a liberdade social no mercado de trabalho (2011, p. 439).

Convém ter presente que a consolidação do modelo taylorista de gestão industrial fez com que se intensificassem as exigências por um sistema estatal de proteção social. Como consequência disso, começaram a surgir os primeiros mecanismos discursivos, que davam aos trabalhadores possibilidades de participação na gestão das empresas. Prontamente, esses mecanismos foram vistos como uma oportunidade de transição pacífica para uma esfera do trabalho mais democrática. Honneth considera esse fato especialmente importante para uma reconstrução normativa do mercado do trabalho, pois, assim como Durkheim, acredita que os mecanismos discursivos constituem a via pela qual seria possível se institucionalizar direitos de cogestão capazes de domesticar o ímpeto egoísta dos atores capitalistas privados.

No entanto, o teórico social avalia que os avanços mais expressivos em termos de proteção social e de participação na configuração das condições de trabalho vieram nos anos seguintes à Segunda Guerra Mundial. De acordo com a leitura de Honneth,

imperava nesse período um espírito igualitário não apenas por conta da necessidade de uma reabilitação da economia, mas principalmente em função dos sentimentos de solidariedade produzidos pelo contexto de guerra. Todas as melhorias implementadas nas estruturas de trabalho constituíram um grande avanço do ponto de vista normativo, embora não tenham refletido efetivamente em termos de uma elevação nos padrões de estima social dos trabalhadores industriais. Como o frankfurtiano observa,

permaneceram as interpretações hegemônicas historicamente estabelecidas do princípio do desempenho [*Leistungsprinzip*], segundo as quais o grau de validade social do emprego remunerado aumentava a cada aumento aparente na iniciativa intelectual e na atividade de planejamento, de maneira que as profissões empresariais e acadêmicas continuaram a se classificar à frente das atividades de serviço em reconhecimento social, e estas, por sua vez, antes de todas as 'atividades manuais' industriais (2011, p. 447).

Muito em função disso, desenvolveu-se de modo furtivo o que Castel (2015) chama de uma “segmentação do mercado de trabalho”, fenômeno que gerou uma diferenciação objetiva entre “trabalhadores instáveis” e protegidos.<sup>22</sup> Nesse mesmo período também aconteceu uma ressignificação do conceito de “proletariado”, que passa a caracterizar a situação daqueles que, dotados de poucas habilidades, ocupavam postos inferiores nos setores produtivo e de serviços. Honneth expõe, dessa forma, o caráter ambíguo<sup>23</sup> do Estado de bem-estar, que ao assegurar uma forma individualizada de valor próprio, neutraliza os impulsos cooperativos da própria classe trabalhadora. Isso implica dizer, em síntese, que o “capitalismo organizado” produziu uma espécie de efeito colateral: a sua “forma juridificada” de políticas sociais, que privilegiava o trabalhador individual, criou condições ideais para um processo de desolidarização social.

Honneth, no entanto, procura deixar claro que isso não impede que se reconheça que as conquistas político-econômicas no capitalismo organizado foram fundamentais para a realização da liberdade social na esfera do trabalho. Importa não perder de vista que o frankfurtiano concebe a sociedade capitalista como uma ordem social dinâmica, cuja capacidade de transformação não depende apenas dos imperativos econômicos, mas também do excedente normativo que verte das novas esferas de reconhecimento. É, pois, dessa perspectiva que ele procura demonstrar que as “reformas neoliberais”

---

<sup>22</sup> Sobre a diversificação da classe trabalhadora, cf. Braverman (2015), capítulo 4.

<sup>23</sup> Para um panorama das contradições do Estado social, cf. Offe (2011), v. 2.

levaram a uma “desorganização” do sistema capitalista. Convém salientar, a propósito, que Honneth considera insuficiente a designação “neoliberal” para definir o conjunto dessas mudanças estruturais; não se trata de um mero retorno ao modelo econômico isento da intervenção estatal. Para o teórico social,

o resultado do agrupamento das "afinidade eletivas" dessas transformações citadas é, antes, uma independência crescente dos imperativos financeiros ou específicos do mercado de capitais, que logo têm consequências não apenas para o mercado de trabalho, mas também para as esferas sociais adjacentes (2011, p. 455).

Notavelmente, Honneth vê a deterioração das estruturas de proteção social em termos de uma perda coletiva de reconhecimento, uma vez que tais condições indicam o grau de estima social atribuído ao trabalho. Dada a relevância que o teórico social confere aos mecanismos discursivos, interessa examinar o seu posicionamento em relação ao desmonte dos progressos normativos institucionalizados pelo moderno Estado social, a partir da implementação das chamadas reformas neoliberais.

No escrito *Paradoxes of Capitalist modernization: a research program* (2012), publicado em coautoria com Martin Hartmann, o frankfurtiano defende que realização do excedente normativo presente na realidade social é um elemento fundamental para a neutralização dos imperativos capitalistas. Exemplo disso são as medidas anticíclicas implementadas pela socialdemocracia, que permitiram um sensível progresso moral. Os autores argumentam que o capitalismo desorganizado não se limita a um simples modelo econômico, estruturado a partir de regras próprias de movimento e integração; trata-se de um modelo de sistema social que força o arranjo institucional da sociedade a adaptar-se a sua racionalidade.<sup>24</sup> Importa perceber, desse modo, que esse programa, mais do que uma reestruturação dos processos econômicos, introduz massivamente novos padrões de avaliação em domínios antes protegidos da interferência do capital. Trata-se, na realidade, de um complexo sistema de gestão empresarial, orientado essencialmente para a maximização do lucro de acionistas (*shareholder capitalism*), que exprime aquilo que Boltanski e Chiapello (2018) procuraram descrever em termos do “novo espírito do capitalismo”.

---

<sup>24</sup> Referenciar os estudos acerca da racionalidade neoliberal, especialmente as abordagens propostas por correntes neofoucaultianas, como as de Dardot e Laval (2016) e Lemke (2017).

Diferentemente do sistema capitalista tardio, o *novo* capitalismo caracteriza-se como um “capitalismo orientado por projetos”. Os aspectos que melhor o descrevem são a exigência de proatividade e a demanda por habilidades e recursos emocionais, imprescindíveis à realização de projetos; daí porque o sujeito precisa compreender-se como um “empreendedor de si mesmo”. Isso significa dizer que,

Na estrutura de uma “ordem de justificação” ou ‘política’ baseada em projetos (*cité par projets*), as pessoas mais valorizadas são as que podem entregar-se a novos projetos com elevado esforço pessoal e flexibilidade, que contam com boas competências de rede e agem de maneira autônoma e confiadamente (2012, pp. 174-75).

Esse elemento é especialmente importante, porque mostra que as práticas capitalistas dependem de justificação. Cumpre notar que a reestruturação do sistema capitalista tem como foco a ideia de autonomia individual. Outrora interpretada com certa clareza, no contexto neoliberal, a noção de autonomia tomou a forma de exigências insensatas, disciplinamentos e de profundas inseguranças. Nas últimas décadas, principalmente, a ideia de autonomia vem sendo enxertada em processos econômicos, incorporando um sentido e uma função eminentemente instrumentais. Para Honneth, essas reformas do sistema capitalista têm transformado sensivelmente esferas da eticidade que antes se encontravam à distância da racionalidade estratégica do mercado.

Reconhecidamente, o programa de reformas do sistema econômico capitalista mobilizou novas formas de motivação. Importa notar que o sucesso desse modelo está relacionado ao seu aspecto pretensamente integrador. Para explicar as suas nuances, Honneth recorre ao conceito de “contradição paradoxal”. Esse conceito não designa uma mera contradição, mas antes uma manifestação muito específica de contradição. Uma contradição paradoxal, dessa forma, tende a realizar exatamente o oposto daquilo que a sua pretensão evidencia; o capitalismo desorganizado transforma de tal maneira o significado e a função das esferas normativas, que a sua “intenção” acaba realizando seu contrário. Com efeito, as contradições paradoxais determinam as esferas de ação que devem ou não ser afetadas pelos imperativos econômicos, levando à corrosão das normas e valores emancipatórios já realizados. Convém frisar que essas contradições nem sempre são percebidas como produtos dessa dinâmica econômica, uma vez que

os indivíduos tendem a *assimilar* em seus papéis sociais de “empreendedores de si” a ideia segundo a qual são responsáveis por seu próprio destino.

Essa incorporação de capacidades emocionais a processos econômicos e a invasão das relações afetivas por imperativos capitalistas evidenciam a dificuldade de se distinguir os aspectos instrumentais dos não-instrumentais nas interações sociais. Honneth faz notar que “no capitalismo de rede, relações de amizade são estabelecidas em vistas de interesses instrumentais também; frequentemente relações instrumentais são transformadas em relações de amizade” (2012, p. 180). Com isso, o ideal genuíno de autenticidade tem seu sentido emancipatório instrumentalizado, tendo em vista que o sujeito é estimulado a buscar sua autorrealização no contexto profissional, apenas. O que importa, na verdade, não é sua condição de pessoa, mas a utilidade das suas capacidades para os fins corporativos. Do ponto de vista prático, isso provoca uma confusão entre o individual e o social, que subverte os critérios de valor com base nos quais os sujeitos poderiam mensurar suas qualidades pessoais e contribuições sociais. O novo capitalismo, segundo Honneth, “afeta de qualquer forma as esferas de ação normativamente estruturadas descritas, levando a desenvolvimentos que reverterem realizações normativas já institucionalizadas” (2012, p. 175). Isso significa, em síntese, que o capitalismo desorganizado representa um importante obstáculo à ideia de uma eticidade democrática, não apenas porque se contrapõe aos fundamentos normativos da cooperação social, mas também porque limita a formação da consciência individual ao princípio da eficiência econômica.

Honneth (2011) ainda destaca a flagrante ausência de processos comunicativos no mundo do trabalho. Na avaliação do teórico social, essa ruptura comunicativa revela uma tendência de extinção da memória de lutas do movimento operário por melhorias nas estruturas sociais do trabalho – resultado da segmentação da classe trabalhadora. Uma evidência clara disso são as “formas privatizadas de resistência” que têm minado as articulações em torno dos interesses coletivos dos trabalhadores do setor produtivo e do setor de serviços. “É o grau de reconversão da promessa de liberdade social em termos de liberdade negativa que podemos avaliar o caráter desviante e até ideológico contido no mercado de trabalho capitalista”, como observa Thor Veras (2019, p. 192). Honneth acredita que esse fenômeno esteja relacionado como o fato de a maioria da atual classe trabalhadora estar vinculada ao segmento de serviços, que não tem uma

tradição de lutas por melhorias nas condições de trabalho; salienta que esse mercado, em face da sua estrutura, distanciou consideravelmente empregados e empregadores, além de ter reduzido as interações entre colegas e clientes.

Com isso, Honneth procura deixar evidente que o processo de desorganização do sistema econômico capitalista, mais do que a autonomização dos seus imperativos, consolidou uma substancial transformação na autocompreensão dos trabalhadores. Dadas as violações de normas morais no atual mundo do trabalho (DODSON, 2009), Honneth não hesita em afirmar que

a instituição do mercado de trabalho capitalista é considerada injustificada ou ilegítima a partir do momento em que não garante mais aos concernidos um rendimento que garanta a vida, que valoriza inadequadamente as realizações reais em termos de remuneração e reputação social e quase não oferece mais oportunidades para experimentar uma inserção cooperativo na divisão social do trabalho (2011, p. 458).

Para o teórico social, existe uma disputa entre duas compreensões antagônicas acerca da economia mediada pelo mercado. Honneth faz notar que a distinção mais evidente entre tais interpretações tem a ver com a finalidade última dessa instituição, qual seja: a satisfação recíproca de interesses individuais (*kooperativen Rahmung von Märkten*) ou a maximização das vantagens individuais (*desozialisierte Vorstellung des Marktes*). Na avaliação de Honneth, não restam dúvidas de que a configuração contemporânea do mundo do trabalho denuncia um claro desenvolvimento anômalo da esfera de ação da economia mediada pelo mercado.

Diante dessa constatação, Honneth procura resgatar da obra hegeliana tardia pelo menos duas normas pré-contratuais. Uma primeira norma que Hegel identifica na realidade social moderna impõem a obrigação universal de trabalhar e de desenvolver habilidades que representem uma contribuição social. Essa disposição de contribuir para a sociedade implica a expectativa de uma atividade equivalente em contrapartida, o que revela um segundo fundamento normativo da economia mediada pelo mercado. De acordo com a interpretação que Honneth faz de Hegel, a economia de mercado “cria um sistema de dependência mútua que assegura a subsistência econômica de todos os seus membros” (2012, p. 64). Por consequência, todo e qualquer participante do sistema econômico tem o direito de ganhar seu sustento e da sua prole.

Com base na leitura de Durkheim, o frankfurtiano lembra que o trabalho exige certo nível de transparência para que o sujeito possa entender como a sua atividade contribui para a sociedade. Ocorre que a eficácia desses dois fundamentos morais da esfera econômica depende de mecanismos discursivos pré-existentes que colaborem para a complementaridade dos interesses. Considerando isso, Honneth encontra em *Da divisão do trabalho social* (2010) uma outra importante norma moral pré-existente: na esfera da economia de mercado, a igualdade de oportunidades constitui condição necessária para que as trocas de serviços ocorram em termos justos e transparentes. Essa norma reforça a relevância das reformas jurídicas como mecanismo institucional, pois possibilitam a superação de desigualdades injustificáveis entre as classes sociais. Com essa abordagem da economia capitalista, Honneth põe em relevo a importância dos mecanismos institucionais e das normas morais pré-contratuais para a elevação da qualidade moral da integração social.

O funcionalismo normativo honnethiano desvela o potencial emancipatório dos mecanismos institucionais identificado pelo economismo moral. Esses mecanismos, no conjunto, indicam a qualidade moral das relações econômicas; aqueles permitem o reconhecimento recíproco de qualidades individuais em uma estrutura cooperativa, ao passo que as últimas elevam os níveis de inclusão social. Honneth concebe esses mecanismos não só como procedimentos discursivos de coordenação de interesses, mas também como garantidores da realização jurídica da igualdade de oportunidade; paralelamente às experiências de desrespeito e às normas de justiça, eles evidenciam os níveis de efetividade dos princípios de solidariedade. Isso implica dizer, em síntese, que o sucesso da institucionalização de tais mecanismos será percebido em termos de progressos normativos ou de anomias.

#### 4.3 O NEXO ENTRE PATOLOGIA E DESENVOLVIMENTO ANÔMALO

Com esta retomada esquemática da análise histórico-sociológica que Honneth faz da esfera de ação da economia de mercado, é possível explorar com mais detalhes a problemática esboçada na introdução. Como fora apontado, o teórico social concebe as esferas constitutivas das sociedades democráticas como realizações institucionais de determinados valores sociais. Isso significa que a experiência da liberdade nessas

sociedades depende profundamente de uma expansão contínua da institucionalização de práticas intersubjetivas de reconhecimento. Não obstante, Honneth reconhece que a realização da liberdade social nas diferentes esferas éticas possa ser comprometida por desenvolvimentos anômalos. Diferentemente das patologias sociais, que indicam uma perda da capacidade racional de participar de processos de cooperação social, por conta de influxos sociais, desenvolvimentos anômalos revelam uma degeneração das formas de liberdade social institucionalizadas por uma sociedade, de maneira que caracterizam uma inconformidade entre as bases normativas de uma esfera de ação e as práticas individuais cotidianas. Ocorre que, ao diferenciar patologias sociais de desenvolvimentos sociais anômalos, Honneth despense poucos esforços para explicar como deve ser interpretada a relação entre essas perturbações; ele esclarece se são as patologias sociais que produzem desenvolvimentos anômalos, ou vice-versa.<sup>25</sup> Honneth limita-se a dizer, como visto anteriormente, que desenvolvimentos anômalos não constituem desvios induzidos por um determinado sistema de ação, mas anomias, cujas fontes remontam a “outros lugares”. Não obstante, há razões para se afirmar que existe uma relação entre distúrbios patológicos e desenvolvimentos sociais anômalos, na teoria honnethiana da eticidade. Trata-se, mais especificamente, de uma relação de mútuo condicionamento entre o desenvolvimento anômalo da economia de mercado e um tipo de patologia da liberdade jurídica, que se deixa compreender por um apego desmedido ao sentido negativo desse sistema institucionalizado.

É oportuno lembrar que em sua análise da liberdade jurídica, Honneth apresenta duas categorias de patologias sociais. Uma primeira forma patológica compreende o sistema institucionalizado da liberdade jurídica em termos um processo de juridificação das interações sociais, provocando a interdição, por assim dizer, do acesso a outras formas comunicativas existentes no mundo da vida. Confere-se ao direito, nesse caso, posição privilegiada na resolução de conflitos, posto que os agentes se compreendem como meros portadores de direitos. Diversamente dessa, a segunda forma patológica se define como um “modelo de suspensão” (*Aussetzung*), que induz uma reversão da

---

<sup>25</sup> Este, a propósito, constitui um dos principais aspectos da crítica de Schaub (2015) ao procedimento de reconstrução normativa adotado por Honneth, em *O direito da liberdade*. Na avaliação de Schaub, o método de reconstrução normativa se mostra incompleto, não apenas porque suas premissas tem uma abrangência deveras limitada, mas também por que ele silencia precisamente quanto os perigos decorrentes dos desenvolvimentos sócias anômalos se concretizam. Cf. também McNeil (2015).

ideia de liberdade em um ideal de vida individual; percebe-se, aqui, um uso abusivo do caráter suspensivo dos direitos subjetivos, que leva ao desenvolvimento de uma personalidade indecisa, alheia a qualquer decisão vinculadora. Para Honneth, a causa de ambos os distúrbios está relacionada à “incapacidade dos atores de compreender adequadamente o sentido das margens de ação que o direito lhes abre” (2011, p. 160). No que segue, se enfatizará a relação entre aquela primeira manifestação patológica da liberdade jurídica e a esfera de ação do mercado, a despeito da existência de outras possíveis vinculações entre patologias sociais e desenvolvimentos sociais anômalos. Para justificar tal relação de mútuo condicionamento, recorrer-se-á à interpretação de Honneth acerca do processo de institucionalização das políticas de proteção social no contexto da modernização do sistema capitalista.

Um primeiro indicativo de uma relação entre a forma de patologia mencionada e o desenvolvimento anômalo da esfera de ação do mercado é o efeito dessocializante dos direitos subjetivos apontado por Honneth. Isso não significa que ele não reconheça que a institucionalização dos direitos subjetivos representou um substancial progresso do ponto de vista normativo. Importa notar que existe sempre um perigo eminente de se compreender a liberdade social da esfera do mercado como liberdade negativa, principalmente quando essa instituição é concebida sistemicamente ou tomada como um simples sistema de incentivos (VERAS, 2019). Ciente disso, o teórico frankfurtiano procura deixar evidente que o processo de institucionalização dos direitos subjetivos aprofundou a individualização das disputas e conflitos tanto nas relações de trabalho, quanto na esfera do consumo. Por isso, ele chama a atenção para o fato de que:

ao garantir ao indivíduo a proteção jurídica de sua esfera privada, dando-lhe, assim, a oportunidade de se defender de expectativas e fardos inadmissíveis, [os direitos subjetivos] tendem a ‘aliená-lo’ de seu ambiente comunicativo e, ao mesmo tempo, a deixá-lo para trás como um sujeito jurídico ‘monológico’, girando em torno de si mesmo (2011, p. 427).

Dessa forma, Honneth reafirma com isso o seu posicionamento em relação aos limites da linguagem dos direitos. Na realidade, o que o teórico social pretende mostrar é que o caráter individualista dos direitos subjetivos gerou uma brutal desolidarização social, que refletiu no comprometimento de oportunidades de realização da liberdade social nas esferas da produção e do consumo.

Na esfera do consumo de bens, o efeito dessocializante dos direitos subjetivos se fez perceber em termos de uma atomização do consumidor. Na medida em que se consagrou como ideal de felicidade individual e de desenvolvimento da personalidade, a ideia de uma satisfação de necessidades mútuas por meio de relações de consumo foi despojada do seu conteúdo normativo. Isso não implicou apenas o esvaziamento da ideia de “soberania do consumidor” (*Konsumentensouveränität*), elemento central da moderna compreensão de economia de mercado; também aprofundou ainda mais a desigualdade estrutural entre produtores e consumidores, pois, como o frankfurtiano mesmo observa, esses últimos não têm qualquer tipo de poder para:

decidir, a partir de suas demandas individuais, sobre o que deve ser produzido e de que forma, quando as empresas, por sua vez, são capazes de influenciar estrategicamente a orientação da demanda e de interferir arbitrariamente na formação de preços por meio de acordos de cartel (2011, p. 389).

Com efeito, isso também explica a intensificação do consumo de luxo, completamente alheio aos seus inegáveis danos sociais e ambientais. Isto posto, não é difícil perceber que à essa divisão do mercado do consumo entre consumidores que se comportam de forma absolutamente privada e empresários que visam ao seu proveito econômico, subjaz uma interpretação social equivocada dos direitos subjetivos.

No que concerne ao mercado do trabalho, algo bastante similar acontece em relação à implementação de políticas sociais, voltadas à resolução da “questão social”. Já as primeiras iniciativas desse tipo inibiram sensivelmente os potenciais associativos dos trabalhadores, na medida em que suas demandas foram assumindo o caráter de ações meramente individuais. Honneth observa que:

uma vez que todas essas medidas tardias foram concedidas apenas na forma de direitos subjetivos, em caso de conflitos e disputas, implicavam um retorno às orientações de ação puramente individuais, fazendo com que os impulsos de auto-organização coletiva, que haviam crescido nesse ínterim, logo fossem paralisados novamente (2011, p. 427).

Foi, porém, com a fragmentação do mercado de trabalho que a desolidarização social fomentada pelo teor individualista das políticas sociais tomou feições mais concretas. Com isso, o frankfurtiano deixa entrever em sua abordagem que foi o caráter ambíguo

do próprio Estado social que preparou o caminho para uma nova desorganização da economia de mercado, impactando profundamente as condições sociais do trabalho. Ele mostra, assim, que a “forma juridificada” das melhorias das condições realizadas na esfera de trabalho obliterou a ideia de uma complementaridade de obrigações de papéis de trabalhadores e empregadores, à medida que induziu à individualização da persecução de interesses coletivos.

Por conta disso, Honneth insiste que o principal problema desencadeado pelo efeito dessocializante dos direitos subjetivos é o ofuscamento da importância social dos mecanismos discursivos, tanto na esfera do trabalho como na esfera do consumo. Na tradição do economismo moral, vale lembrar, mecanismos discursivos constituem uma condição necessária à realização da liberdade social nas diferentes esferas éticas, posto que tornam possível a constituição de uma vontade intersubjetiva. Ocorre que a sedimentação de uma “cultura capitalista”, a partir da qual os consumidores assumem a disposição de adquirir o mero valor simbólico das mercadorias, acabou servindo de base para uma autocompreensão individualista. Inviabilizou-se, assim, a possibilidade de uma problematização moral nas formas predominantes de consumo mediado pela economia de mercado. Baseado nisso, Honneth afirma que essa falta de mecanismos discursivos na esfera de ação se faz notar no reaparecimento do consumo ostentoso, orientados puramente para a afirmação do *status*. Destaca que, diferentemente das antigas cooperativas de consumo, as raras associações de proteção ao consumidor que persistem têm atuado, à distância do seu público-alvo, segundo uma função de mero controle, destituídas de qualquer “poder de socialização para transmitir aos seus membros outras formas cooperativas de uso do mercado” (HONNETH, 2011, p. 402). Com efeito, não existe no âmbito do mercado de consumo de bens uma “reciprocidade institucionalizada” que possa assegurar a satisfação de interesses das empresas e de necessidades dos consumidores.

De acordo com o frankfurtiano, fenômeno idêntico ocorre na esfera do trabalho, dado o papel marginal desempenhado pelas organizações sindicais contemporâneas. Não é sem motivo que vem desaparecendo nas últimas décadas a imagem de mercado como instituição de liberdade social. Se por um lado, a “revolução neoliberal” viabilizou uma economia globalizada, levando a avanços que modificaram, de forma inexorável, a vida contemporânea, por outro, ela provocou profundos retrocessos nas diferentes

esferas de interação social, comprometendo drasticamente potenciais emancipatórios das estruturas democráticas. Como lembra Honneth,

o mercado deixou de ser concebido por seus partícipes como uma instituição predominantemente social, que nos daria a oportunidade de satisfazer nossos próprios interesses em reciprocidade sem coerção, mas como um órgão de competição para maximizar o próprio benefício da forma mais astuta possível (2011, p. 465).

É, pois, dessa perspectiva que Honneth afirma que a falta de mecanismos discursivos na esfera de ação da economia de mercado permitiu a sedimentação da compreensão segundo a qual o *outro* representa uma ameaça à persecução dos interesses privados e que as garantias jurídicas chanceladas pelo poder do Estado seriam suficientes para a autorrealização individual. O caráter individualista dos direitos subjetivos, em síntese, produziu um desvio (*Abweichung*) no desenvolvimento da esfera de ação do mercado, que se deixa explicar por uma forma desorganizada de capitalismo.

Essa interpretação é corroborada pela análise do processo de modernização capitalista que Honneth desenvolve em outros estudos. Em *Organized Self-Realization: Paradoxes of individualization* (2012), o teórico social examina os aspectos estruturais do processo de individualização. Recorre à sociologia de Georg Simmel para mostrar que o processo de individualização não se explica unicamente a partir da pluralização de estilos de vida produzida da economia moderna. De acordo com o frankfurtiano, paralelamente à pluralização de estilos de vida, Simmel admite ainda um incremento de ações isoladas, uma ampliação em termos de reflexividade, além de uma crescente busca por uma personalidade autêntica. Do ponto de vista empírico, trata-se de uma “indiferença intersubjetiva”, tornada manifesta por uma substancial preocupação com interesses essencialmente individuais. Para Honneth, a principal consequência disso seria o risco de uma ruptura dos vínculos sociais, o que indicaria que o processo de individualização não representou uma ampliação da liberdade individual.

Baseado no diagnóstico de Simmel, Honneth defende que as transformações socioculturais que as sociedades ocidentais testemunharam explicam a emergência de uma nova forma de individualismo. Trata-se de um tipo reflexivo de individualismo, que resulta da intensificação da interconexão entre processos sociais com dinâmicas de desenvolvimento bastante distintas. Honneth descreve esse fenômeno como uma

“afinidade eletiva” (Weber) entre diferentes processos sociais. Essa convergência não apenas tornou possível uma pluralidade de formas de vida, como também transformou o ideal moderno de autorrealização em força produtiva.

Honneth argumenta que o incremento em termos de rendimentos e tempo livre ampliaram o espectro de decisões individuais. O aumento da mobilidade social gerada pelo desenvolvimento do segmento de serviços e a elevação dos padrões de educação também são fatores que ele aponta como relevantes, pois exerceram grande influência na diferenciação de planos de vida e na multiplicação de novas carreiras profissionais. No conjunto, essas mudanças na estrutura social criaram as condições ideais para um aumento da capacidade para a autonomia. Esse “individualismo qualitativo”, vale frisar, implicou ainda outros tipos de mudanças comportamentais, que colocaram o indivíduo no centro de uma forma de vida compreendida como um processo experimental de autorrealização individual. É dessa perspectiva, portanto, que Honneth argumenta que as reivindicações de autorrealização que se disseminaram no período do pós-guerra, a partir da confluência de diferentes processos de individualização, transformaram-se em padrão de expectativas institucionalizadas de reprodução social, servindo de base de legitimação do capitalismo contemporâneo.

É importante notar que esse individualismo qualitativo não produziu um impacto negativo nos níveis de produtividade da economia capitalista, a despeito do seu caráter claramente hedonista. Na realidade, o capitalismo não tardou em tirar proveito dessas mudanças socioculturais, e transformou o novo individualismo em base ideológica e principal fator de produção. Daí os indivíduos “se apresentem como biograficamente flexíveis e dispostos a mudar continuamente, para tenham sucesso em suas carreiras ou na sociedade”, como bem lembra Honneth (2012c, p. 162). Trata-se, notavelmente, de uma instrumentalização das demandas por autorrealização, “sutilmente organizada pelas ofertas culturais que a indústria da publicidade apresenta ao sujeito – com uma sensibilidade calculada segundo as diferenças de idade, gênero e posição social” (HONNETH, 2012c, p. 163). Fica, assim, evidente a tendência de uma padronização na busca por uma identidade vinculada à promessa de realização de um estilo de vida supostamente autêntico, a partir de um determinado padrão de consumo.

Nada obstante, um aspecto que é digno de especial atenção nesse contexto de transformações é o da reestruturação dos processos produtivos e do setor de serviços.

Honneth mostra-se interessado na nova noção de trabalhador que verte do desmonte do modelo de produção fordista. Para além de uma suposta valorização dos resultados do trabalho individual, o frankfurtiano destaca que essa nova concepção se caracteriza por uma “subjetivação normativa do trabalho”, posto que a disposição intelectual do trabalhador é sistematicamente demandada na organização dos processos produtivos, bem como na oferta de serviços; o trabalho é compreendido como simples “vocação”, fazendo suscitar nos trabalhadores expectativas as mais diversas. Honneth enfatiza, nesse sentido, o fato de que a motivação dos trabalhadores

deve ser adaptada intrinsecamente às atividades exigidas; eles devem estar dispostos a apresentar todas as mudanças em sua descrição de cargo como um produto de sua própria decisão, e seu envolvimento ativo precisa ser inteiramente dedicado ao bem da empresa (2012c, p. 163).

Importa perceber que é justamente o caráter paradoxal dessas novas demandas por autorrealização que tem servido de base de legitimação das medidas de flexibilização das relações de trabalho, uma vez que transfere para o trabalhador a responsabilidade pelos seus resultados profissionais.

Na mesma linha de Boltanski & Chiapello (2018), Honneth sustenta que esse fenômeno pode ser mais bem explicado a partir da relação entre distintos processos com história e dinâmicas de desenvolvimento próprias. No entender do frankfurtiano, à medida que o ideal moderno de autorrealização foi transformado em base ideológica e força produtiva de um sistema econômico desregulado:

os processos de instrumentalização, padronização e ficcionalização tornaram o individualismo de autorrealização, o qual se desenvolveu paulatinamente ao longo do último meio século, um sistema emocionalmente árido de demandas, em meio ao qual os indivíduos parecem atualmente mais propensos a sofrer do que a prosperar (2012c, p. 164).

Essa transformação paradoxal dos processos de individualização acabou produzindo novas formas de sofrimento social, doenças de natureza depressiva, desencadeadas pela frustração de não conseguir responder às exigências externas de autorrealização, uma vez que “os indivíduos se tornaram psicologicamente pressionados pela demanda difusa de que devem ser eles mesmos” (HONNETH, 2012c, p. 165). Isso significa dizer,

em última análise, que os indivíduos se viram expostos à exigência de se manterem sempre e cada vez mais abertos a seus projetos individuais de vida.

O processo de emancipação individual gerou as condições para o surgimento de uma nova forma de colonização a partir das atuais demandas do mundo do trabalho. Deranty destaca uma contínua invasão da intimidade, que se evidencia nos processos de subjetivação baseados no princípio da eficiência econômica. Outro efeito colateral desse processo é o esvaziamento da noção de solidariedade nas interações jurídicas; as ideias de risco e responsabilidade sociais foram sistematicamente comprometidas em nome do bem-estar. O próprio sentido do princípio do desempenho passou a ser visto como padrão de medida do sucesso econômico. Para Deranty:

Nessa nova estrutura, os privilégios e as vantagens não adquiridas, tais como o nascimento e posições sociais e econômicas favoráveis, não são mais vistos como contradições do sentido normativo do princípio de desempenho, mas como meros fatores factuais e 'suficientemente justos' que contribuem para o desempenho individual (2009, p. 444).

Não é por acaso, portanto, que o isolamento social aparece como um desdobramento do processo de individualização. De fato, ele possibilitou a ruptura de laços solidários constituídos a partir das relações de trabalho durante a era fordista. Essas mudanças no sentido da ideia de autonomia desencadearam um esgarçamento do tecido social que afeta as diferentes esferas de ação, em suma.

Resumidamente, a especificidade da convergência entre distintos processos de mudança social e de transformação cultural gerou uma nova forma de individualismo, que se define em termos de um processo experimental de autorrealização individual. Diante desse novo ideal de autorrealização, os indivíduos das sociedades ocidentais, em nome do próprio bem-estar, se viram encorajados a se conceberem no centro dos seus projetos pessoais de vida. O resultado disso foi o surgimento de uma profusão de formas de vida individualizadas, de modo que não surpreende o fato de a economia ter assumido um papel estruturante na realidade social. Convém reconhecer, assim, que os processos intercâmbio econômico, em face da sua estrutura jurídica, induziram uma interpretação equivocada (*Fehldeutung*) do sentido negativo da liberdade jurídica. Isso explica porque Honneth vê a liberdade jurídica como “uma porta de entrada para tais patologias, já que demanda um elevado nível de abstração de seus participantes

e, por isso, regularmente convida a interpretações equivocadas” (2011, p. 158-159). Para o frankfurtiano, não requer muito esforço para que se perceba que a linguagem eminentemente individualista dos direitos subjetivos e das políticas de proteção social levou ao esvaziamento da ideia de consciência solidária nas sociedades democráticas. Com efeito, o desaparecimento de estruturas moralmente organizadas de resistência, a emergência de novas formas de sofrimento social e a desresponsabilização social são evidências de um mútuo condicionamento entre uma compreensão socialmente equivocada do sentido negativo da liberdade jurídica e o desenvolvimento anômalo da esfera de ação mediada pela economia de mercado.

Uma objeção passiva de ser levantada contra tal interpretação consiste no fato de que Honneth afirma textualmente que as esferas da eticidade não são acometidas por perturbações patológicas. Importa notar que a linha de argumentação apresentada não desconsidera as especificidades das patologias sociais, nem tampouco o caráter peculiar dos desenvolvimentos anômalos que possam afetar as instituições relacionais. Bem por isso, afirma-se um nexo de condicionamento e não de determinação mútua. Não se pode perder de vista, afinal, a simultaneidade dos processos de socialização e de individualização, que subjaz a perspectiva teórico-crítica desenvolvida por Honneth. Este fundamento do programa honnethiano força a admitir que uma patologia social, entendida como uma interpretação socialmente equivocada (*sozialen Fehldeutung*), não se constitui de forma alheia a um contexto social específico; “sempre que alguns ou todos os membros da sociedade, por causas sociais, não estão mais em condições de compreender adequadamente o significado dessas práticas e normas, podemos falar de "patologia social", como destaca Honneth (2011, p. 157). Da mesma maneira, uma esfera social não se desenvolve isenta da influência do modo como seus sistemas institucionalizados de ação são compreendidos por seus participantes.

Também é verdade que a distinção que o teórico frankfurtiano estabelece entre patologias sociais e desenvolvimento anômalos parece ter perdido força em estudos posteriores à publicação da sua teoria da justiça.<sup>26</sup> Em *As enfermidades da sociedade*,

---

<sup>26</sup> Na interpretação de Teixeira (2016), esse enfraquecimento da contraposição entre patologias sociais e desenvolvimentos anômalos está ligado a uma ampliação do funcionalismo normativo que Honneth já havia esboçado no livro de 2011. Nessa abordagem, o teórico frankfurtiano estaria mais próximo de uma teoria social funcionalista, comparativamente aos seus escritos da juventude.

Honneth se ocupa da tarefa de esclarecer a ideia de “patologia social”<sup>27</sup>, recorrendo a uma concepção de sociedade como organismo vivo. Para que seja possível falar em “enfermidades da sociedade” de maneira adequada, Honneth destaca a necessidade de uma ideia de “um funcionamento intacto”, passiva de aplicação não só a indivíduos, mas também à sociedade. Novamente, deixa margem para se considerar a existência dessa relação de mútuo condicionamento, ao afirmar que:

só é possível falar de uma enfermidade ou patologia social quando uma sociedade, *em seus arranjos institucionais*, fracassa numa das tarefas que ela própria se propôs dentro de um círculo funcional de socialização, processamento da natureza e regulação das relações de reconhecimento de acordo com as convicções de valor que prevalecem nela” (2015, p. 591).

Levando-se em conta o entrelaçamento entre liberdade jurídica e esfera econômica no funcionalismo normativo de Honneth, o qual explica sua atenção às reformas legais e aos mecanismos discursivos, fica bastante evidente a vinculação ora defendida entre tal perturbação patológica e o desenvolvimento anômalo do mercado não é outra coisa senão uma expressão da ruptura entre subjetividade e objetividade.

Diante desse quadro, cumpre reconhecer que o desenvolvimento anômalo da economia capitalista de mercado desvela a distância da promessa de realização da liberdade social nessa esfera da eticidade. Como Honneth deixa bem claro no curso da sua reconstrução normativa, essa imagem de mercado que se tornou hegemônica, à medida que passou a se orientar unicamente pelo princípio da eficiência econômica, carece do mais elementar componente de legitimação. O seu caráter eminentemente individualista explica o crescente ocultamento da ideia normativa solidariedade social, o que desloca a atenção para a esfera público-política. Explorar perspectivas de uma eticidade genuinamente democrática – assim entende o frankfurtiano – implica atribuir um papel nuclear à esfera da formação da vontade. É dessa perspectiva que o capítulo seguinte examina em que medida a teoria honnethiana da democracia contribui para uma retomada do terreno ocupado pelo capitalismo desorganizado. Como anunciado, interessa avaliar as implicações do aludidonexo entre patologia da liberdade jurídica e desenvolvimento anômalo do mercado para a realização da normatividade social.

---

<sup>27</sup> Para uma crítica à diferentes formulações dessa noção, cf. Freyenhagen (2015).

Procede-se, nessa perspectiva, a uma análise da proposta de reformulação deweyana da ideia de socialismo, a fim de verificar em que medida a esfera pública democrática seria capaz não apenas de converter influência em poder comunicativo, mas também converter poder comunicativo em poder administrativo.



## 5 PARA A REALIZAÇÃO DA NORMATIVIDADE SOCIAL

O primeiro capítulo recuperou em largos traços o percurso do desenvolvimento do projeto crítico de Honneth, de forma a identificar os motivos que o levaram a propor uma reatualização da *Filosofia do direito* de Hegel. Nessa base, o segundo capítulo fez uma retomada dos fundamentos da concepção honnethiana da eticidade democrática, com a intensão de explicitar os termos em que a vinculação entre diagnóstico de época e teoria normativa da justiça foi justificada. Diante dos efeitos da revolução neoliberal, o capítulo seguinte buscou demonstrar a relação entre uma interpretação equivocada da liberdade jurídica, que atribui centralidade aos direitos subjetivos na coordenação das interações sociais, e o desenvolvimento anômalo da esfera de ação do mercado. Ficou consignado, dessa forma, que o processo de dessolidarização social em curso pode ser explicado a partir do mútuo condicionamento entre tais perturbações sociais, fenômeno esse desencadeado pelo capitalismo desorganizado.

Na medida em que esse processo de dessolidarização social se apresenta como um obstáculo real à realização da normatividade social nas sociedades democráticas, torna-se inevitável uma incursão sistemática no modelo honnethiano de democracia. Este capítulo pretende, assim, verificar em que medida a esfera pública democrática, tal como é concebida pelo teórico frankfurtiano, seria capaz não somente de converter influência em poder comunicativo, mas também de transformar poder comunicativo em poder administrativo. Para tanto, recupera as linhas fundamentais da concepção de democracia deliberativa de Honneth, focando na sua interpretação da relação entre Estado constitucional e esfera pública democrática; daí a necessidade de reconstruir a proposta de reformulação da ideia de socialismo delineada pelo teórico frankfurtiano, em resposta às objeções à sua teoria da justiça (5.1). Na sequência, o capítulo explora as implicações da relação entre tais distúrbios para o efetivo exercício da cidadania, tendo por base na ideia normativa de uma justificação do Estado constitucional a partir da esfera pública democrática; examina, mais especificamente, o processo de declínio da autolegislação democrática, (5.2). Isto posto, pretende demonstrar que a realização da normatividade social demanda a restauração da conexão interna entre democracia e formação, tendo em vista que a educação pública representa, para o frankfurtiano, um elemento-chave da autorreprodução dos valores democráticos (5.3).

## 5.1 CONSTITUIÇÃO E FUNÇÃO DA ESFERA PÚBLICA

Honneth desenvolve sua teoria política sob influência de um amplo movimento que compreende a formação da opinião e da vontade como a essência da democracia. Ele confere um papel nuclear à esfera pública democrática, de modo que o seu modelo pode ser descrito em termos de uma perspectiva radical de democracia deliberativa. O modelo honnethiano de democracia pretende ser uma resposta plausível à questão do controle legítimo das condições de realização da liberdade social. Coloca-se, assim, como uma alternativa à perspectiva discursiva da democracia, uma vez que também procura dar conta dos *déficits* de legitimidade das compreensões liberal e republicana, a partir de uma redefinição da relação entre sociedade e Estado. Esse ligeiro desvio da reconstrução normativa da esfera público-política permitirá identificar não somente os pontos de ruptura e continuidade da teoria honnethiana da democracia em relação às tradições liberal e republicana, mas principalmente os aspectos que a distanciam do modelo procedimental habermasiano. Também será possível explicitar, com isso, os aspectos que explicam a decisiva influência do pensamento político de John Dewey sobre a formulação do teórico frankfurtiano.

De início, importa ter presente que a tradição liberal compreende a cidadania na base de um rol de direitos negativos de liberdade. Não por acaso, a fronteira entre Estado e sociedade é demarcada de maneira bastante clara: a administração pública opera em consonância com os interesses da sociedade, esta concebida em termos de uma estrutura de relações de pessoas privadas. O processo político é marcado, assim, pela disputa por posições de poder estrategicamente articulada. Como consequência, a formação da opinião e da vontade acaba ficando reduzida à promoção do somatório dos interesses sociais privados frente ao governo. “O modelo liberal não depende da autodeterminação democrática de cidadãos, mas da institucionalização legal de uma sociedade econômica que deve assegurar um bem comum essencialmente apolítico mediante a satisfação de preferências privadas”, como frisa Habermas (1996, p. 27). Nesse sentido, é possível dizer que o pensamento liberal postula uma compreensão de sociedade centrada na legitimidade do poder do Estado de democrático de direito, instituição que tem a função de determinar, ao fim e ao cabo, quem tem quais direitos, em cada caso específico.

O republicanismo moderno, em contraste, compreende a política como a forma mediante a qual uma comunidade toma consciência dos laços de vinculação recíproca. Na medida em que orienta a formatação do arranjo institucional, a política representa um elemento constitutivo da vida em sociedade. Diversamente do pensamento liberal, a ideia de cidadania se efetiva na proteção de liberdades positivas de comunicação e de participação política; tais liberdades visam a assegurar a autocompreensão ética de uma comunidade de sujeitos livres e iguais. Isso implica dizer que autoridade estatal emerge da soberania popular, concebida como o poder decorrente da autolegislação; a legitimidade do poder administrativo do Estado verte, assim, da institucionalização dos interesses condensados na vontade geral. O ordenamento jurídico, nesse sentido, deve habilitar e garantir uma vida autônoma, mediante igual consideração e respeito, a todos e cada um dos cidadãos. Dessa forma, o Estado tem a sua existência justificada a partir da proteção aos processos de construção democrática da opinião e vontade, que devem acontecer na esfera pública. Não são, portanto, os interesses do mercado que determinam a atuação do parlamento eleito, mas a própria estrutura comunicativa da esfera pública de onde emerge o entendimento recíproco.

O republicanismo e o liberalismo assumem uma imagem de sociedade centrada na figura do Estado constitucional. Para aquela corrente teórica, o Estado representa a institucionalização da eticidade (*Sittlichkeit*) de uma comunidade concreta; para esta, ele vem a ser o guardião de uma sociedade de mercado. Para Habermas, isso reflete uma cisão na ideia de autonomia jurídica, que levou a leituras equivocadas da relação entre as suas dimensões pública e privada. Como alternativa, ele postula uma imagem descentralizada de sociedade. Na teoria discursiva, Habermas explica:

a razão prática toma distância dos direitos humanos universais [liberalismo], ou da eticidade concreta de uma determinada comunidade [republicanismo], para se alocar nas normas do discurso e nas formas de argumentação, cujo conteúdo normativo surge, em última análise, da própria estrutura das ações comunicativas (1996, p. 26).

Dessa forma, o processo democrático adquire contornos normativos mais densos que aqueles dados pelo liberalismo, e mais tênues que os propostos pelo republicanismo. Isso implica dizer, em síntese, que o aspecto que melhor distingue o republicanismo do liberalismo se apresenta como aquele que mais os aproxima.

Habermas propõe, assim, no terceiro capítulo de *Facticidade e Validade* (1992), uma reinterpretação da autonomia jurídica, a qual considera ser capaz de harmonizar em termos conceituais o nexos entre autonomia pública e privada. Na visão do filósofo, essa tensão não evidencia outra coisa senão um falso problema, uma vez que ambas as dimensões se pressupõem mutuamente. Isso tem a ver com o fato de que:

As instituições normativas que vinculamos aos direitos humanos e à soberania popular podem apenas se fazer valer em sentido *pleno* no sistema de direitos se partirmos da ideia de que o direito a iguais liberdades subjetivas de ação não pode ser moralmente imposto ao legislador como um limite externo, nem tampouco instrumentalizado como um requisito funcional para seus fins (HABERMAS, 2020, p. 152).

Não foi, pois, sem razão que as disputas levadas a termo pelas tradições republicanas e liberal deram causa a formas específicas de autoritarismo: o “paternalismo das leis”, decorrente do primado das liberdades negativas postulado pelo pensamento liberal e a “tirania da maioria”, fomentada pela corrente republicana, por meio da ideia de uma supremacia das liberdades positivas (SILVA, 2008). Diante desse quadro, Habermas procura demonstrar que entre autonomia pública e autonomia privada se estabelece uma relação de cooriginaridade (*Gleichsprünglichkeit*), pois o sentido normativo de ambas as dimensões está na ideia da autolegislação dos cidadãos, a qual demanda que os destinatários daquelas normas de ação em geral que coordenam a vida comum sejam simultaneamente os seus autores.

Essa tese de uma cooriginaridade entre autonomia pública e autonomia privada exerce um papel estruturante no modelo procedimental de democracia de Habermas. Consoante à teoria de Hannah Arendt, ele considera que a democracia surge no limiar de um âmbito de práticas intersubjetivas, a partir das quais os sujeitos buscam resolver questões de interesse geral; nessa esfera politicamente constituída, fazem valer a sua autonomia privada, apoiados em direitos de participação política. Habermas entende, no entanto, que a legitimidade das deliberações coletivas precisa estar respaldada por um procedimento discursivo capaz de exprimir a imparcialidade dos juízos práticos, não em uma eticidade substantiva. No modelo habermasiano de política deliberativa, a construção racional da opinião e da vontade acontece via processos intersubjetivos linguisticamente mediados. Nesses processos, o *princípio do discurso* cumpre a tarefa

de reconstruir o ponto de vista imparcial, com base no qual normas de ação em geral podem ser legitimamente fundamentadas. Dessa forma, o procedimento discursivo de formação política da vontade retém não só o sentido *cognitivo* do princípio do discurso, mas também seu sentido *prático*; ao mesmo tempo em que viabiliza acordos baseados na força do melhor argumento, também torna possível um entendimento intersubjetivo isento de dominação (VITALE; MELO, 2008). Resumidamente, é dessa perspectiva que Habermas pensa ser possível cobrir os *déficits* de legitimidade dos modelos liberais e republicano na formação da vontade democrática.

No entendimento de Honneth, entretanto, é no tratamento da relação externa entre a facticidade social dos processos políticos e a autocompreensão normativa, segundo a teoria do discurso, que o modelo habermasiano expõe um limite importante. Honneth considera que a democracia procedimental de Habermas restringe ao âmbito do político as tensões produzidas pela “questão social”. Por essa razão, Habermas não consegue conferir primazia conceitual às demandas por igualdade social em relação ao processo de formação da opinião e da vontade. Honneth explica que:

Por conta dessa restrição unilateral da democracia à esfera política, perde-se de vista o fato de que uma esfera pública democrática somente pode funcionar mediante a premissa tácita de que todos os membros da sociedade devem estar incluídos no processo de reprodução social (2007c, p. 235).

Para o teórico frankfurtiano, a concepção da democracia de Dewey não estaria sujeita a limitações dessa natureza. Na medida em que interpreta a divisão social do trabalho sob condições de justiça, a teoria de democracia como cooperação reflexiva comporta uma ideia de eticidade democrática que supera não só o substantivismo republicano, mas também formalismo procedimentalista. É, pois, a partir desse quadro que Honneth procura delinear uma noção de esfera pública democrática que constitua efetivamente um sistema de liberdade social.

No curso do trabalho de reconstrução normativa das relações público-políticas, Honneth mostra que a esfera pública foi gestada em sociedades da Europa Ocidental, no decorrer do século XIX. Compreendida em termos de um espaço comunicativo de formação da opinião política e da vontade comum, a esfera pública se consolidou sob a proteção das liberdades subjetivas no vazio entre a esfera privada e o poder estatal;

mais especificamente, nos ambientes sociais em que a alta burguesia se reunia para, entre outras coisas, questionar a legitimidade do poder exercido tanto por monarcas, quanto por magistrados. Nesses espaços, um novo princípio de legitimidade começava a ganhar terreno: a “opinião pública” (*öffentlichen Meinung*). De acordo com Honneth, a análise histórica da esfera pública burguesa desvelou umnexo interno entre a busca por uma racionalização da política e a ideia de liberdade comunicativa. Isso implicou, um ganho simultâneo em termos de liberdade e de conhecimento.<sup>28</sup> Honneth faz notar, nesse sentido, que essa ideia de uma esfera pública não ficou restrita àqueles espaços frequentados pela emergente burguesia. Logo que os ideais universalistas burgueses foram assimilados pelos desvalidos, também se formou uma esfera pública proletária. Com efeito, a liberdade de legislação política já podia ser mais amplamente exercitada, mediante a construção de uma opinião intersubjetivamente testada sobre os objetivos a serem realizados por um parlamento eleito. Por isso, no entendimento de Honneth, a consolidação de um espaço público de formação da opinião e da vontade é resultado de um processo de diferenciação entre distintos papéis complementares que podiam ser levados a termo desde o século anterior.

Isso explica o interesse do teórico frankfurtiano pelo impacto na realidade social produzido pelas novas tecnologias de comunicação. Honneth não tem dúvidas de que o surgimento de novos meios de comunicação foi determinante para a consolidação da esfera de formação da opinião e da vontade; esse processo acelerou a propagação dos ideais de liberdade e de igualdade de direitos, uma vez que reduziu em termos de tempo e de distância os fluxos de comunicação. Para o teórico social, isso representa uma clara evidência da assimilação de um princípio de reconhecimento intersubjetivo, que conferia o necessário lastro de legitimidade às ideias de liberdade e de igualdade entre os cidadãos de um mesmo Estado nacional. Todavia, Honneth chama a atenção para o caráter ambivalente dos órgãos de comunicação de massa, especialmente no que concerne a sua atuação venal e submissa. Trata-se de um aspecto relevante, pois, dada a multiplicidade de vozes que admite, a esfera pública democrática representa um espaço propício à difusão de conhecimento, informações e opiniões.

---

<sup>28</sup> Honneth reconhece que foi Habermas (2014c) quem mostrou a ideia que a cooperação na esfera pública democrática representou, mais do que uma construção de boas intenções, uma exigência institucionalizada para as ações políticas com pretensão de validade.

Não menos importante para os propósitos de uma reconstrução normativa da esfera da formação democrática da opinião e da vontade democrática é o surgimento de formas extremistas de nacionalismo. Trata-se, com efeito, de um outro fenômeno que assinala aquela ambiguidade detectada pelo teórico frankfurtiano. Para Honneth, um olhar retrospectivo não deixa dúvidas de que essa ambivalência da instituição da esfera pública moderna

estava ligada a uma profunda falta de clareza sobre o tipo de unidade política, dentro da qual os membros da sociedade começaram a formar, mediante o reconhecimento recíproco, um “nós” plural da formação da vontade pública, como cidadãos com direitos iguais (2011, p. 492).

Por conta disso, as instituições políticas, ao invés de prover uma formação da opinião e da vontade isenta de denominação, acabaram fomentando movimentos xenofóbicos baseados em uma noção naturalista de nacionalismo. O Estado-nação estabeleceu-se, portanto, como condição de uma esfera pública democrática e como manifestação de um nacionalismo extremista. Estes são, a propósito, os dois caminhos que a ausência de uma genuína unidade política preparou.

Nessa base, Honneth destaca o fato de o povo francês ter tomado um caminho guiado pela ideia de república, à diferença da Alemanha, que seguiu a via do horror.<sup>29</sup> Isso explica o seu recurso aos escritos políticos de Durkheim. Nas *Lições de sociologia*, Durkheim analisa as regras morais e jurídicas que habilitam os cidadãos a participarem de processos deliberativos acerca de princípios vinculantes. Interessa ao frankfurtiano aquilo que o sociólogo francês designa como “moral cívica” (*staatsbürgerliche Moral*). Com essa noção, Durkheim procura descrever como se constituem os sentimentos de solidariedade que vinculam os cidadãos diante da tarefa de discutir possíveis soluções para problemas de interesse comum, sem perder de vista suas diferenças individuais. Honneth vê na resposta do francês a essa questão o esboço do que ele designa como “patriotismo constitucional” (*Verfassungspatriotismus*). De modo a evitar extremismos, Durkheim enfatiza a necessidade de se fundamentar o patriotismo constitucional em um universalismo moral; concebido em termos de um sentimento de obrigação para

---

<sup>29</sup> Honneth não se detém em explorar o fato de a nação alemã ter seguido o caminho da indignidade por considerar que o nacional socialismo não representou outra coisa senão um “outro” da realização da liberdade social (ZURN, 2015).

com o bem-comum, o patriotismo deveria estar ancorado na convicção segundo a qual cumpre ao Estado institucionalizar os ideais da humanidade, da liberdade e da justiça. Para além possibilitar que os cidadãos desenvolvessem um sentimento verdadeiro de pertencimento político, o patriotismo constitucional também seria capaz de fortalecer os seus vínculos afetivos.

No entendimento de Honneth, os escritos durkheimianos sobre política e Estado introduzem elementos que se fazem notar na concepção de democracia de Dewey. Para o sociólogo francês, toda ação de governo deve ser vista como consequência de um esforço cognitivo que visa a oferecer soluções racionais para questões específicas. Durkheim, vale lembrar, interpreta o Estado como “um órgão do pensamento social”, cuja função precípua é produzir certas representações que, em razão do seu elevado nível de consciência e de reflexão, devem valer para toda a coletividade (2013, p. 71). Nada obstante, o sociólogo chama a atenção para o fato de que os agentes do governo tendem a estar isolados dos problemas que afetam a sociedade. No intuito de superar esse obstáculo epistêmico, defende a necessidade de canais de comunicação mútua entre as instituições governamentais e a sociedade. Por conta disso, Honneth acredita existir uma forte semelhança entre a perspectiva de democracia delineada por Dewey e a ideia de esfera pública democrática do francês, posto que essa “também se baseia inteiramente no valor epistêmico agregado de um processo reflexivo o mais inclusivo e público quanto possível” (2011, p. 498). Para ambos, em síntese, a possibilidade de uma esfera pública democrática requer a institucionalização de espaços deliberativos, afeitos a processos reflexivos sobre problemas de interesse social.

No entanto, é significativo salientar que os escritos durkheimianos não chegam a explicitar inteiramente o conteúdo normativo da ideia de liberdade social, subjacente à esfera pública democrática, apesar do seu caráter inovador. Na opinião de Honneth, Dewey é quem consegue explorar de forma mais consistente o problema da promessa de realização da liberdade social inerente à esfera pública democrática, ao incorporar os signos socioculturais introduzidos pelo sociólogo francês; o corpo de argumentos da teoria da democracia do norte-americano vai ao encontro das intenções expostas pelas reflexões sobre política do sociólogo. Na esteira de Durkheim, Dewey interpreta a democracia como uma “forma reflexiva de governo” (*Herrschaftsform der Reflexion*), cujo êxito está diretamente relacionado à qualidade do acesso de todos os cidadãos

aos processos de formação da opinião e de vontade; trata-se, a rigor, de um modelo superior de governo, porquanto “faz uso da inteligência de todos os sujeitos afetados na gestão reflexiva dos problemas sociais”, como bem observa Honneth (2011, p. 505). Dewey, entretanto, confere uma base estritamente epistemológica para a sua teoria; procura ancorá-la na convicção segundo a qual a cooperação social no processo de formação da vontade pública não representa um simples meio, mas constitui também o fim da autorrealização individual. Importa perceber que é precisamente este aspecto que distancia a compreensão da democracia de Dewey tanto do pensamento liberal, quanto do republicanismo moderno.

O núcleo da crítica deweyana à compreensão liberal de democracia reside no caráter negativo e individualista da sua ideia de liberdade. Do ponto de vista normativo, isso implica que a participação política do cidadão acaba ficando limitada à legitimação periódica do controle e gestão do aparato estatal. Contrariamente à concepção liberal, Dewey defende uma ideia de participação democrática voltada para a vida em comum, que busca a realização da liberdade individual por meio da interação livre de coerção. Trata-se, mais exatamente, de uma interpretação comunicativa da ideia de liberdade, não em termos de um discurso intersubjetivo (Arendt e Habermas), mas no sentido de um emprego coletivo (*gemeinschaftlich*) de disposições individuais em prol da solução de questões de interesse comum (HONNETH, 2007c). Dewey sustenta, dessa forma, uma concepção de liberdade fundada na cooperação voluntária.

De acordo com a leitura de Honneth, Dewey estabelece uma relação intrínseca entre liberdade, democracia e cooperação. O norte-americano toma por problemático um modelo de democracia que conceba a participação política como uma mera forma de organização institucional. Nos seus primeiros escritos, Dewey já classificava essa concepção como uma democracia instrumental, na medida em que reduz a sociedade a um agrupamento de sujeitos atomizados. Em democracias assim, a própria natureza quantitativa do princípio da maioria compromete o processo de formação da vontade. Dewey admite, assim, uma complementaridade recíproca entre a autonomia individual e o governo político, “pois a realidade da cooperação social constitui uma espécie de bem compartilhado, em função do qual a liberdade individual e a política de Estado devem de ser concebidas como materializações da sua contraparte” (2007c, p. 223). Essa interpretação tem por base a ideia de que a cooperação é um elemento próprio

de toda forma de organização social. Posto que a cooperação social pressupõe uma “vontade comum”, cumpre reconhecer que a legitimidade do Estado está em garantir a realização dessa vontade. Isso significa, em síntese, que as instituições políticas não formam um domínio alheio à esfera da formação da opinião e da vontade, para as quais são eleitos periodicamente representantes públicos, mas como a expressão concreta de um esforço de realização de objetivos comuns.

Cabe destacar que essa primeira formulação da teoria da democracia de Dewey é marcada por uma densa influência do pensamento hegeliano. Não é sem motivo que o norte-americano interpreta a estrutura intersubjetiva das sociedades modernas em termos de um “organismo social”, no contexto do qual os indivíduos contribuem para a reprodução do todo com suas habilidades individuais, na base da divisão do trabalho. Como Honneth lembra, nessa fase, a liberdade constitui “aquela experiência positiva de autorrealização livre de constrangimentos, que ensina os indivíduos a descobrirem em si mesmos os talentos e capacidades, mediante as quais podem contribuir para a manutenção do todo social” (2007c, p. 225). Isso mostra não só porque a cooperação é vista como o núcleo de toda experiência social, mas também porque a democracia precisa ser capaz de incorporar o conteúdo ético dos ideais modernos de liberdade, igualdade e solidariedade. Para o jovem Dewey, uma constituição democrática precisa estar apoiada em uma ideia de liberdade capaz de promover o desenvolvimento pleno da personalidade de todos os membros da sociedade, por meio condições concretas de igualdade de oportunidades. Apenas assim os cidadãos podem perseguir de forma solidária aqueles propósitos considerados comuns.

Nesse esforço de fundamentar a centralidade da organização social do trabalho, Dewey identificou uma dimensão pré-política da comunicação. Na leitura de Honneth, tanto os teóricos procedimentalistas, quanto os republicanos não atentaram para isso. Ocorre que ao realizar essa transição de uma autorrealização cooperativa para uma autodeterminação coletiva, Dewey parece ter perdido de vista a necessidade de uma institucionalização da liberdade comunicativa. Essa inexistência de mediadores entre uma dimensão política e a liberdade comunicativa acabou comprometendo a tese de que a organização social do trabalho demandaria uma democratização da economia, segundo a leitura de Honneth (2007c, p. 226); daí porque o Dewey maduro vai buscar na teoria da ação os elementos teóricos que julga necessários para o aprimoramento

da sua ideia de democracia como cooperação. De forma a suplantar as inconsistências decorrentes da influência do hegelianismo, Dewey procura justificar a sua tese original valendo-se de uma compreensão intersubjetivista de socialização; o seu modelo tardio de autorrealização procura explicitar, assim, “a conexão entre o desenvolvimento da personalidade individual e uma comunidade democrática, que ele apresenta como um livre intercâmbio entre grupos que cooperam entre si” (HONNETH, 2007c, p. 227). Dewey pretende mostrar, a rigor, que a sobreposição de expectativas que o indivíduo experiencia no curso do desenvolvimento da sua personalidade o mobiliza a formar hábitos úteis do ponto de vista social.

Honneth considera que é essa mesma ideia de autorrealização que fundamenta o modelo de democracia de Dewey. Para o frankfurtiano, foi o estudo verticalizado do desenvolvimento da personalidade que possibilitou a Dewey esclarecer as premissas da sua concepção de democracia. Essa análise aprofundada também abriu caminho para questões relacionadas à lógica da pesquisa científica. Dewey procurou mostrar desde uma perspectiva pragmatista que, tal como ocorre nas pesquisas experimentais, a cooperação social expande as possibilidades de solução dos problemas que afetam uma comunidade na proporção da qualidade do intercâmbio reflexivo de informações entre os seus membros; qualidade essa que é determinada por um acesso igualitário aos processos deliberativos. Isso significa que “sem procedimentos democráticos que garantam a todos os membros da sociedade uma comunicação isenta de dominação, não seremos capazes de solucionar as dificuldades sociais por meios inteligentes”, como bem lembra Honneth (2007c, p. 228). É, portanto, nessa base que Dewey lastreia o argumento epistemológico, segundo o qual a democracia cooperativa constitui uma condição para a ampliação da racionalidade das soluções para questões consideradas de interesse comum. Dewey identifica, em última análise, uma relação intrínseca entre autorrealização individual e uma forma democrática de vida.

*The Public and its problems* (1927) apresenta, assim, uma ideia de democracia que se deixa compreender como um modelo de organização política, mediante o qual o ser humano pode alcançar seu pleno desenvolvimento. Nessa obra, Dewey procura mostrar que os problemas que afetam a vida social podem ser resolvidos a partir de métodos de discussão pública. O argumento epistemológico de Dewey busca, assim, desvelar a racionalidade dos procedimentos democráticos, na medida em que permite

que convicções de natureza individual possam assumir uma forma institucionalizada. No entender de Honneth, o enfoque epistemológico nos procedimentos democráticos permitiu a Dewey dar cabo da falta de um mediador entre autorrealização cooperativa e autodeterminação coletiva. O *público* (*Öffentlichkeit*) na sua compreensão tardia de democracia designa “aquela esfera de ação social em que um grupo pode reivindicar, de forma bem-sucedida, a necessidade de regulação geral, devido às consequências abrangentes que ela produz”, explica Honneth (2007c, p. 229). Dewey introduz, assim, uma concepção de esfera pública que se caracteriza como um *medium* cognitivo de solução cooperativa de problemas de interesse comum, sob condições democráticas. O Estado, por extensão, passa a representar uma “forma secundária de associação”, cuja função é garantir juridicamente as condições sociais necessárias à participação, em igualdade de direitos e de oportunidades, de todos os cidadãos nos processos de construção de uma vontade comum. É, portanto, com base nesse *insight* que Dewey procura mostrar que a autodeterminação política dos cidadãos precisa ser organizada em condições genuinamente democráticas.

Na mesma linha de Durkheim (2010), Dewey considera que o desenvolvimento de uma consciência solidária requer uma divisão justa e equitativa do trabalho social. O norte-americano mostra-se persuadido de que esse mecanismo social permite que cada indivíduo aprenda a compreender-se como parte da realização de fins comuns. Isso implica dizer que a adoção de procedimentos democráticos pressupõe uma ideia de eticidade fundada em uma consciência cooperativa. Daí porque Dewey afirma que:

As concepções e lemas tradicionalmente associados à ideia de democracia assumem um significado verídico e diretivo apenas quando são interpretados como marcas e traços de uma associação que concretiza as características definidoras de uma comunidade. Fraternidade, liberdade e igualdade isoladas da vida comunal são irremediáveis abstrações (2016, p. 176).

Ele pretende deixar claro, com isso, que a ideia de democracia está assentada em uma clara consciência de vida em comunidade, consideradas todas as suas implicações. Isso explica porque é imprescindível que todos os membros da sociedade disponham concretamente de oportunidades iguais de desenvolvimento de habilidades e talentos; condições essas necessárias à identificação de modelos úteis de cooperação social. Dewey aponta, assim, as precondições para uma revitalização do *público* democrático

na esfera pré-política da organização social do trabalho. Para o filósofo estadunidense, desprovidos de um senso de corresponsabilidade social, os indivíduos jamais estarão em condições de reconhecer procedimentos democráticos como mecanismos viáveis de resolução de problemas de interesse comum.

Na leitura de Honneth, Dewey logrou desenvolver uma síntese aprimorada entre o procedimentalismo reflexivo e o ideal de comunidade política. Mais do que uma mera alternativa às teorias procedimentalista e republicana, o estadunidense elaborou uma concepção superior de democracia radical. O modelo deweyano apresenta vantagens não apenas diante do modelo procedimental; para Honneth, ela também se sobressai em relação ao republicanismo moderno. Diversamente deste, não exige dos cidadãos o cultivo de determinadas virtudes cívicas para que possam participar dos processos de construção da opinião e da vontade. Como mencionado, na concepção de Dewey, o processo de formação de uma consciência solidária ocorre no domínio pré-político da organização do trabalho. É nessa esfera, portanto, que se dá o desenvolvimento de uma orientação individual para o compartilhamento de fins comuns, compreendidos em termos de uma ordem superior de valores.<sup>30</sup>

Diferentemente do republicanismo de Hannah Arendt, Dewey desenvolve uma noção de esfera pública democrática que demanda critérios reflexivos de deliberação. No entender de Honneth, essa exigência de parâmetros racionais compensa o *déficit* de legitimidade do republicanismo moderno, conservando a sua essência cooperativa. Na medida em que é interpretada como o *medium* mediante o qual a sociedade discute e soluciona os seus problemas, a concepção de esfera pública democrática de Dewey se aproxima do procedimentalismo habermasiano. Para o americano, convém lembrar, quanto à existência, há uma dependência mútua entre os procedimentos democráticos de formação da vontade e a justa organização do trabalho social (HONNETH, 2007c). No modelo deweyano, todavia, a realização da liberdade individual não está assentada em processos discursivos, mas se dá mediante a mútua cooperação entre membros de uma comunidade política em particular.

Importa perceber, nesse sentido, que a radicalidade da teoria deweyana reside na convicção de que a essência da democracia verte do próprio processo de formação

---

<sup>30</sup> No que tange a ideia de uma atividade cooperativa compartilhada, cf. Bratman, 1992.

da opinião e da vontade. Dewey entende que a legitimidade democrática obtém a sua vitalidade normativa da estrutura de funcionamento da esfera pública democrática. Não por acaso, ele a interpreta como uma comunidade experimental de investigação, que viabiliza a busca pelas condições de uma vida social decente; possibilita, ademais, a formação de um ideal político que, em um esforço conjunto, deve ser perseguido por todos os membros da sociedade. Para além dos elementos constitucionais tidos como necessários para a construção da opinião e da participação política, Dewey também considera imprescindível a livre circulação de ideias, o que depende de mecanismos públicos de comunicação.<sup>31</sup> Para o norte-americano, uma comunicação pública efetiva constitui uma “arte” (*Kunst*), pois requer o desenvolvimento de habilidades complexas, essenciais à identificação de soluções inovadoras para questões de interesse comum. Essa compreensão de liberdade social como arte da comunicação representa a forma mediante qual Dewey pensa ser possível desobstruir os fluxos de “inteligência criativa” existentes na sociedade. Como Honneth procura mostrar:

se cada cidadão, com a ajuda da mídia, fosse colocado em posição de trazer suas próprias propostas às deliberações públicas sobre os instrumentos apropriados para aperfeiçoar a comunidade, então, do ponto de vista de Dewey, se teria alcançado aquele estado de cooperação sem coerção que mereceria verdadeiramente o nome de 'liberdade democrática' (2011, p. 510).

Para Dewey, portanto, essa perspectiva experimental representa uma possibilidade de aperfeiçoamento da sociedade, tendo em vista que uma comunicação pública eficiente é condição essencial para que cada cidadão possa levar a termo o seu projeto de vida em cooperação com os outros cidadãos.

Diante desse quadro, não fica difícil identificar os elementos em torno dos quais Honneth articula sua teoria da democracia. Com efeito, a reconstrução normativa das relações público-políticas revelou uma esfera pública democrática formada a partir da

---

<sup>31</sup> Dewey considera a crescente mercantilização dos meios de comunicação de massa como o principal entrave ao florescimento de uma esfera pública democrática. Ele cedo percebeu que os conteúdos divulgados pelos veículos de imprensa contradiziam completamente o que se poderia caracterizar como uma cultura propriamente democrática. Os órgãos de comunicação deveriam, por princípio, difundir informações claras e objetivas sobre as sociais, de maneira que os cidadãos, cujas ações se acham profundamente entrelaçadas, pudessem avaliar de forma apropriada as consequências das suas próprias decisões, construindo, assim, uma opinião pública propriamente dita.

luta permanente pela inclusão dos afetados por questões concernentes à organização da vida social nos processos deliberativos afins. Honneth, nesse sentido, destaca que “as decisões políticas poderiam ser consideradas razoáveis e corretas apenas se todos os cidadãos tivessem direitos iguais e pudessem cooperar livremente no processo de tomada de decisão” (2011, p. 528). Para o frankfurtiano, essa sempre crescente busca pelo reconhecimento de novos direitos expôs a necessidade uma redefinição do “nós” da construção da vontade democrática. Dessa perspectiva, Honneth procura sustentar o primado da esfera pública democrática frente ao Estado constitucional.

Na mesma linha de Durkheim, Dewey e Habermas, Honneth realiza uma leitura não-linear acerca da relação entre esfera pública democrática e Estado Constitucional. Como indicado anteriormente, o modelo honnethiano de democracia de deliberativa se acha estruturado em dois eixos elementares. Honneth compreende a esfera pública como um domínio voltado à discussão e deliberação de problemas de interesse social. Nesse sentido, são participantes legítimos desse ambiente todos aqueles indivíduos que se percebam, por qualquer razão, como afetados por uma determinada questão. O segundo elemento estruturante do modelo de democracia deliberativa de Honneth é representado pelo Estado democrático de direito. Compreendido no sentido de um “órgão intelectual” desde a Revolução Francesa, o frankfurtiano entende que cabe ao Estado moderno institucionalizar, de maneira racional e pragmática, a vontade popular democraticamente formada na esfera pública. “Nessa concepção de Estado, se retira, em primeiro lugar, toda a atenção normativa dos órgãos estatais, transferindo-a para condições de uma autolegislação isenta de coerções entre os cidadãos”, como explica Honneth (2011, p. 568-569). Este, a propósito, é o pressuposto que dá sustentação ao argumento de um *déficit* democrático tanto no liberalismo, quanto no republicanismo. Para os teóricos da democracia radical, vale lembrar, enquanto a formação da opinião e vontade democrática não acontecer sob plena igualdade de direitos de participação, não se pode falar de processos democráticos propriamente. Honneth defende, assim, uma inversão na relação de justificação e dependência entre Estado e esfera pública; sustenta que toda a estrutura do Estado moderno se assenta sobre a liberdade social dos membros da sociedade. Isso implica dizer que cabe à esfera pública democrática estabelecer as diretrizes de ação ao Estado, ao qual cumpre realizar aquilo que pode ser considerado como expressão da vontade democrática. No entender de Honneth,

portanto, a legitimidade do Estado democrático de direito está internamente vinculada à legitimidade da esfera pública democrática.

Importa perceber que é na função conferida ao Estado democrático de direito que se evidencia o caráter radical do modelo honnethiano. No entender de Honneth, o sistema político e a produção da ordem jurídica não constituem a *pedra-de-toque* da ordem social democrática. Isso significa que o Estado democrático de direito não vem a ser a instância última de coordenação da sociedade. Cumpre-lhe, diferentemente, institucionalizar, mediante a linguagem racional dos direitos, o consenso de fundo que emerge da esfera pública, como exigência da legitimidade democrática (ZURN, 2015). É, pois, nessa perspectiva que Honneth acredita ser possível verificar de forma objetiva em que medida os organismos estatais são capazes de realiza a vontade da sociedade; não se trata de uma mera idealização, mas de uma ideia normativa que permite avaliar as condições de realização da liberdade social no domínio do político.

Para o frankfurtiano, convém enfatizar, a liberdade democrática não comporta um significado individual. Ela é social, por definição, porquanto sua realização só pode acontecer mediante relações intersubjetivas. Honneth não tem dúvidas de que não há liberdade política sem relações cooperativas fundadas no reconhecimento recíproco entre sujeitos livres e iguais. Nesse sentido, Melo observa que:

se as formas cooperativas de liberdade comunicativa e de autorrealização individual forem violadas, se não for possível garantir a todos os integrantes da sociedade que a interação e a comunicação se manterão livre de dominação, então os próprios ideais democráticos também estarão sob o risco de ser violados e perder efetividade social (2020, p. 81).

Para o frankfurtiano, portanto, o sistema de formação da vontade democrática constitui um domínio de liberdade social, que possibilita a busca por melhorias nas condições estruturais de vida, mediante processos comunicativos abertos à participação de todos os legítimos interessados. Estado de direito e esfera pública constituem, dessa forma, condição de possibilidade para a institucionalização do moderno ideal de liberdade. Conjuntamente, essas instituições são capazes de realizar uma ideia de democracia como forma de vida cooperativa e experimental, estruturada a partir de processos comunicativos isentos de dominação. É precisamente nesse aspecto que está apoiada a sua irrenunciável legitimidade como esfera de ação social.

Servindo-se dessa ideia diretiva, Honneth procura determinar as condições que a seu juízo caracterizam uma sociedade democrática. Ele parte da constatação de que a realização da liberdade social na esfera pública não dependeu da proteção estatal dos direitos individuais de opinião e de participação política. O fato de essas garantias existirem não inibiu a exclusão fática de parte significativa da população dos processos de autolegislação democrática. De fato, determinados tipos de estereótipos não eram mais defendidos abertamente; contudo, eram reproduzidos de maneira subterrânea. Esses mecanismos culturais de exclusão, segundo o frankfurtiano, vieram à tona com o reconhecimento do direito ao voto, dado que homens de classe sociais inferiores economicamente permaneciam excluídos de processos políticos sob o argumento de uma suposta falta de formação; mulheres, vale frisar, estavam de antemão impedidas em função dos seus papéis domésticos ou maternais. Coerções desse tipo justificam, inegavelmente, como primeira condição para a institucionalização da liberdade social na esfera das relações público-política a proteção jurídica das liberdades de expressão e de participação política de todos os membros da sociedade.

Uma segunda condição necessária é a existência de espaços de comunicação que transcendam as clivagens em termos de classes sociais ou de grupos identitários. Não se pode deixar de reconhecer que o livre intercâmbio de opiniões sobre questões de interesse social exige esse tipo de estrutura. Assim, paralelamente a essa condição, o frankfurtiano introduz uma terceira: a institucionalização da liberdade social demanda uma estrutura de comunicação de massa, que proceda ao esclarecimento objetivo das causas e consequências das questões sociais, garantindo aos afetados a oportunidade de formarem uma opinião informada.<sup>32</sup> Honneth justifica a necessidade dessa condição argumentando que aqueles espaços permitiriam identificar, quanto muito, quais temas seriam do interesse dos possíveis afetados (2011, p. 541). Para o teórico social alemão, em síntese, os organismos de comunicação de massa deveriam exercer uma função verdadeiramente informativa e esclarecedora, especialmente no que tange a busca de soluções para as questões de interesse público.

---

<sup>32</sup> Honneth pretende assinalar, aqui, a importância do papel social dos meios de comunicação de massa. Com isso, deixa evidente o seu alinhamento com proposta de uma “arte da comunicação” de Dewey. Para o estadunidense, vale lembrar, os veículos de comunicação deveriam atuar democraticamente, adaptando a linguagem técnica aplicada na exposição de problemas sociais complexos, de modo que os cidadãos comuns pudessem construir uma opinião devidamente esclarecida acerca das soluções colocadas em perspectiva.

Honneth apresenta ainda uma quarta condição de realização da liberdade social na esfera pública democrática. O teórico social compreende como algo absolutamente fundamental para a autolegislação democrática a organização voluntária do trabalho de preparação de processos públicos de deliberação. No entendimento de Honneth, uma esfera pública genuinamente democrática depende não somente dos papéis de oradores, ouvintes ou leitores, mas também da disposição de pessoas interessadas em desfazer a atmosfera tóxica que acabou envolvendo os processos de formação da opinião e da vontade democrática.

Diante do evidente declínio da cultura política democrática, Honneth apresenta como quinta condição para a institucionalização da liberdade social a necessidade de um compromisso individual com a vida pública. Retomando Durkheim, o frankfurtiano destaca que a solidariedade cidadã impõe aos membros de uma mesma comunidade um sentimento de responsabilidade recíproca, por conta dos laços sociais vinculantes. Nessa base, argumenta que "a existência de uma cultura política que alimente e inspire permanentemente tais sentimentos de solidariedade é a pressuposição elementar da vitalização ou implantação [*Inkraftsetzung*] primordial da esfera pública democrática" (HONNETH, 2011, p. 545). Reconhecidamente, é o compromisso dos cidadãos com um consenso de fundo, concebido como expressão de um patriotismo constitucional, que dá substância à liberdade da autolegislação democrática. Trata-se, em resumo, de uma forma de vida em que as esferas da liberdade social se entrelaçam de tal modo, que uma dá sustentação à outra.

Honneth mostra-se, assim, persuadido de que uma eticidade democrática exige não só uma esfera pública democrática e um Estado de direito ativos, mas também um mercado cooperativo e relações íntimas justas. Exatamente por isso tais condições, tomadas no seu conjunto, buscam fazer convergir as liberdades sociais colocadas em perspectiva pela esfera pública democrática e as liberdades sociais prometidas pela normatividade da esfera do mercado, dada a relação interna que existe entre ambas. Nesse sentido, o teórico social enfatiza que a remoção dos obstáculos sociais postos ao exercício efetivo dos direitos subjetivos passa pela realização, ao menos parcial, dos princípios de legitimação da economia de mercado. É, pois, diante desse cenário que ele se propõe a discutir a possibilidade de uma cultura política capaz de equalizar os antagonismos à luz do ideal de autolegislação democrática.

## 5.2 O DECLÍNIO DA AUTOLEGISLAÇÃO DEMOCRÁTICA

O diagnóstico honnethiano acerca da realidade da democracia contemporânea nem de longe pode ser caracterizado como otimista. Reverberando, em certo sentido, a interpretação habermasiana, Honneth não deixa dúvidas de que a influência espúria dos grandes interesses econômicos no processo democrático levou ao deslocamento das decisões sobre os problemas de interesse público para as arenas corporativistas. Para o frankfurtiano, a introdução sistemática dos imperativos da eficiência econômica acabou desencadeando profundos efeitos dessocializantes. Importa ter presente que Honneth reconhece uma “reciprocidade contributiva” (*kontributive Wechelseitigkeit*) entre as instituições da eticidade democrática, essa concebida um complexo sistema de dependências recíprocas, “nas quais a realização da obstinada liberdade em uma esfera de ação depende de que sejam também realizados os princípios fundamentais da liberdade nas outras esferas” (2011, p. 616). Isso implica dizer que, precisamente em função dessa correlação, o desvio da normatividade da esfera social do mercado repercute nos desenvolvimentos das esferas limítrofes. Honneth alerta, dessa forma, para o perigo de um definhamento interno da eticidade democrática, decorrente do desvio normativo da esfera da economia de mercado. Convém, assim, explicitar como o teórico social percebe esse risco de corrosão.

Deve ter ficado claro já no capítulo anterior que o processo de implementação das reformas neoliberais do sistema econômico capitalista teve como consequência um substancial esgarçamento dos vínculos sociais. Dessa forma, parece apropriado afirmar que o desenvolvimento anômalo da economia de mercado se constitua em si um processo de dessolidarização social, que se deixa perceber não apenas sob formas de *exclusão socioeconômica*, mas também em termos de *desagregação sociocultural* e de *alienação sociopolítica* (TEIXEIRA, 2016)<sup>33</sup>. No domínio das *relações econômicas*, essa dessolidarização social é efeito da autonomização dos imperativos econômicos. Repercute, como tal, os processos de *exclusão socioeconômica* desencadeados por

---

<sup>33</sup> De acordo com a interpretação de Mariana Teixeira, a concepção honnethiana da eticidade pode ser mais bem explicada à luz dessas três anomalias fundamentais. Na presente abordagem, toma-se por empréstimo essas categorias com o propósito de mostrar que todas as três são desdobramentos da dessolidarização social provocada pela remoção dos mecanismos de domesticação do mercado, outrora institucionalizados.

um modelo de mercado de trabalho, que se caracteriza não apenas pela instabilidade em termos de empregabilidade, mas principalmente pela subvalorização e exploração da capacidade produtiva dos trabalhadores. O modelo desorganizado de capitalismo, sob vários aspectos, tem reproduzido a mesma estrutura social geradora de miséria, trabalho degradado e de consumo ostentoso da sua fase industrial. Isso significa dizer, em síntese, que essa forma de exclusão socioeconômica constitui uma clara evidência da promessa não cumprida pelo mercado capitalista de garantir condições estruturais mínimas para a subsistência de todos os seus partícipes.

O fenômeno de dessolidarização também se faz notar nas relações econômicas sob a forma de processos de desagregação social. Honneth mostra-se convencido de que a autonomização dos imperativos da eficiência econômica levou a uma fragilização dos laços sociais vinculantes, na medida em que promoveu um esvaziamento da ideia de mercado como sistema de cooperação. Isso fica patente, segundo o frankfurtiano, na segmentação do mercado em termos de produtores e consumidores, que culminou na violação do reconhecimento da relação de complementaridade entre esses papéis. Um dos principais efeitos dessa segmentação é o florescimento do consumo privatista, que além de atomizar os indivíduos, mina as possibilidades de um consumo consciente e comunicativamente articulado. Os processos de desagregação social representam, em síntese, mais um reflexo do fracasso da promessa de realização da liberdade que deu legitimidade o modelo capitalista de economia de mercado.

Para além de processos de exclusão e de desagregação, a autonomização dos imperativos do novo espírito do capitalismo também produziu alienação sociopolítica. Esse tipo de efeito da dessolidarização social se torna manifesto na incapacidade de articulação político-comunicativa tanto de consumidores, quanto de trabalhadores de diferentes segmentos produtivos. Para Honneth, essa dificuldade de mobilização não é outra coisa senão o resultado da intensa demanda por competitividade existente no mercado de trabalho e da cultura privatista de consumo. Não deve causar surpresa, dessa forma, que essa incapacidade para se organizar formas coletivas de influência contra relações econômicas deturpadas traga consequências para as demais esferas. Na medida em que assume contornos puramente ideológicos, a eficiência econômica esgota o sentido normativo do sistema de convicções da solidariedade social e penetra as demais esferas da eticidade. Como será mostrado na sequência, essa incapacidade

de mobilização coletiva diante de expectativas normativas violadas está diretamente relacionada à crescente privatização da vida pública. No conjunto, essas perturbações dão provas de que a dessolidarização é a expressão fática do desvio da normatividade que confere legitimidade ao mercado perante os participantes.

No domínio das *relações pessoais*, a dessolidarização social resulta da invasão dos imperativos do capitalismo desorganizado, que ocorre via mercado de trabalho.<sup>34</sup> Essa invasão se dá, mais precisamente, a partir de uma demanda quase irracional de submissão dos papéis sociais complementares aos imperativos da flexibilização e da individualização da responsabilidade pelo êxito ou fracasso na realização profissional.<sup>35</sup> O processo de dessolidarização reflete, assim, uma notável exclusão socioeconômica, decorrente não apenas da falta de tempo para o convívio familiar e social, mas também de uma notável instabilidade financeira. No entendimento de Honneth, os efeitos desse desvio normativo da economia capitalista de mercado poderiam ser aplacados por políticas de seguridade social; a garantia de um mínimo de estabilidade financeira e de tempo livre são condições estruturais absolutamente necessárias não somente para a e socialização dos filhos, mas também para o cuidado de outros familiares vulneráveis. Com efeito, o desapareço do capitalismo desorganizado por tais condições estruturais deixa evidente a necessidade de políticas públicas dessa natureza.

Essa penetração das determinações do novo capitalismo nas relações pessoais também importa em uma inegável desagregação sociocultural. Honneth parece não ter dúvidas de que a privatização da responsabilidade pelo sucesso ou pelo fracasso na busca pela autorrealização pessoal seja o principal fator desencorajador da criação de vínculos desinteressados de amizade. Nas *relações íntimas*, algo bastante similar também se percebe, quanto consideradas essas exigências provenientes do mercado. Para o teórico social, existe uma nítida indisposição em se reconhecer determinadas obrigações de papéis complementares que demandam uma autolimitação da vontade; indisposição essa que se evidencia na mera busca de êxito profissional em detrimento de uma vida conjugal bem-sucedida. Não surpreende, dessa forma, que o capitalismo desorganizado também possa produzir distúrbios no domínio das relações familiares. Por imposição da necessidade de subsistência, ou pela mera busca por segurança

---

<sup>34</sup> Para Dardot e Laval (2016), a racionalidade do capitalismo neoliberal produz uma subjetividade afim.

<sup>35</sup> Sobre o culto à responsabilidade individual, cf. Barry (2005).

econômico-financeira, o tempo demandado pelo convívio familiar e pela necessária socialização dos filhos menores acaba sendo sacrificado, quando não é negligenciado deliberadamente. Exatamente por isso, Honneth procura mostrar que a ausência de políticas públicas, além de comprometer o convívio familiar e social, tende também a eliminar as possibilidades de experiências democráticas.

Honneth considera que essa clara falta de reconhecimento público em relação à importância do cuidado e da interação social tem substanciais implicações políticas. Para o frankfurtiano, a escassez de tempo e a instabilidade financeira estão na origem da alienação sociopolítica que acomete uma parcela bastante significativa das famílias de sociedades democráticas. Essas condições estruturais oferecem uma explicação razoável acerca do fracasso das famílias em oportunizar um processo de socialização verdadeiramente democrático. Cumpre reconhecer que, não raramente, são os jovens os principais afetados por essa compreensão privatizada de vida pública, posto que se desenvolvem em contexto familiar completamente alheio a experiências significativas em relação ao processo democrático. Essas perturbações nas relações interpessoais constituem evidências suficientes da dessolidarização provocada pelos retrocessos nos progressos normativos alcançados pela socialdemocracia.

Esse quadro parece não deixar dúvidas de que a dessolidarização social gerada pela prevalência dos imperativos econômicos frente às expectativas normativas das esferas das relações pessoais e econômicas também produz perturbações no âmbito do complexo da formação democrática da vontade. Nem poderia ser de outra maneira, dada a sua relação de complementaridade recíproca entre as esferas sociais de ação. No domínio das *relações público-políticas*, o fenômeno da dessolidarização repercute a exclusão socioeconômica, na medida em que restringe o acesso de parte relevante da população aos processos político-comunicativos. Não bastasse isso, ela também desencadeia processos de desagregação sociocultural, ao promover a desintegração da esfera pública democrática. Honneth argumenta, nessa base, que a inexistência de um horizonte cultural compartilhado dificulta a formação de uma cultura política capaz de fortalecer os laços de solidariedade, condição essa essencial para uma participação efetiva nos processos de autolegislação democrática.

No entendimento de Honneth, a postura submissa da mídia de massa constitui um dos principais obstáculos ao desenvolvimento de uma cultura política democrática.

Rendida ao sistema de convicções do capitalismo desorganizado, por vezes em função da dependência financeira, a mídia de massa tem sua autonomia jornalística limitada. O resultado natural disso é a formação de uma suposta “opinião pública”, manipulada a favor dos interesses do poderio econômico, além de uma produção cultural popular tão alienada, quanto alienante. Trata-se, com efeito, de “um processo de uniformização e normalização dos indivíduos no âmbito interno a cada classe social – processo que não é oposto, mas *complementar* à estratificação em curso”, como observa Teixeira (2016, p. 295 – itálico da autora). Esse papel antidemocrático levado a cabo pela mídia, a bem da verdade, preparou o terreno para o surgimento de novas políticas fascistas<sup>36</sup>, que se proliferaram com o auxílio das redes sociais.<sup>37</sup> Para Honneth, a popularização do acesso a esse tipo de plataforma digital acentuou a fragmentação da esfera pública, na medida em que o seu sistema de funcionamento também passou a ser determinado pelos imperativos da eficiência econômica. Outro fator que dificulta desenvolvimento de um horizonte cultural comum é o fenômeno migratório. Trata-se de uma questão que traz implicações para a desagregação sociocultural, pois a inevitável mudança do perfil populacional traz consigo os riscos de um nacionalismo xenofóbico, contra o qual só um patriotismo constitucional ancorado nos direitos humanos poderia fazer frente. Com efeito, o fenômeno da desintegração sociocultural coloca em relevo o problema da privatização da vida pública no contexto do capitalismo contemporâneo.

De acordo com Honneth, o complexo das relações público-políticas evidencia um progressivo desacoplamento (*Entkoppelung*) entre a esfera pública democrática e as estruturas políticas do Estado de direito. Essa dissociação não é outra coisa senão o resultado da desintegração da esfera pública e da exclusão político-comunicativa de uma parte considerável da sociedade. Isso significa que a dessolidarização produzida pelo capitalismo desorganizado se faz notar por uma profunda apatia sociopolítica no sistema social de formação da vontade democrática. Honneth destaca, nesse sentido, a histórica seletividade classista do Estado de direito; a análise do desenvolvimento do Estado moderno é a expressão fática de um exercício unilateral de poder e de controle, mediante instrumentos “brandos”, com os empregados pelo Estado social, ou “duros”,

---

<sup>36</sup> Sobre a dinâmica das formas contemporâneas das políticas fascistas, cf. Stanley (2019).

<sup>37</sup> No que diz respeito ao declínio da mídia tradicional, a participação das redes sociais na disseminação das assim chamadas *fake news*, bem como as consequências políticas do fenômeno da *pós-verdade*, ver D’Ancona (2017) e McIntyre (2018).

como aqueles usados pelo Terceiro Reich. Esse caráter tendencioso do Estado explica um antigo “desencantamento com a política” (*Politikverdrossenheit*), que se manifesta não exatamente em protestos públicos, mas por “uma desconfiança não dirigida que, não de forma totalmente infundada, suspeita de um acordo informal por trás de cada decisão definida como democrática” (HONNETH, 2011, p. 605).<sup>38</sup> Convém não perder de vista o fato de que a celebração do *Consenso de Washington* consagrou a exclusão da sociedade das discussões sobre temas de interesses público, ao deslocar para as “antessalas das negociações corporativistas” as decisões afins. O que Crouch (2004) define em termos de uma “pós-democracia” não deixa dúvidas de que o ideal moderno de autolegislação democrática acha-se em franco declínio.

Mostrando-se consciente disso, Honneth considera um equívoco fundamentar uma teoria da justiça a partir do paradigma do direito, sem que se dê a devida atenção para as mudanças comportamentais cotidianas. Para o teórico social, essa fixação no Estado de direito desconsidera o fato histórico de que os progressos normativos são, antes de tudo, resultado de lutas sociais e de mobilizações coletivas pela interpretação adequada dos princípios de liberdade. Honneth considera, ademais, que a estratégia de limitar a realização da liberdade individual ao poder administrativo do Estado perde de vista o fato de que essa instituição é dependente “das condições de uma liberdade já realizada de forma rudimentar nas esferas sociais que a circundam” (2011, p. 614). Com isso, ele procura deixar claro que a linguagem dos direitos tão-somente assegura o caráter vinculante das normas sociais que dão legitimidade às esferas da eticidade. Tendo presente a correlação entre as esferas éticas, Honneth faz notar que:

as oportunidades de uma inclusão igualitária de cada membro da sociedade no processo democrático crescem na medida em que, nas esferas vizinhas das relações pessoais e do mercado econômico, são liberados e realizados a cada vez princípios institucionalizados da liberdade social (2011, p. 614).

Isso significa, em última análise, que o sistema da formação democrática da vontade demanda, ele mesmo, a realização das condições de liberdade social pré-existent

---

<sup>38</sup> No que diz respeito ao fenômeno da “apatia política”, é interessante comparar os diagnósticos críticos de Hannah Arendt (1989) e de Jürgen Habermas (2014c). Na avaliação de Honneth, ambas as leituras apresentam uma tendência pessimista, que é em certa medida contraditada por um reavivamento do debate público acerca de questões cruciais da vida social em diferentes países da Europa Ocidental e por reflorescimento da produção artística.

nas demais esferas sociais de modo rudimentar. Bem por isso, o nível de qualidade de uma democracia depende mais do tipo de experiências, comportamentos e práticas do cotidiano da vida social do que de procedimentos jurídico-administrativos.

Não por acaso, Honneth coloca em perspectiva o resgate das quase esquecidas conexões entre reflexão política e práticas sociais. Por meio da reconstrução normativa do desenvolvimento social, ele procura reestabelecer o vínculo entre teoria da justiça e análise social; com sua proposta de uma teoria da justiça como análise da sociedade pensa ter conseguido determinar não apenas os critérios da crítica social, mas também formular os diagnósticos histórico-sociais, a partir dos quais seria possível identificar possibilidades reais de emancipação social (REPA, 2020). Não é por outro motivo que Honneth insiste na importância do fortalecimento de uma cultura política democrática que condense, enquanto consenso de fundo, “a relação de reciprocidade contributiva” entre as distintas esferas de ação social. No entanto, ao proceder ao deslocamento do modelo do conflito para as condições de realização da liberdade social, o frankfurtiano parece deixado de tratar de determinados aspectos cruciais. Pesam contra Honneth críticas apontando a ausência de uma resposta consistente sobre formas sistemáticas de violação de expectativas de reconhecimento nas diferentes esferas de ação social, por conta desse seu distanciamento da teoria do conflito.

Na interpretação de Mariana Teixeira, esse deslocamento da teoria do conflito para uma teoria da justiça implicou o desenvolvimento de uma abordagem acerca das experiências negativas tão limitada quanto assistemática. Na medida em que enfocou as condições da reprodução social, Honneth teria encoberto o papel das lutas sociais, muito embora estas constituam componentes fundamentais para a institucionalização das condições de liberdade social. Por conta disso, Teixeira avalia que:

a negatividade perde seu potencial histórica e teoricamente produtivo, e passa a ser vista como uma interrupção anômala que apenas pode levar o desenvolvimento histórico-social a um estado de estagnação ou mesmo regressão, e não a um processo conflituoso e doloroso de aprendizados social (2016, p. 360).

Importa ter presente que um dos principais propósitos da reconstrução normativa do desenvolvimento social era exatamente apontar os princípios de justiça subjacentes às diferentes esferas da eticidade moderna, a partir dos quais seria possível determinar

os níveis de realização da liberdade social. Esses princípios de justiça serviriam, assim, para avaliar objetivamente as formas de violência e de dominação existentes no interior das respectivas instituições relacionais. O fato de Honneth ter retirado a centralidade dos conflitos não parece indicar que ele tenha perdido de vista a importância deles, até porque ele reconhece o seu papel nos processos históricos de institucionalização dos princípios da liberdade social, ao delinear a ideia de cultura política.

No entanto, o que parece ser questionável é a afirmação de que a invasão dos imperativos econômicos seriam o fator determinante dos desenvolvimentos anômalos dos demais sistemas de ação social. É forçoso reconhecer que certas perturbações percebidas na esfera das relações pessoais não estão necessariamente relacionadas à influência das demandas provenientes do mercado. O fenômeno de violência no lar, especialmente, se deixa compreender mais pela reprodução de uma cultura patriarcal do que pelas determinações da eficiência econômica. Esse, aliás, é um problema que permanece muito mais em função de uma interpretação equivocada das garantias de proteção à esfera privada oferecidas pela liberdade jurídica. Na medida em que erigiu um “muro protetor” contra intervenções externas, os direitos negativos de liberdade, mal interpretados, transformaram a esfera das relações íntimas e familiares um terreno fértil para a proliferação de injustiças. Com efeito, o “muro” que criou a esfera privada de ação acabou por se constituir um importante obstáculo à tematização pública das violações de expectativas normativas nesse ambiente.<sup>39</sup> Importa reconhecer, assim, que um tratamento adequado do enfoque institucional da análise histórico-sociológica desenvolvida pelo frankfurtiano não pode prescindir de considerar a sua reformulação da ideia de socialismo nos termos do experimentalismo deweyano.

### 5.3 DEMOCRACIA E FORMAÇÃO: UMA PERSPECTIVA

Honneth recebeu uma variedade de críticas pelos resultados do seu projeto de reconstrução normativa da eticidade moderna, algumas delas bastante contundentes. Recentemente, como resposta a algumas das objeções mais incisivas, o teórico social apresentou uma reformulação da ideia de socialismo. Dentre outras questões, Honneth

---

<sup>39</sup> Sobre a questão da democratização da intimidade, cf. Silva (2013).

tratou de mostrar que a centralidade atribuída à ideia de liberdade social não significa a renúncia de uma perspectiva crítica ao sistema capitalista. Procurou, pelo contrário, reafirmar a relevância dos ideais socialistas para a transformação da realidade social, sem perder de vista a ideia de uma eticidade democrática. Honneth procurou mostrar, nessa linha, que o socialismo tradicional perdeu seu vigor utópico, na medida em que deixou de estimular a construção de concepções de sociedade que transcendessem o modelo capitalista. De maneira a compreender porque exatamente isso aconteceu, o frankfurtiano buscou desvincular a ideia do socialismo do contexto das discussões acerca do capitalismo industrial, atribuindo-lhe uma estrutura teórico-social renovada. Para além disso, preocupou-se em esclarecer determinados aspectos controversos do estudo anterior, a partir de uma perspectiva estritamente interna.

A rigor, em *A ideia de socialismo* (2016), Honneth articula algumas estratégias com vista a uma transformação radical da sociedade capitalista. Não se trata de uma perspectiva de socialismo que pretenda dar conta de problemas de justiça distributiva, tampouco um novo modelo de organização da produção, como salienta Repa (2020). O livro discute, a partir três núcleos argumentativos, por assim dizer, as condições de um processo de formação democrática da vontade, mediante o qual se poderia pensar a institucionalização de práticas de reconhecimento mútuo, que não se deixam reduzir a relações eminentemente jurídicas. Na introdução, Honneth realiza uma reconstrução histórico-crítica do pensamento socialista, retomando as três explicações mais comuns para o declínio do potencial utópico dos ideais socialistas. Depois de examinar as teses do colapso do regime comunista e da superação da noção de progresso histórico pelo pós-modernismo, ele se detém no argumento de que a estrutura básica da sociedade capitalista representa uma estrutura reificada, completamente refratária a mudanças. Esta última seria uma hipótese possível. O problema é que ela “não explica porque as concepções utópicas tradicionais não têm mais o poder de dissolver ou, pelo menos, de fazer uma brecha na consciência cotidiana reificada”, afirma Honneth (2016, p. 4). Nada obstante, é a partir da ideia de que o arranjo sociopolítico vigente é impermeável a pretensões utópicas que o frankfurtiano prospecta a sua ideia de socialismo.

Nessa linha, os primeiros dois capítulos do livro oferecem uma exposição crítica de algumas premissas fundamentais das teorias socialistas clássicas. Honneth retoma o projeto socialista com o objetivo de explicitar as razões que tornaram seus ideais tão

inapropriados para o debate contemporâneo. Ele defende que o pensamento burguês perdeu de vista os ideais da igualdade e da solidariedade, na medida em que se limitou à liberdade individual. Para o frankfurtiano, foi contra essa ideia reduzida de liberdade que o movimento socialista, acreditando que seria possível organizar a sociedade a partir do ideal de comunidade solidária, defendeu uma concepção social de liberdade. Como Honneth mesmo explica:

Essa ideia unifica audaciosamente as três demandas parcialmente conflitantes da Revolução Francesa em um único princípio, na medida em que interpreta a liberdade individual como uma forma de liberdade em que cada pessoa é complementada por outra, resolvendo completamente essa liberdade com as demandas de igualdade e fraternidade (2016, p. 25).

Por conta disso, não é possível sustentar que os primeiros socialistas tenham perdido de vista o caráter intersubjetivo da liberdade. Para Honneth, o problema reside no fato de eles terem feito verter unicamente da esfera econômica as soluções para os entraves à emancipação nas demais esferas (REPA, 2020). O projeto socialista original teria simplesmente ignorado a esfera política, posto que sequer chegou a esclarecer o nexo entre a esfera econômica e as lutas por liberdades políticas. Honneth entende que ao interpretar a origem dos fenômenos da exploração e da exclusão unicamente a partir do sistema capitalista de produção, a própria ideia de socialismo teria sofrido uma redução drástica, pois faltou aos primeiros socialistas os instrumentos teóricos necessários à construção de uma concepção radical de democracia (PINZANI, 2016). É, pois, a partir da estrutura problemática do industrialismo que Honneth pensa poder resgatar a vitalidade do projeto original socialista.

De acordo com a interpretação de Honneth, o pensamento industrialista se acha apoiado em outras duas teses fundamentais. Ele entende que o enfoque exclusivo nas relações de produção sedimentou a ideia de uma relação necessária entre capitalismo e economia de mercado. Isso inibiu o surgimento de ideais alternativos de sociedade, que não o modelo de economia planificada, centrado pelo poder estatal. Para Honneth, esta intuição dá ancoragem não apenas à premissa segundo a qual o proletariado seria o único sujeito coletivo capaz de realizar a mudança social, mas também à premissa histórico-filosófica que assume dogmaticamente como incontornável a autodestruição do sistema capitalista. Persistia, assim, a expectativa que a história levaria ao colapso

e à superação do capitalismo, por meio do conflito de classes. Contra essas ideias, Honneth insiste na necessidade de se incluir as esferas sociais das relações pessoais e da formação política da vontade, posto que os primeiros socialistas não perceberam que a sociedade é formada por diferentes esferas de ação, que também constituem espaços de realização da liberdade social.<sup>40</sup> Isso explica porque o frankfurtiano postula uma compreensão alargada de dominação social, tal que se estenda para além dos processos de intercâmbio econômico. Um programa renovado precisa, dessa forma, orientar-se por um experimentalismo pragmatista, se pretende evitar os mesmos erros teórico-práticos do socialismo clássico.

Honneth se ocupa exatamente desse aspecto no terceiro núcleo argumentativo da sua proposta de renovação do projeto socialista. Nos dois últimos capítulos do livro, a partir do que caracteriza como “experimentalismo histórico”, ele aponta perspectivas de realização de uma ideia de democracia como forma de vida. O experimentalismo honnethiano reafirma a influência da ideia de democracia como cooperação reflexiva desenvolvida por Dewey. Isso não acontece por acaso, pois a perspectiva deweyana, baseada em uma forma comunitária de vida, é compatível a noção de liberdade social, esta vista pelo frankfurtiano como um elemento nuclear do programa socialista original. Todavia, o socialismo renovado de Honneth, diferentemente dos primeiros socialistas, não reconhece o pressuposto fundamental de que a história levaria necessariamente à realização da liberdade social; antes, pelo contrário, assume o caráter contingencial de um projeto assim. Para Honneth, o experimentalismo pode perfeitamente fracassar, uma vez que precisa estar voltado para todos aqueles que tomam parte do processo

---

<sup>40</sup> Convém ter presente que essa problemática perpassa a crítica honnethiana ao programa marxiano. De fato, a tentativa de reconstrução do materialismo histórico em bases antropológicas representou um passo importante no sentido de torná-lo não só teoricamente mais consistente, mas também viável em termos práticos. *Ação social e natureza humana*, no entanto, não examinou em profundidade o problema da organização social do trabalho. Honneth (1995) explorou de maneira mais sistemática esse tema em estudos posteriores. No artigo *Trabalho e ação instrumental*, ele analisa o trabalho para além da sua dimensão produtiva, sem perder de vista a pretensão emancipatória do projeto marxiano. Para Honneth, Marx não explicou de modo convincente os vínculos entre os elementos constitutivos do conceito de trabalho; afirma que “[...] Marx borra os limites entre o tipo de atividade envolvida no trabalho sobre a natureza e aquela que, em suas *Teses sobre Feuerbach*, tematiza explicitamente como práxis política emancipatória, sob o título de “atividade prático-crítica” (HONNETH, 1995, p. 19). O caráter emancipatório constituiria, assim, o principal limite do conceito marxiano de trabalho social; Marx, com efeito, não apontou a base empírica do processo formativo da consciência emancipatória. O caráter funcionalista dos escritos sobre economia política encobriu, em síntese, o referencial teórico que serviu de fundamento para os escritos antropológicos, relegando a um segundo plano a dimensão teórico-crítica da teoria da emancipação.

de formação democrática da vontade. Este, a propósito, é o caminho para a superação do modelo capitalista de economia de mercado.

No entender de Honneth, o socialismo moderno precisa ser capaz de promover formas experimentais de regulação dos mercados. Precisa também criar as condições de inclusão daqueles segmentos da população excluídos dos processos deliberativos. Trata-se, a rigor, de um duplo movimento, que implica, primeiramente, empreender uma crítica sistemática à ideologia economicista, de modo a desconstruir a convicção de que a economia de mercado é, por definição, capitalista.<sup>41</sup> Um segundo movimento consistiria no desenvolvimento de concepções alternativas de economia de mercado, o que não significa a defesa de um modelo de economia planificada, nem tampouco uma proposta de revogação do mercado. Honneth não se detém no desenvolvimento de um modelo econômico em particular, pois perspectivas alternativas ao capitalismo devem resultar de uma construção social; daí porque se realizar experimentos sociais com um contingente sempre maior de participantes. Ele tem em vista, na realidade, uma concepção solidária de economia, no contexto da qual o mercado desenvolve-se como uma instituição relacional propriamente dita.

Importa notar que o projeto honnethiano de atualização da ideia do socialismo apresenta evidentes feições pós-marxistas. Na medida em que amarra a sua proposta ao conceito de liberdade social, o frankfurtiano consegue estender significativamente o escopo da ideia de socialismo; problemas relacionados ao processo de socialização na esfera das relações pessoais, bem como entraves à comunicação na esfera política passam a fazer parte do projeto socialista honnethiano. Honneth apresenta, ademais, uma alternativa à compreensão marxista de desenvolvimento histórico, quando propõe uma reformulação deweyana do socialismo, com base na qual os movimentos sociais devem levar a cabo um experimentalismo flexível (REPA, 2020). É dessa perspectiva, em última análise, que o teórico social pensa ser possível remover os obstáculos que comprometeram as pretensões do projeto socialista original.

---

<sup>41</sup> Isso significa considerar a influência de concepções econômicas alienadas da normatividade social, tais como a de Milton Friedman. Na esteira de Friedrich Hayek e Ludwig von Mises, o americano reduz a sociedade às relações de mercado, na medida em que concebe a liberdade econômica como condição da liberdade política. “Quanto maior for a extensão das atividades abrangidas pelo mercado, menos frequentes serão as questões a exigir decisões políticas explícitas e, por conseguinte, sobre as quais é necessário chegar a acordos”, argumenta Friedman (2017, p. 27).

Honneth mostra-se convicto de que o experimentalismo histórico seja também um caminho possível para a realização da liberdade social nas demais esferas sociais. Para o frankfurtiano, não se pode mais desconsiderar o fato da diferenciação funcional das modernas esferas de ação, o que significa que um socialismo renovado não pode prescindir da livre cooperação nas três esferas da eticidade. Observa, nesse sentido, que os pioneiros do socialismo não foram capazes de perceber a extensão do caráter emancipatório que os direitos subjetivos consagrados a partir da Revolução Francesa. Na leitura de Honneth, na medida em que simplesmente assumiu a perspectiva liberal, o pensamento socialista acabou se revelando incapaz de desenvolver uma perspectiva alternativa de democracia política. É exatamente por isso que ele procura fundamentar uma ideia de democracia como forma de vida. Na esteira do pensamento de Dewey, o teórico social alemão sustenta que:

"Democracia" não significa meramente participação livre e igual na formação política da vontade; compreendida em termos de uma forma de vida plena, significa que os indivíduos podem participar igualmente em todas as questões centrais da mediação entre o indivíduo e a sociedade, de maneira que cada esfera funcionalmente diferenciada reflita a estrutura geral da participação democrática (2016, p. 92)

Compreendida nesses termos, a democracia implica uma compreensão de sociedade como um sistema orgânico, não como uma mera estrutura de relações de produção. Não por acaso, sustenta que a esfera pública democrática constitui o espaço propício para a discussão de soluções para as injustiças decorrentes de relações de dominação nas diferentes esferas da eticidade. É na esfera pública que as diferentes expressões de injustiças devem ser tematizadas, dada a sua capacidade de transformar influência em poder comunicativo frente às estruturas políticas.

Diante do exposto, deve ter ficado claro que o projeto crítico honnethiano não pretende outra coisa senão institucionalizar a normatividade que confere legitimidade às relações no interior das esferas de ação da eticidade. Esse processo deve começar pela institucionalização dos princípios de solidariedade, necessários à domesticação do ímpeto egoísta inerente aos imperativos da eficiência econômica. Para Honneth, convém lembrar, é exatamente a supressão desses princípios normativos que explica o desenvolvimento anômalo da esfera do mercado, aqui compreendido em termos de

um processo de dessolidarização que se alastra para as esferas das relações pessoais, bem como para as relações público-políticas. Por isso, considera que a realização da normatividade social deva passar necessariamente pela esfera pública democrática. Isso coloca uma questão incontornável: como realizar a liberdade social no mercado em uma circunstância tal que o ideal da autolegislação democrática se encontra em franco declínio por conta da apatia política? Interessa saber, em suma, em que medida uma esfera pública contaminada pela apatia política ainda teria condições de reverter o processo de dessolidarização social em curso.

Honneth, à primeira vista, não articula uma resposta direta para este problema na sua concepção de eticidade democrática, nem tampouco na sua recente proposta de atualização da ideia de socialismo. Não obstante, seu modelo de democracia radical apresenta um aspecto que merece maior atenção, na medida em que indica um veio importante de reflexão sobre a institucionalização da liberdade intersubjetiva a partir do chamado experimentalismo histórico. Quando retoma a questão da apatia política, tratada por Dewey em termos de uma “privatização da vida pública”, Honneth faz notar que a participação efetiva nos processos de formação da vontade democrática requer necessariamente uma decisão individual. Para o frankfurtiano:

Embora geralmente desejemos sempre ser incluídos nas outras duas esferas da liberdade social, em razão de que os desejos "naturais" ou as restrições da sobrevivência material nos impelem a fazê-lo, nesta, na esfera da formação da vontade democrática, devemos primeiro decidir participar (2011, p. 516).

Com essa afirmação, Honneth deixa entrever que o interesse em participar ativamente da vida pública não constitui uma disposição “natural”, por assim dizer, mas resulta de práticas sociais reiteradas. O modelo honnethiano de democracia oferece, portanto, elementos que autorizam sustentar que a institucionalização dos princípios normativos necessários à reversão do processo de dessolidarização social depende da restauração do vínculo histórico entre democracia e formação (*Bildung*). Dito de forma mais direta, a possibilidade de realização de uma ideia de democracia como forma de vida requer o resgate da finalidade pública da educação; é uma educação pública que oportunizará a mudança de perspectiva frente a compreensões errôneas de um sistema de normas. Para Honneth, afinal, os padrões de ação que incorporam normas e valores precisam ser reproduzidos mediante processos de formação afins.

Importa, assim, retomar a análise que o frankfurtiano desenvolve sobre a relação entre educação e esfera pública democrática.<sup>42</sup> No entendimento de Honneth (2013), há uma incontestável cisão entre teoria normativa da democracia e teoria da educação; perdeu-se de vista a importância de um processo formativo focado na reprodução dos valores que dão sustentação à cultura democrática. Essa ruptura, na sua avaliação, não seria o simples resultado da diferenciação de disciplinas acadêmicas, mas de uma “afinidade eletiva” entre leituras errôneas dos pressupostos culturais da democracia e do imperativo de neutralidade do Estado. Na pretensão de fundamentar sua posição, Honneth examina a chamada tese de Böckenförde, a qual sustenta que a conservação da democracia se deve a atitudes morais assimiladas durante processos pré-políticos de socialização ética; não a processos educativos. Procura mostrar que a aceitação dessa tese traz a problemática implicação de que os esforços do Estado no sentido de apontar os objetivos de uma educação para a maioria democrática seriam inúteis, precisamente porque seriam incapazes de gerar as virtudes morais necessárias para a subsistência da democracia (2013, p. 550). Honneth também vê como determinante para essa ruptura entre teoria política e teoria da educação a interpretação equivocada acerca das atribuições do Estado frente ao processo formativo dos futuros cidadãos; ele identifica nisso uma visão demasiado restritiva, que desvirtua a função educativa de certos princípios da formação da vontade democrática.<sup>43</sup> Opondo-se a essa visão, o teórico social alemão se propõe a demonstrar a existência de uma relação intrínseca entre educação e esfera pública democrática.

Honneth recorre a pensadores como Kant, Durkheim e Dewey para mostrar que a educação esteve desde o princípio no horizonte de preocupações da filosofia política.

---

<sup>42</sup> Esse estudo foi que foi objeto da Conferência de abertura do 23º Congresso da Sociedade Alemã de Educação, no ano de 2012, em Osnabrück.

<sup>43</sup> Essa compreensão equivocada do papel do Estado na formação dos novos cidadãos mantém estreita relação com a crescente influência do neoconservadorismo em diversas sociedades democráticas. No contexto brasileiro, é nítido o interesse de certos segmentos da elite econômica não apenas na despolitização da escola pública, mas também na redução da sua função à mera profissionalização. Dalbosco et al (2021) lembram que determinados projetos que tramitam na Câmara dos Deputados, como o “Educação Familiar” e o “Escola Sem Partido”, acusam o Estado de incompetência, no intuito de transferir o monopólio da gestão da educação para as associações de pais ou organizações civis. Pretendem, em última instância, determinar em termos de conteúdo e método os rumos da educação, tornando os professores reféns de interesses privados.

Para o teórico social, a privatização dos propósitos públicos da educação traz consigo o risco de privar a sociedade democrática do mais importante dispositivo que ela tem para reproduzir seus pressupostos morais; argumenta que “o ensino promovido pelo estado deve corporificar exatamente os valores que se expressam na decisão de torná-lo obrigatório para todos os futuros cidadãos (2013, p. 551). Daí a necessidade de oportunizar aos pupilos exercícios reflexivos que transcendam as particularidades dos sistemas de convicções das esferas pré-políticas. Honneth insiste, nesse sentido, que os processos formais de educação são capazes de despertar capacidades para a deliberação democrática. Dessa forma, ele reafirma que é papel do Estado determinar os objetivos de uma formação democrática. O frankfurtiano defende, em última análise, que o sistema público de educação, mais que um simples complemento, se apresenta como a outra metade da formação democrática da vontade.

Não obstante a relevância da pedagogia kantiana, Honneth procura mostrar que Durkheim e Dewey conseguiram deixar bem evidentes os vínculos intrínsecos entre teoria da democracia e educação. O fato de tais pensadores partirem de pressupostos completamente distintos só corrobora o nexos interno entre os processos educativos e o exercício da cidadania na formação democrática da vontade. Na leitura de Honneth, há uma surpreendente afinidade entre Durkheim e Dewey, posto que ambos justificam o nexos entre democracia e educação. Honneth destaca que:

Para Durkheim e Dewey, não é o aprendizado de princípios individuais de ação correta, mas o exercício comunicacional da adoção de perspectivas e a iniciativa moral que constituem a via régia na qual o ensino escolar pode contribuir para a regeneração da democracia (2013, p. 557).

Não é, a rigor, a simples transmissão de conhecimento que prepara o futuro cidadão, mas a formação de disposições comportamentais correspondentes. Significa dizer que uma educação democrática precisa oportunizar experiências cooperativas, mediante as quais os jovens possam perceber seus parceiros de interação como o outro de si, igualmente portadores de direitos e potencialidades dignas de serem desenvolvidas.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Puig et al (2000) oferecem uma importante contribuição nesse sentido. Os autores não só discutem a importância da participação efetiva dos estudantes na vida escolar, como também propõem formas de intervenção voltadas para a construção de uma escola democrática. Defendem, nessa perspectiva, que uma escola democrática difundir três linhas de valores fundamentais: além de valores óbvios como a liberdade, a autonomia e espírito crítico, ela deve difundir ainda “valores como a cooperação

Uma educação com propósito público constitui, dessa forma, uma estrutura necessária à autorreprodução da cultura democrática.

Essa ideia de que uma educação com propósitos públicos precisa ser capaz de desenvolver de práticas democráticas constitui uma oportunidade bastante adequada de aplicação do experimentalismo histórico honnethiano. Não parece haver outra saída para as sociedades democráticas senão enfrentar a apatia política desde a sua origem. Cumpre reconhecer que o contexto em que o poderio econômico se articula no intuito de colocar o sistema público de educação sob os dogmas do mercado (LAVAL, 2019) parecer ser o momento propício para se desenvolver uma reflexão sistemática sobre a ideologia da primazia da eficiência econômica.<sup>45</sup> Não menos relevante é empreender uma reflexão igualmente sistemática sobre a implementação mecanismos discursivos no próprio ambiente de ensino. O modelo honnethiano de democracia deliberativa não deixa dúvidas de que a institucionalização da liberdade social passa necessariamente pela ampla democratização dos diferentes espaços pedagógicos.

---

e a solidariedade, o espírito de grupo e a tolerância”, bem como valores de caráter procedimental, tais como o diálogo e a autorregulação (p. 30).

<sup>45</sup> No que se refere à crise na educação, bem como a importância das humanidades para uma educação para a cidadania democrática, cf. Nussbaum (2010).



## 6 CONSIDERAÇÕES

No curso do seu trabalho de reconstrução normativa do desenvolvimento das esferas da eticidade moderna, Honneth não oferece uma explicação satisfatória acerca da vinculação entre distúrbios patológicos e anômicos. Partindo desta constatação, esta investigação procurou justificar a hipótese de que existe um nexo implícito entre o desenvolvimento anômalo da esfera do mercado e uma interpretação equivocada da liberdade jurídica, que se deixa notar por uma unilaterização da linguagem dos direitos. O mútuo condicionamento entre esses distúrbios sociais permite melhor compreender como a dessolidarização social desencadeada pelo capitalismo desorganizado minou outras formas possíveis de comunicação. Para mostrar a plausibilidade dessa hipótese, o *segundo capítulo* tratou de reconstruir o desenvolvimento do programa de Honneth, com vistas a explicitar as razões que levaram o frankfurtiano a buscar no Hegel tardio os elementos de justificação de um modelo alternativa de justiça. Nessa perspectiva, retomou os aspectos fundamentais da crítica de Honneth à teoria social habermasiana, tendo em vista que uma das intenções iniciais do frankfurtiano era justamente estender o paradigma da comunicação para além dos seus pressupostos teórico-linguísticos. Na sequência, foi objeto de análise a gramática moral dos conflitos social desenvolvida por Honneth com o propósito de sanar o *déficit* sociológico da tradição teórico-crítica. Interessava, fundamentalmente, verificar a pertinência das objeções levantadas contra a teoria honnethiana do reconhecimento; críticas essas que impeliram o teórico social a realizar uma virada metodológica no seu modelo crítico, a partir de uma reatualização da *Filosofia do direito* de Hegel.

O *terceiro capítulo* foi dedicado ao exame dos fundamentos da teoria da justiça como análise da sociedade, apresentada pelo frankfurtiano em *O direito da liberdade*. Nessa perspectiva, retomou as linhas fundamentais da abordagem reconstrutivas que Honneth faz da normatividade social, de forma a traçar as distinções que o teórico social apresenta entre patologias sociais e desenvolvimentos anômalos. Essa retomada da reconstrução normativa do desenvolvimento social foi precedida pela análise da crítica honnethiana às perspectivas procedimentalistas de justiça. No entender de Honneth, essas concepções normativas de justiça não são capazes de garantir adequadamente a autonomia individual, tampouco a desejada proteção às vulnerabilidades individuais.

Para além disso, tendem a perder de vista o carácter relacional da autonomia individual, na medida em que se pautam pela linguagem dos direitos. Com isso, o teórico social não está negando a importância dos direitos subjetivos, mas tentando demonstrar que eles se revelam insuficientes quando se trata de assegurar a autonomia individual ou proteção às pessoas contra as suas vulnerabilidades.

Na sua análise da estrutura das teorias procedimentalistas da justiça, Honneth critica a adesão ao paradigma distributivo, a adoção de uma estratégia procedimental de fundamentação de princípios normativos, além da fixação no Estado constitucional na administração das questões de justiça. Para o frankfurtiano, no modelo sob exame, a justiça fica reduzida à proteção da autonomia e à produção de princípios de justiça. O propósito último dessas concepções normativas de justiça seria, em última análise, distribuir satisfatoriamente certos “bens”, considerados como necessários à realização de projetos individuais de vida. Honneth entende que bens, em si mesmos, não tornam as pessoas mais autônomas. Na medida em que reafirma o argumento segundo o qual a autonomia individual é realizada tão-somente mediante relações de reconhecimento, Honneth pensa ter não apenas minado as bases do modelo distributivo, mas também a estabilidade da estratégia procedimental de justificação de princípios. Não por acaso, ele sustenta que as demais instituições relacionais modernas teriam muito a contribuir para uma administração descentralizada da justiça.

O projeto de uma perspectiva descentralizada da justiça implicou importantes mudanças no modelo crítico de Honneth. Na realidade, isso representou a substituição de uma teoria do conflito por uma teoria da liberdade; as estruturas intersubjetivas da constituição da identidade individual cedem lugar às condições objetivas de realização da liberdade intersubjetiva. Com a introdução de uma concepção social de liberdade, a teoria das patologias sociais deixou de fazer a mediação entre uma teoria da justiça e a análise crítica do social (REPA, 2020). Para o frankfurtiano, o carácter intersubjetivo da ideia de liberdade social constitui a essência da liberdade reflexiva; na medida em que se orienta pela noção de reconhecimento recíproco, contempla as condições objetivas da realização da liberdade. Significa dizer que o modelo social não somente compensa os *déficits* das perspectivas negativa e reflexiva de liberdade, como também é capaz de reconciliar subjetividade e objetividade. É nessa base, em última análise, que Honneth faz erigir a sua teoria da eticidade democrática.

Na sua análise histórico-sociológica eticidade moderna, Honneth sustenta que os sistemas das relações interpessoais, dos processos de intercâmbio econômico e da formação democrática da vontade possibilitam que os indivíduos possam exercer a liberdade social sob condições efetivas. Para ele, a experiência da liberdade está ligada à elevação do nível de institucionalização de práticas de reconhecimento mútuo. Todavia, o teórico social alemão reconhece que a realização da liberdade social possa ser afetada por desenvolvimentos sociais anômalos. Esse tipo de distúrbio, vale frisar, distingue-se de patologias sociais, já que essas são detectadas em estágios elevados da reprodução social, nos quais o acesso reflexivo aos sistemas primários de normas é que está em questão. Os desenvolvimentos anômalos representam, nesse sentido, um processo de degradação das estruturas já institucionalizadas da liberdade social. O frankfurtiano procura explicar nesses termos a hegemonia da imagem de mercado como um domínio orientado pela maximização das vantagens individuais, embora seja determinado por normas morais pré-contratuais.

Nessa base, o *quarto capítulo* buscou desenvolver uma análise verticalizada da interpretação normativa que o teórico social faz da esfera da economia do mercado. Honneth entende que os complexos institucionais modernos precisam realizar aquelas normas que justificam a sua existência. Quando uma instituição social deixa de realizar os fins que a justificam, tende a perder sua legitimidade perante os seus participantes. Partindo da constatação de que o mercado permanece em operação, o frankfurtiano acredita ainda haver um consentimento moral mínimo da parte dos atores econômicos. No funcionalismo normativo de Honneth, as relações econômicas incorporam normas e valores sociais que tendem a conter as tensões desencadeadas pelo mecanismo de oferta e demanda do mercado. Honneth pretende mostrar, com isso, que a realização complementar de interesses estratégicos individuais demanda a institucionalização de determinados princípios de solidariedade; ele não apenas se contrapõe ao argumento da autonomia funcional do mercado, mas também sustenta a determinação ética desse sistema de ação social. Recorrendo à tradição do economismo moral, Honneth afirma que a não realização da liberdade social na esfera do mercado seria a consequência de um desenvolvimento social anômalo. Com efeito, isso gerou algumas dificuldades quanto à interpretação da abordagem normativa da economia, especialmente no que diz respeito à relação entre desenvolvimentos anômalos e patologias sociais.

Numa tentativa de justificar um possível nexos interno entre essas perturbações, buscou-se demonstrar que o processo de institucionalização dos direitos individuais elevou o grau de individualização nos conflitos tanto nas relações de trabalho quanto nas relações de consumo, ofuscando, com isso, o papel dos mecanismos discursivos. Para além disso, a confluência de processos de mudança social e de transformações culturais deu origem a um individualismo de autorrealização, que acabou servindo de base de legitimação do modelo desorganizado de capitalismo. Tomados em conjunto, esses fenômenos acabaram produzindo as condições ideais para a sedimentação de uma compreensão equivocada dos direitos negativos de liberdade. Deve ter restado claro que essa interpretação distorcida da linguagem dos direitos se apresenta com um fator contribuinte do desenvolvimento anômalo do mercado, cujo recrudescimento favorece a assimilação daquela perturbação patológica. Levando-se em consideração o caráter simultâneo dos processos de socialização e de individualização, não é difícil de reconhecer a existência de um condicionamento mútuo entre aquela manifestação patológica da liberdade jurídica e o fenômeno de desolidarização. Não é sem motivos que a dessolidarização social originada na esfera do mercado verte para as esferas das relações pessoais e da formação política da vontade.

De acordo com a teoria honnethiana da eticidade democrática, as esferas éticas mantêm entre si uma correlação de reciprocidade. Honneth não se detém em explicar como se dá exatamente essa relação. Na realidade, ele parece estar mais interessado em demonstrar a pertinência de uma teoria normativa da democracia que contemple também as esferas pré-políticas, não apenas as estruturas políticas propriamente ditas. Nessa perspectiva, o *capítulo quinto* examinou o modelo honnethiano de democrática, com o propósito de apontar as implicações da influência dos imperativos econômicos nas esferas das relações íntimas e da formação da opinião e da vontade democrática. Buscou-se mostrar, mais exatamente, que o fenômeno da dessolidarização provocado pelo processo de desorganização do capitalismo impacta nas demais esferas éticas, gerando não só exclusão socioeconômica, mas também desagregação sociocultural e de alienação sociopolítica. Essa influência dos imperativos da eficiência econômica explica a preocupação do teórico frankfurtiano com o desenvolvimento de uma cultura verdadeiramente democrática, questão essa que, invariavelmente, remete a discussão para as potencialidades da sua teoria da democracia.

O projeto de uma teoria da justiça como análise da sociedade colocou Honneth diante da tarefa de explicar que isso não significava o abandono de uma postura crítica em relação à ordem capitalista. Com a proposta de atualização da ideia de socialismo, o teórico social alemão reafirma a convicção que uma estrutura social justa deve estar ancorada em uma ideia de democracia como forma de vida; significa dizer que todas as esferas de ação precisam ser democratizadas. O seu experimentalismo pragmatista seria um caminho viável para isso, na medida em que reafirma a ideia de democracia como cooperação reflexiva. Honneth vê na possibilidade do esclarecimento recíproco perspectivas de retomada do território perdido para o fundamentalismo economicista. Trata-se, a rigor, uma proposta que busca a reativação da esfera pública democrática, cujo papel fundamental é transformar influência social em poder comunicativo diante das estruturas políticas estatais. Importa saber, todavia, como seria possível produzir influência social, num contexto em que a própria esfera pública democrática se acha contaminada pela apatia política. O experimentalismo deweyano de Honneth não traz uma resposta explícita para este importante problema. É na sua análise acerca do nexo entre teoria política e teoria da educação que se abre uma perspectiva de reversão da tendência de uma ruptura com os valores democráticos.

Inegavelmente, é difícil pensar a possibilidade de uma sociedade democrática quando as práticas sociais cotidianas parecem tomar cada vez mais distância daqueles valores que lhe dão sustentação. No entender de Honneth, a recuperação do território perdido para a ideologia da eficiência econômica demanda um modelo de educação com finalidade pública. Na sua análise acerca da ruptura da histórica vinculação entre teoria da educação e teoria política, o teórico social mostra que o sistema de educação tem um papel absolutamente fundamental a desempenhar no que tange à revitalização da esfera pública democrática. Na medida em que o ambiente educacional é capaz de modificar os sistemas pré-políticos de convicções, ele se mostra como uma importante estrutura de apoio à formação da vontade democrática. Dessa forma, Honneth coloca novamente em evidência a função formativa da eticidade, tendo em vista que cumpre a esta instituição relacional a reprodução dos padrões de ação social que incorporam normas e valores últimos, carregados do sentido de dever. De fato, ele está convicto de que o sistema educacional é capaz de difundir e sedimentar aqueles valores que dão sustentação à cultura democrática. Com isso, faz notar que a possibilidade uma

mudança de perspectiva em relação a uma interpretação errônea de um determinado sistema de normas demanda um modelo de educação pública. O que este estudo da teoria honnethiana da eticidade deixa claro é que não se pode conceber possibilidade da institucionalização da liberdade social na esfera do mercado independentemente de um processo formação de uma consciência solidária. Daí porque importa repensar o próprio processo de socialização das novas gerações.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2015.
- ANDERSON, Joel; HONNETH, Axel. Autonomia, vulnerabilidade, reconhecimento e justiça. **Cadernos de filosofia alemã: Crítica e Modernidade**, [S. l.], n. 17, p. 81-112, 2011. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v0i17p81-112>>. Acesso em: 24 mar. 2021.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BARRY, Brian. **Why social justice matters**. Cambridge, UK: Polity Press, 2017.
- BECKERT, Jens. **Beyond the market: the social foundations of economic efficiency**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. **The new spirit of capitalism**. New York, NW: Verso, 2018.
- BENHABIB, Seyla. Toward a deliberative model of democratic legitimacy. In: BENHABIB, Seyla. (Ed.). **Democracy and difference: contesting the boundaries of the political**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996. p. 67-94.
- BRATMAN, Michael. Shared cooperative activity. **The Philosophical Review**, v. 101, n. 2, p. 327-341, abr. 1992. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/185537>>. Acesso em: 13 ago. 2021.
- BRAVERMAN, Harry. **Trabalho e capital monopolista: a degradação do trabalho no Século XX**. Rio de Janeiro; LTC, 2015.
- BRESSIANI, Nathalie. Redistribuição e reconhecimento: Nancy Fraser entre Jürgen Habermas e Axel Honneth. **Caderno CRH**, v. 24, n. 62, p. 331-352, mai.-ago. 2011. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-49792011000200007>>. Acesso em: 17 jul. 2019.
- BRESSIANI, Nathalie. Luta por reconhecimento e diagnóstico de patologias sociais: dois momentos da teoria crítica de Axel Honneth. In: MELO, Rúrion. (Coord.). **A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Saraiva, 2013. p.257-292.
- BRESSIANI, Nathalie. Do trabalho ao reconhecimento: Axel Honneth entre Marx e Habermas. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, v. 25, n. 3, p.13-34, 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i3p13-34>>. Acesso em: 16 jan. 2021.

CASTEL, Robert. **As metamorfoses da questão social**: uma crônica do salário. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

CASTELLS, Manuel. **Ruptura**: a crise da democracia liberal. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

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.

CROUCH, Colin. **Post-Democracy**. Malden, MA: Polity Press, 2004.

DALBOSCO, Claudio A.; SALOMÃO, Jelson B.; DORO, Marcelo J. Ideia de educação pública e cultivo das capacidades humanas. **Avaliação: Revista da Avaliação da Educação Superior**, v. 26, n. 1, 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1414-40772021000100009>>. Acesso em: 9 ago. 2021.

D'ANCONA, Mathew. **Post truth**: the new war on truth and how to fight back. London, UK: Ebury Press, 2017.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

DE CAUX, Luiz Philipe. Contornos e limites do conceito do social em Axel Honneth. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, Brasília, v. 3, n. 1, p. 28-48, 2015. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/12489>>. Acesso em: 09 ago. 2021.

DERANTY, Jean-Philippe. **Beyond communication**: a critical study of Axel Honneth's social philosophy. Leiden, MA; Boston, MA: Brill, 2009.

DEWEY, John. **Democracy and education**. Mineola, NY: Dover Publications, 2004.

DEWEY, John. **The public and its problems**: an essay in political inquiry. Athens, OH: Ohio University Press, 2016.

DODSON, Lisa. **The moral underground**: how ordinary Americans subvert an unfair economy. New York, NW: The New Press, 2011.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DURKHEIM, Émile. **Lições de sociologia**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or recognition?** A political-philosophical exchange. London, UK; New York, NW: Verso, 2003.

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

FRIEDMAN, Milton. **Capitalismo e liberdade**. Rio de Janeiro: LTC, 2017.

FREYENHAGEN, Fabian. Honneth on social pathologies: a critique. **Critical Horizons** [Online], v. 16, n. 2, p. 131-152, mai. 2015. Disponível em: <<https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000044>>. Acesso em: 20 mar. 2021.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. Three normative models of democracy. In: BENHABIB, Seyla. (Ed.). **Democracy and difference: contesting the boundaries of the political**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996. p. 21-30.

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

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. v. 2.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como “ideologia”**. São Paulo: Editora Unesp, 2014a.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. São Paulo: Editora Unesp, 2014b.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa**. São Paulo: Editora Unesp, 2014c.

HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

HABERMAS, Jürgen. **Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia**. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

HARDIMON, Michael O. Role obligations. **The Journal of Philosophy**, v. 91, n. 7, p. 333-363, jul. 1994. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/2940934>>. Acesso em: 31 dez. 2019.

HEGEL, Georg W. F. **O sistema da vida ética**. Lisboa: Edições 70, 2018.

HEGEL, Georg W. F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo, RS. Ed. Unisinos, 2010.

HEGEL, Georg W. F. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito**. São Paulo: Loyola, 2007.

HEGEL, Georg W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830):** A filosofia do espírito. São Paulo: Loyola, 1995. v. 3.

HONNETH, Axel; JOAS, Hans. **Soziales Handeln und menschliche Natur:** Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften. Frankfurt am Main; New York: Campus-Verlag, 1980.

HONNETH, Axel. **The critique of power:** reflective stages in a Critical Social Theory. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

HONNETH, Axel. **Kampf um Anerkennung:** zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

HONNETH, Axel. **The fragmented world of the social:** essays in social and political philosophy. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento:** a gramática moral dos conflitos sociais. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2003.

HONNETH, Axel. **Sufrimento de indeterminação:** uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007.

HONNETH, Axel. **Disrespect:** the normative foundations of Critical Theory. Malden, MA: Polity Press, 2007b.

HONNETH, Axel. Democracy as reflexive cooperation: John Dewey and the theory of democracy today. HONNETH, Axel. **Disrespect:** the normative foundations of Critical Theory. Malden, MA: Polity Press, 2007c.

HONNETH, Axel. **Patologías de la razón:** historia y actualidad de la Teoría Crítica. Madrid: Katz, 2009.

HONNETH, Axel. **Das Recht der Freiheit:** Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin: Suhrkamp, 2011.

HONNETH, Axel. The fabric of justice: on the limits of contemporary proceduralism. In: HONNETH, Axel. **The I in We:** studies in the Theory of Recognition. Malden, MA: Polity Press, 2012a. p. 35-55.

HONNETH, Axel. The realm of actualized freedom: Hegel's notion of a 'Philosophy of Right'. In: HONNETH, Axel. **The I in We:** studies in the Theory of Recognition. Malden, MA: Polity Press, 2012b. p. 19-31.

HONNETH, Axel. Organized self-realization: paradoxes of individualization. In: HONNETH, Axel. **The I in We:** studies in the Theory of Recognition. Malden, MA: Polity Press, 2012c. p. 153-168.

HONNETH, Axel. Recognition as Ideology: The Connection between Morality and Power. In: HONNETH, Axel. **The I in We: studies in the Theory of Recognition**. Malden, MA: Polity Press, 2012d. p. 75-97.

HONNETH, Axel; HARTMANN, Martin. Paradoxes of capitalist modernization: a research program. In: HONNETH, Axel. **The I in We: studies in the Theory of Recognition**. Malden, MA: Polity Press, 2012d. p. 167-190.

HONNETH, Axel. Educação e esfera pública democrática: um capítulo negligenciado da filosofia política. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 13, n. 3, p. 544-562, mar. 2013. Disponível em: <<https://doi.org/10.15448/1984-7289.2013.3.16529>>. Acesso em: 06 mar. 2019.

HONNETH, Axel. As enfermidades da sociedade: aproximação a um conceito quase impossível. **Civitas**, Porto Alegre, v. 15, n. 4, p. 575-594, out.-dez. 2015.

HONNETH, Axel. **The idea of socialism: towards a renewal**. Malden, MA: Polity Press, 2017.

HONNETH, A. **Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

HORKHEIMER, Max. **Teoria Crítica: uma documentação**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

HORKHEIMER, Max. **Textos escolhidos**. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores)

JÜTTEN, Timo. Is the market a sphere of social freedom? **Critical Horizons**, v. 16, n. 17, p.187-203, mai. 2015. Disponível em: <<https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000047>>. Acesso em: 06 ago. 2021.

KORSGAARD, Christine M. **The sources of normativity**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996a.

KORSGAARD, Christine M. **Creating the kingdom of ends**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996b.

LAVAL, Christian. **A escola não é uma empresa: o neoliberalismo em ataque ao ensino público**. São Paulo: Boitempo, 2019.

LEMKE, Thomas. **Foucault, governamentalidade e crítica**. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2017.

LIMA, Erick C. de. 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.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

MAFFETTONE, Sebastiano. **Rawls**: an introduction. Malden, MA: Polity, 2010.

MARSHALL, Thomas H.; BOTTOMORE, Tom. **Citizenship and social class**. London, UK: Pluto Press, 1992.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

McNEILL, David. Social freedom and self-actualization: 'normative reconstruction as a Theory of Justice. **Critical Horizons**, v. 16, n. 2, p.153-169, mai. 2015. Disponível em: <<https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000045>>. Acesso em: 12 ago. 2021.

McINTYRE, Lee C. **Post-truth**. Cambridge, MA: MIT Press, 2018.

MELO, Rúrion; WERLE, Denilson. Teoria crítica, teorias da justiça e a “reatualização” de Hegel. In: HONNETH, Axel. **Sofrimento de indeterminação**: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel. São Paulo: Editora Singular; Esfera Pública, 2007.

MELO, Rúrion. Práxis social, trabalho e reconhecimento. In: MELO, Rúrion. (Coord.). **A teoria crítica de Axel Honneth**: reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013. p. 145-178.

MELO, Rúrion. Democracia como forma de vida: cultura política e eticidade democrática em Axel Honneth: **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, v. 25, n. 3, p. 75-94, 2020. Disponível em: <10.11606/issn.2318-9800.v25i3p75-94>. Acesso em: 7 ago. 2021.

NEVES, Raphael; LUBENOW, Jorge. Entre promessas e desenganos: lutas sociais, esfera pública e direito. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. (Orgs.). **Direito e democracia**: um guia de leitura de Habermas. São Paulo: Malheiros Editores, 2008. p. 249-267.

NEUHOUSER, Frederick. **Foundations of Hegel's social theory**: actualizing freedom. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

NOBRE, Marcos (Org.). **Curso livre de Teoria Crítica**. 3. ed. Campinas: 2013a.

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

NUSSBAUM, Martha C. **Not for profit**: why democracy needs the humanities. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010.

OFFE, Claus. **Trabalho e sociedade**: problemas estruturais e perspectivas para o futuro da “Sociedade do Trabalho”. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. v. 1.

OFFE, Claus. **Trabalho e sociedade**: problemas estruturais e perspectivas para o futuro da “Sociedade do Trabalho”. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2011. v. 2.

PETHERBRIDGE, Danielle. (Ed.). **Axel Honneth**: critical essays. Leiden; Boston, MA: Brill, 2011.

PETHERBRIDGE, Danielle. **The Critical Theory of Axel Honneth**. Lanham, MD: Lexington Books, 2013.

PETRY, Franciele. Socialismo, liberalismo e educação para a democracia: Honneth e Dewey em discussão. **Civitas – Revista de Ciências Sociais**, v. 18, n. 3, p. 611-629, dez. 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.15448/1984-7289.2018.3.30023>>. Acesso em: 09 ago. 2021.

PIKETTY, Thomas. **O capital no século XXI**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

PIKETTY, Thomas. **Capital e ideologia**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.

PINZANI, Alessandro. O valor da liberdade na sociedade contemporânea: *Das Recht der Freiheit*, de Axel Honneth. **Novos estudos CEBRAP**, n. 94, p. 207-237, 2012. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-33002012000300014>>. Acesso em: 7 ago. 2021.

PINZANI, Alessandro. Os paradoxos da liberdade. In: MELO, Rúrion. (Coord.). **A teoria crítica de Axel Honneth**: reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013. p. 293-315.

PINZANI, Alessandro. *Die Idee des Socialismus: Versuch einer Aktualisierung*, de Axel Honneth. **Etic@**, v.15, n.1, p. 191-200, 2016a. Disponível em: <<https://doi.org/10.5007/1677-2954.2016v15n1p191>>. Acesso em: 17 mar. 2021.

PIPPIN, Robert B. **Hegel’s practical philosophy**: rational agency as ethical life. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2008.

PIROMALLI, Eleonora. Does socialism need fraternity? On Axel Honneth’s *The Idea of Socialism*. **European Journal of Political Theory**, v. 19, n. 3, p. 375-395, 2017. Disponível em: <<https://doi.org/10.1177%2F147488511771843>>. Acesso em: 09 ago. 2021.

POLANY, Karl. **The great transformation**: the political and economic origins of our time. Boston: Beacon Press, 1992.

POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social**: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. São Paulo: Boitempo, 2014.

PUIG, Josep M. et al. **Democracia e participação escolar**: propostas de atividades. São Paulo: Moderna, 2000.

RAWLS, John. **Lectures on the history of moral philosophy**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

RAWLS, John. **Justice as fairness: a restatement**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

RAZ, Joseph. **A moralidade da liberdade**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.

REPA, Luiz. O leve ajuste do método: reconstrução normativa e experimentalismo socialista na teoria crítica de Axel Honneth: **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, v. 25, n. 3, p. 95-112, 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i3p95-112>>. Acesso em: 7 ago. 2021.

SCHAUB, Jörg. Misedevelopments, pathologies, and normative revolutions: normative reconstruction as method of Critical Theory. **Critical Horizons**, v. 16, n. 2, p.107-130, mai. 2015. Disponível em: <<https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000043>>. Acesso em: 6 ago. 2021.

SCHNEEWIND, Jerome B. **A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna**. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2005.

SEN, Amartya. **Sobre ética e economia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SILVA, Felipe G. A solidariedade entre público e privado. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. (Orgs.). **Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas**. São Paulo: Malheiros Editores, 2008. p. 91-115.

SILVA, Felipe G. 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. *Das Recht der Freiheit*, de Axel Honneth. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** [online], v. 27, n. 80, p. 219-250, 2012. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-69092012000300013>>. Acesso em: 6 ago. 2021.

STANLEY, Jason. **Como funciona o fascismo: a política do “nós” e “eles”**. Porto Alegre: L&PM, 2019.

TEIXEIRA, Mariana. **Patologias sociais, sofrimento e resistência: reconstrução da negatividade latente na teoria crítica de Axel Honneth**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.

VERAS, Thor João de S. **Fisionomia da vida patológica**: crítica ao capitalismo em Axel Honneth. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

VITA, Álvaro D. **A justiça igualitária e seus críticos**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

VITA, Álvaro D. **Liberalismo igualitário**: sociedade democrática e justiça internacional. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

VITALE, Denise; MELO, Rúrion. Democracia deliberativa e o modelo procedimental de democracia. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. (Orgs.). **Direito e democracia**: um guia de leitura de Habermas. São Paulo: Malheiros Editores, 2008. p. 223-247.

WALDRON, Jeremy. **Liberal rights**: collected papers 1981-1991. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993.

WERLE, Denilson L. **Justiça e democracia**: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008.

WERLE, Denilson L. Reconhecimento e autonomia na teoria da justiça de Axel Honneth. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 43, n. 137, p. 401-420, set.-dez. 2016.

WESTBROOK, Robert B. **John Dewey and the American Democracy**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.

WILLIAMS, Robert R. **Hegel's ethics of recognition**. London, UK; Los Angeles, CA: University of California Press, 1997.

WOOD, Allen W. **Hegel's ethical thought**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990.

ZURN, Christopher. **Axel Honneth**: a critical theory of the social. Malden, MA: Polity Press, 2015.

ZURN, Christopher. Social pathologies as second-order disorders. In: PETHERBRIDGE, Danielle (Ed.). **Axel Honneth**: critical essays. Leiden; Boston, MA: Brill, 2011.