

# OS CAMINHOS DA CRÍTICA EM AXEL HONNETH

INÁCIO HELFER, MARIANA TEIXEIRA,  
POLYANA TIDRE E DENILSON WERLE  
(ORGS.)



**OS CAMINHOS DA CRÍTICA  
EM AXEL HONNETH**

**Fundação Universidade de Caxias do Sul**

*Presidente:*  
Dom José Gislon

**Universidade de Caxias do Sul**

*Reitor:*  
Gelson Leonardo Rech

*Vice-Reitor:*  
Asdrubal Falavigna

*Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:*  
Everaldo Cescon

*Pró-Reitora de Graduação:*  
Terciane Ângela Luchese

*Pró-Reitora de Inovação e  
Desenvolvimento Tecnológico:*  
Neide Pessin

*Chefe de Gabinete:*  
Givanildo Garlet

*Coordenadora da EDUCS:*  
Simone Côrte Real Barbieri

**Conselho Editorial da EDUCS**

André Felipe Streck  
Alexandre Cortez Fernandes  
Cleide Calgaro – Presidente do Conselho  
Everaldo Cescon  
Flávia Brocchetto Ramos  
Francisco Catelli  
Guilherme Brambatti Guzzo  
Karen Mello Mattos Margutti  
Márcio Miranda Alves  
Matheus de Mesquita Silveira  
Simone Côrte Real Barbieri – Secretária  
Suzana Maria de Conto  
Terciane Ângela Luchese

**Comitê Editorial**

Alberto Barausse  
*Università degli Studi del Molise/Itália*

Alejandro González-Varas Ibáñez  
*Universidad de Zaragoza/Espanha*

Alexandra Aragão  
*Universidade de Coimbra/Portugal*

Joaquim Pintassilgo  
*Universidade de Lisboa/Portugal*

Jorge Isaac Torres Manrique  
*Escuela Interdisciplinar de Derechos  
Fundamentales Praeeminentia Iustitia/  
Peru*

Juan Emmerich  
*Universidad Nacional de La Plata/  
Argentina*

Ludmilson Abritta Mendes  
*Universidade Federal de Sergipe/Brasil*

Margarita Sgró  
*Universidad Nacional del Centro/  
Argentina*

Nathália Cristine Viecelli  
*Chalmers University of Technology/Suécia*

Tristan McCowan  
*University of London/Inglaterra*



# OS CAMINHOS DA CRÍTICA EM AXEL HONNETH

INÁCIO HELFER, MARIANA TEIXEIRA,  
POLYANA TIDRE E DENILSON WERLE  
(ORGS.)



© dos organizadores

1ª edição: 2024

Preparação: Laura Deves Alves

Editoração e Capa: Igor Rodrigues de Almeida

Arte da Capa: Hauptweg und Nebenwege – Paul Klee

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Universidade de Caxias do Sul

UCS – BICE – Processamento Técnico

C183 Os caminhos da crítica em Axel Honneth [recurso eletrônico]  
/ organização Inácio Helfer ... [et al.]. – Caxias do Sul, RS :  
Educs, 2024.

Dados eletrônicos (1 arquivo)

Vários autores.

Modo de acesso: World Wide Web.

DOI: 10.18226/9786558073116

ISBN 978-65-5807-311-6

1. Honneth, Axel, 1949-. 2. Filosofia. I. Helfer, Inácio.

CDU 2. ed.: 1HONNETH

Índice para o catálogo sistemático:

1. Honneth, Axel, 1949-

1HONNETH

2. Filosofia

1

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária

Márcia Servi Gonçalves – CRB 10/1500

Direitos reservados a:



EDUCS – Editora da Universidade de Caxias do Sul

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – Bairro Petrópolis – CEP 95070-560 –  
Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone/Telefax: (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR (54) 3218 2197

Home Page: [www.ucs.br](http://www.ucs.br) – E-mail: [educs@ucs.br](mailto:educs@ucs.br)

# Sumário

## **Apresentação/ 7**

*Inácio Helffer, Mariana Teixeira, Polyana Tidre e Denilson Werle*

## **PARTE I: CONCEITOS E TRAJETÓRIA/ 9**

### **A trajetória da crítica em Axel Honneth: da reconstrução negativa à normativa/ 10**

*Nathalie A. Bressiani*

### **Negatividade latente: as raízes e os déficits sociológicos da teoria do reconhecimento de Axel Honneth/ 35**

*Mariana Teixeira*

### **Conflitos sociais, justiça e as bases normativas da crítica em Axel Honneth/ 74**

*Denilson Luis Werle*

### **O interesse por emancipação na teoria crítica de Axel Honneth: da formação da identidade social às disputas pelas interpretações normativas/ 101**

*Ricardo Crissiuma*

## **PARTE II: DIÁLOGOS E CONTROVÉRSIAS/ 149**

### **Love for Death: Rancière's and Safatle's Critiques of Honneth on the Importance of Indeterminacy in Hegel's Theory of Recognition/ 150**

*Polyana Tidre*

### **Com Honneth contra Honneth a favor de Habermas/ 184**

*Delamar José Volpato Dutra*

### **Reconhecimento e fim da história/ 237**

*Luiz Philipe de Caux*

### **Between Honneth and Hegel: From freedom to ethicality in Freedom's Right/ 263**

*Polyana Tidre, Inácio Helffer*

### **PARTE III: APLICAÇÕES PRÁTICAS/ 300**

**Ambiente natural e responsabilidade humana: por uma justiça ecológica e ambiental baseada no reconhecimento/ 301**

*Eleonora Piromalli*

**Reconhecimento ambivalente e a questão racial: Axel Honneth, Judith Butler e Grada Kilomba/ 331**

*Rúrion Melo*

**A captura populista da liberdade: crítica da regressão política em Axel Honneth/ 371**

*Thor Veras*

**Pluralismo e democracia no pensamento honnethiano/ 447**

*Odair Camati*

# Apresentação

Não há dúvida de que a obra de Axel Honneth tem sido fundamental na renovação da teoria crítica da sociedade, tanto ao desenvolver uma teoria da ação social e da sociedade que fornece um quadro categorial-analítico para explicar a gramática dos conflitos e as relações sociais de dominação, quanto ao defender os fundamentos normativos da crítica social. Este volume reúne uma série de artigos de autoras e autores que discutem diferentes dimensões e aspectos da teoria crítica desenvolvida por Honneth ao longo das últimas décadas, tendo como questão central examinar em que medida as configurações teóricas propostas pelo filósofo conseguem satisfazer as pretensões de uma teoria crítica da sociedade que dê conta dos desafios enfrentados na atualidade.

O livro está organizado em três eixos. A **Parte 1: Conceitos e trajetória** reúne textos que promovem uma análise dos movimentos internos, sejam temáticos ou metodológicos, da obra de Honneth, trazendo à luz as virtudes e os limites desse percurso que vai da crítica do poder às lutas por reconhecimento e destas à teoria crítica da justiça e da liberdade social.

Tendo em vista que o fazer filosófico e o processo de produção de conhecimento de modo geral não são atividades que se realizam de maneira isolada, mas sempre em uma interlocução (literal ou apenas implícita) com outras autoras e autores, bem como com outras tradições teóricas, os textos que compõem a **Parte 2: Diálogos e controvérsias** exploram algumas dessas interlocuções – por exemplo, Hegel, Rancière, Safatle, Habermas, Fukuyama e Kojève – e os impactos que tiveram, ou poderiam vir a ter, na teoria honnethiana.

Por fim, na **Parte 3: Aplicações práticas** são reunidas contribuições que abordam os potenciais e limites crítico-normativos da teoria honnethiana para analisar fenômenos contemporâneos de crise, como a questão ecológica, a ascensão dos movimentos populistas autoritários, o fenômeno do racismo e a tensa relação entre pluralismo, educação e democracia.

Nesse sentido, a coletânea oferece uma visão diversa e abrangente do debate filosófico atual sobre a teoria de Axel Honneth.

O trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

*Inácio Helfer, Mariana Teixeira,  
Polyana Tidre e Denilson Werle*

# PARTE I

---

## CONCEITOS E TRAJETÓRIA

# A trajetória da crítica em Axel Honneth: da reconstrução negativa à normativa

Nathalie A. Bressiani (UFABC)

## I. Introdução: Crítica imanente, trabalho e emancipação.

A criação do Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt e o trabalho de seus primeiros pesquisadores foram profundamente marcados pela experiência de perda da confiança no proletariado, bem como pela ascensão do fascismo, do nazismo e do stalinismo. Já nos anos 1930, as pesquisas interdisciplinares realizadas sob a direção de Max Horkheimer no Instituto foram orientadas à compreensão da neutralização da crise econômica no capitalismo administrado pelo Estado, da integração da classe proletária à sociedade capitalista e da neutralização dos conflitos de classe. Mesmo diante desse cenário, a posição defendida por Horkheimer em “Teoria tradicional e Teoria Crítica” não é a de que a crítica da sociedade capitalista teria perdido suas bases imanentes. Como afirma ele, a crítica se ancora em “uma imagem de futuro, surgida da compreensão profunda do presente” (Horkheimer *et al.*, 1983, p. 139). Trata-se de uma imagem de futuro imanente à atividade de trabalho humano, na qual está inscrito “o anseio de estender o desfrute à maioria” (Horkheimer *et al.*, 1983, p. 133).

Para Horkheimer, por mais que a realização desse anseio estivesse naquele momento socialmente bloqueada, o anseio permanecia presente. Ele permanecia inscrito no processo social do trabalho, do qual faria parte o conceito de ciência, e *poderia vir a ser* “registrado na consciência e posto como meta” (Horkheimer *et al.*, 1983, p. 133). A apa-

rência de fixidez das leis sociais, bem como a aparência de liberdade do sujeito, estariam bloqueando esse processo de tomada de consciência. Tais aparências, porém, podem se romper. Embora todos estejam imersos na objetividade fantasmagórica que caracteriza a imediatividade do mundo social sob o capitalismo, Horkheimer defende que o proletariado “sofre na própria carne o absurdo da continuação da miséria e do aumento da injustiça” (Horkheimer *et al.*, 1983, pp. 134-5). O sofrimento do proletariado continua apontando, desse modo, para a irracionalidade da sociedade existente e projeta a imagem de um futuro diferente.<sup>1</sup>

A teoria crítica parte da experiência de sofrimento do proletariado, que projeta a imagem de uma sociedade emancipada, de um futuro diferente. Ela parte do resquício de racionalidade imanente à realidade social, da experiência pré-teórica dos trabalhadores, que aponta negativamente para o anseio, inscrito na práxis do trabalho, de uma sociedade plenamente racional. É essa experiência negativa de sofrimento, e o elemento de verdade que ela contém, aquilo corresponde à base imanente da pretensão de objetividade da teoria crítica. É ela que constitui o núcleo de verdade contido no conceito de ciência e de razão: o anseio por uma sociedade onde as “ações dos homens não partem mais de um mecanismo, mas de suas próprias decisões” (Horkheimer, 1983a, p. 145).

Essa posição é defendida por Horkheimer em seus textos da década de 1930. Ao longo das décadas subsequentes, contudo, o seu diagnóstico parece adquirir contornos mais

---

<sup>1</sup> Ao defender essa posição, Horkheimer parece recuperar o argumento defendido por Lukács em *História e Consciência de Classe*, de que, ao contrário do que ocorre com a burguesia, que se “sente à vontade e confirmada nessa [situação] de autoalienação [e] reconhece a alienação como seu próprio poder [...], o proletariado se sente aniquilado na alienação, percebe nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana” (Lukács, 2003, p. 309). Reside aqui a diferença entre a teoria tradicional e a teoria crítica.

pessimistas, dando lugar à imagem de uma sociedade plenamente integrada, na qual os potenciais de transformação estariam estruturalmente bloqueados (Adorno; Horkheimer, 1985). Nesse momento, Horkheimer parece defender que o núcleo de verdade da técnica e da ciência teria sido estruturalmente falseado. No contexto de um capitalismo administrado pelo Estado, o “anseio de estender o desfrute à maioria” não aponta mais para uma sociedade na qual as “ações dos homens não partem mais de um mecanismo, mas de suas próprias decisões”. O proletariado, cujas necessidades são satisfeitas (ao menos parcialmente), teria sido inteiramente integrado à realidade da sociedade capitalista, não oferecendo mais um potencial objetivo de resistência e transformação social. A lógica de desenvolvimento das forças produtivas, na qual tais anseios pareciam estar contidos, levaria apenas à ampliação ilimitada da reificação, ao aumento da dominação da natureza externa e interna.

O diagnóstico de esgotamento das energias emancipatórias inscritas na atividade do trabalho influencia diretamente Jürgen Habermas. Ao contrário de seus antecessores, contudo, Habermas defende que a utopia de uma sociedade do trabalho não perdeu seu poder de convencimento só porque “as forças produtivas perderam sua inocência” (Habermas, 2011, p. 216), ou seja, porque não contêm a imagem de um futuro diferente, no qual o desfrute é estendido à maioria ou no qual as “ações dos homens não partem mais de um mecanismo, mas de suas próprias decisões”. Para ele, tal utopia também perdeu seu poder de convencimento porque não possui mais “seu ponto de referência na realidade”, a saber, “a força formadora de estruturas e constituidora da sociedade própria do trabalho abstrato” (Habermas, 2011, p. 216; cf. Offe, 1985). Habermas problematiza a centralidade ocupada pelo trabalho na teoria crítica até então, e procura mostrar que a reprodução da sociedade depende

também da ação comunicativa. Essa distinção permite que ele mantenha a tese de que a lógica de desenvolvimento das forças produtivas não possui um potencial emancipatório e, por outro lado, rejeite a conclusão de que as tendências emancipatórias estão estruturalmente bloqueadas.

O esgotamento das energias utópicas vinculadas ao paradigma produtivista não significa, então, o esgotamento dos potenciais de transformação social. O que teria chegado ao fim é apenas “uma determinada utopia, que no passado se cristalizou em torno do potencial da sociedade do trabalho” (Habermas, 2011, p. 215).

Tendo isso em vista, Habermas se volta aos “novos” conflitos sociais e busca explicitar o que está em causa nas suas demandas, cujo foco é a garantia de formas de vida emancipadas. Algo que não se esgota no anseio de estender o desfrute à maioria, correspondendo, antes, ao anseio por uma sociedade radicalmente democrática. Ao fazer isso, Habermas desloca seu olhar para um novo domínio, a esfera pública, a partir do qual reconstrói, de outro modo, “a moralidade historicamente situada”.

## **II. Axel Honneth: reconstrução negativa, trabalho e reconhecimento**

Como procurei mostrar em outro lugar (Bressiani, 2020), os primeiros textos de Axel Honneth se inserem diretamente no debate sobre o legado marxista despertado, no final da década de 1970, pela tentativa de Habermas de reconstruir o materialismo histórico a partir de um novo arcabouço teórico. De acordo com Honneth, a dificuldade de encontrar os meios conceituais para compreender os processos de formação da consciência emancipatória dos trabalhadores colocou em questão o potencial transformador do trabalho. Os desenvolvimentos que tiveram lugar na esfera da produção capitalista desde Marx, como a crescen-

te fragmentação do processo de produção, a mecanização das atividades produtivas, a diminuição da qualificação exigida para o trabalho e a divisão da classe trabalhadora, contribuíram ainda mais para esse questionamento: aumentaram a distância entre os produtores e seus produtos e transformaram o trabalho em uma atividade aparentemente destituída de qualquer significado social. O resultado teria sido a perda da importância do trabalho na vida das pessoas e, com ela, a perda de seu potencial de desencadear conflitos sociais (Honneth, 1980; 1981).

Embora reconheça as dificuldades colocadas por esses problemas conceituais e transformações sociais, Honneth recusa que o trabalho tenha deixado de ser relevante à teoria crítica. Para ele, o desaparecimento dos conflitos de classe não deve ser entendido como sinal de que a classe trabalhadora teria sido integrada ao quadro institucional da sociedade capitalista, nem de que o trabalho teria deixado de ser relevante à formação das identidades e formas de vida das pessoas. Tendo isso em vista, Honneth defende que, para identificar os potenciais de transformação social, a teoria crítica não deve restringir sua atenção aos conflitos articulados e organizados que conseguiram romper as barreiras da esfera pública hegemônica, como teria feito Habermas, e sim, tentar entender as origens e o que está por trás das formas inarticuladas de indignação moral que perpassam a realidade social. Somente ao dirigir seu olhar a essas experiências pré-teóricas, a teoria crítica seria capaz de identificar os potenciais emancipatórios existentes e seus bloqueios – inclusive os que dizem respeito à esfera do trabalho.

Para realizar esse projeto, Honneth passa então a analisar as experiências negativas de indignação e sofrimento e tenta identificar, a partir de sua reconstrução sistemática, as concepções positivas de justiça e boa vida implícitas nela,

ainda que de forma negativa e inarticulada. O objetivo, com isso, é mostrar que “há um potencial de expectativas de justiça, demandas por necessidades e ideais de felicidade preservados negativamente na consciência de injustiça desses grupos sociais” (Honneth, 1995, p. 212). Potenciais cuja articulação e publicização são bloqueadas por diferentes mecanismos de dominação. É, nesse contexto, que Honneth apresenta, pela primeira vez, o método negativo de reconstrução que irá acompanhá-lo por boa parte de sua trajetória teórica: a fenomenologia da experiência de injustiça.

Lançando mão desse método reconstrutivo, Honneth acredita, inicialmente, que teria como articular, numa mesma teoria, o sofrimento gerado pelas relações alienadas de trabalho e pelas distorções na interação social, ao mesmo tempo em que aponta para a possibilidade real de sua superação prática (Cf. Piromalli, 2012). Isso porque, além de explicitar as causas da indignação, a reconstrução negativa permite mostrar que a dominação não é experienciada pelos sujeitos sociais de modo neutro e pode motivar lutas sociais. Para Honneth, portanto, é a essas experiências pré-teóricas de injustiça que a teoria crítica deveria se voltar para compreender os potenciais emancipatórios existentes e diagnosticar seus entraves. É nelas que está contido, negativamente, a imagem de um futuro diferente.

Esse projeto reconstrutivo orienta os esforços de Honneth ao longo da década de 80, período no qual ele procura entender o que leva as pessoas a se sentirem indignadas e a lutarem pela transformação da sociedade. A conclusão é a de que é “principalmente a violência a demandas individuais ou coletivas de reconhecimento que são experienciadas como injustiça moral” (Honneth, 1995, p. xv). A reconstrução sistemática das experiências negativas de desrespeito teria mostrado que é a violação de pretensões de identidade, causadas pela negação ou pela falta do reco-

nhecimento, aquilo que faz com que as pessoas se sintam injustiçadas. Tomando, então, o reconhecimento como conceito chave de sua teoria, Honneth passa a defender que as lutas sociais podem ser compreendidas como lutas morais por reconhecimento, que pressionam em direção ao reestabelecimento e à ampliação de relações de reconhecimento. Como afirma ele, nesse sentido:

aquilo que podemos compreender como uma busca por reconhecimento aparece inicialmente em uma forma negativa, como experiência de desrespeito ou humilhação. Somente depois de realizar uma análise mais detida a revelar os pontos normativos de referência que permanecem frequentemente inarticuladas na realidade social cotidiana, é que se torna aparente que essas experiências negativas estão implicitamente baseadas em uma demanda por um tipo previamente negado de reconhecimento (Honneth, 2007c, pp. xII-xIII).

O objetivo de Honneth ao lançar mão dessa estratégia reconstrutiva, porém, não é apenas defender que os sujeitos se sentem violados quando o reconhecimento lhes é negado, mas também entender o que faz com que o reconhecimento seja tão central a eles, a ponto de sua negação poder desencadear sofrimento e conflitos sociais. No que diz respeito a isso, o autor afirma que o reconhecimento é central “porque os sujeitos só podem chegar a uma autorrelação prática quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como seus destinatários sociais” (Honneth, 2003c, p. 155). Sem o reconhecimento recíproco de seus parceiros de interação, os sujeitos não têm como tomar consciência de sua individualidade ou formar uma autoimagem positiva de si mesmos.

Para nossos propósitos aqui, os argumentos mais importantes são aqueles apresentados na segunda metade de *Luta por reconhecimento*, onde Honneth reconstrói as três formas de reconhecimento necessárias à formação não distorcida da identidade e os três tipos de autorrelação prática

atrelados a cada uma delas. Partindo de uma estratégia negativa de reconstrução, Honneth se debruça inicialmente sobre os trabalhos de Donald Winnicott e Jessica Benjamin, que sublinham a importância das relações interativas primeiras e das relações afetivas com o outro para o processo de desenvolvimento psíquico.<sup>2</sup> Eles notam, por exemplo, que a privação da dedicação afetiva de uma pessoa de referência gera graves distúrbios no bebê, mesmo que todas as suas necessidades corporais sejam satisfeitas, o que os leva a reconhecer a importância das relações de afeto e cuidado para o desenvolvimento da autoconfiança. O vínculo entre reconhecimento afetivo e autoconfiança é ainda fortalecido por estudos que mostram como experiências de maus-tratos e tortura, em que o indivíduo é violado em seu próprio corpo, podem levar à perda da autoconfiança (Honneth, 2003c, cap. 6). Os efeitos negativos da violação e da falta do reconhecimento afetivo explicitam que ele é uma condição necessária ao desenvolvimento e à manutenção da autoconfiança, sem a qual as pessoas não conseguiriam se relacionar positivamente com seus próprios desejos, interesses e necessidades. Como afirma Honneth, nesse sentido: “se um critério do que deve ser considerado um desvio em ligações afetivas é *derivável de uma reciprocidade malsucedida*, então revela-se aí, inversamente, também a pertinência empírica de um conceito de amor formulado nos termos de uma teoria do reconhecimento” (Honneth, 2003c, p. 176).

Essa não seria, porém, a única forma de reconhecimento da qual os sujeitos modernos dependeriam. Segundo Honneth, a institucionalização de um sistema jurídico com pretensões universalistas fez com que os indivíduos pas-

---

<sup>2</sup> Como afirma Honneth, ressaltando que o ponto de partida negativo da reconstrução empreendida por esses autores, “da análise terapêutica dos relacionamentos patológicos, a teoria das relações de objeto infere as condições que podem conduzir a uma forma bem-sucedida de ligação afetiva com outras pessoas” (2003c, p. 161).

sassem a se autocompreender como sujeitos de direitos e a demandar o reconhecimento intersubjetivo de sua igualdade jurídica, sem o qual não teriam como desenvolver o autorrespeito. Assim como no caso da esfera afetiva, Honneth também justifica a importância do reconhecimento jurídico por meio de uma estratégia negativa de argumentação. É a partir do efeito de sua negação que se pode mostrar que essa forma de reconhecimento é esperada pelos sujeitos. O sofrimento gerado pela violação das expectativas de reconhecimento jurídico explícita, assim, sua realidade social. Tanto as lutas pela ampliação do conteúdo dos direitos na Inglaterra, reconstruída por Thomas Marshall, quanto o discurso utilizado pelo movimento negro americano por direitos civis, corroborariam essas afirmações. Ambos apontam para o vínculo existente entre a obtenção do reconhecimento jurídico e o desenvolvimento do autorrespeito, à medida que explicitam o sentimento de desrespeito desencadeado por seu rompimento (Honneth, 2003c, cap. 7).

Para Honneth, no entanto, também o reconhecimento jurídico não seria suficiente para a autorrealização plena dos indivíduos. De acordo com ele, é apenas quando são reconhecidas socialmente em suas características singulares que as pessoas se veem como dignas de valor e conseguem desenvolver um sentimento de autoestima, sem o qual dificilmente poderiam seguir suas vidas tal como determinaram. Como afirma ele, em um artigo escrito em conjunto com Joel Anderson, quando “a forma de vida de alguém não somente não consegue obter aprovação, como é um alvo constante de denigração e humilhação, a tarefa de persegui-la como significativa é ainda mais repleta de dificuldade” (Honneth; Anderson, 2011, p. 98). Sem a experiência da estima social, o sujeito dificilmente consegue desenvolver livremente sua identidade e tende a ser tomado

por um sentimento de sofrimento que, em determinadas condições, pode desencadear conflitos sociais.

Honneth chega, assim, à tese de que é somente quando se sentem amados, respeitados e estimados socialmente que os indivíduos conseguem desenvolver os três tipos de autorrelação prática positiva dos quais depende sua autorrealização: autoconfiança, autorrespeito e autoestima. A reconstrução das experiências de desrespeito mostra, então, que a formação da identidade pessoal e a possibilidade de levar uma vida plena dependem de um conjunto de relações bem-sucedidas de reconhecimento recíproco, que são tomadas por ele como critério normativo de sua teoria. Como afirma Jean-Phillipe Deranty:

a negatividade dos sentimentos de desrespeito, que podem ser tomados como sintomas de patologias do reconhecimento, o sofrimento que elas geram, é sinal de uma demanda não satisfeita, que pode ser retrospectivamente explicitada. As reações negativas apontam, assim, para a transcendência do reconhecimento pleno no interior da imanência de uma ordem social baseada na falta de reconhecimento ou nas negações do reconhecimento (Deranty, 2009, p. 315).

Com base em uma antecipação do resultado das lutas por reconhecimento, Honneth chega, então, ao final de *Luta por reconhecimento*, ao conceito de eticidade formal, que corresponde à explicitação do excedente normativo contido nos padrões de reconhecimento implícitos nas expectativas morais dos sujeitos modernos e nos conflitos sociais (Honneth, 2003c, pp. 269-280). Trata-se da antecipação de como seria uma sociedade na qual o excedente normativo contido nos três padrões de reconhecimento, e implícito nas experiências de desrespeito, estivesse plenamente efetivado, isto é, uma sociedade na qual as condições sociais à autorrealização pessoal estivessem satisfeitas. A estratégia negativa de reconstrução é determinante, portanto, à crítica

imane da sociedade elaborada por Honneth no contexto de sua teoria crítica do reconhecimento (Honneth, 2007c).

Por meio dessa teoria, vale dizer, Honneth também busca dar conta de objetivos que o acompanham desde o início de sua trajetória teórica: reabilitar uma crítica imanente da economia capitalista e dar conta do déficit motivacional da teoria crítica. No que diz respeito ao primeiro objetivo, o autor ressalta que as lutas por transformação econômica também podem ser compreendidas como lutas por reconhecimento e são abarcadas por sua teoria.<sup>3</sup> Afinal, o que elas colocam em questão é, por um lado, se os direitos sociais existentes garantem efetivamente as condições necessárias ao reconhecimento da dignidade de todos ou, por outro, “se, no que diz respeito à divisão atual de trabalho, os esquemas predominantes de valoração das realizações e conquistas sociais são, de fato, justos” (Honneth, 2003a, p. 187). Longe de corresponder a um abandono do projeto inicial de desenvolver uma crítica interna da economia capitalista, a teoria do reconhecimento corresponde a uma tentativa de realizá-lo. Ainda que o faça de uma forma distinta do que ele havia feito em seus textos da década de 1980, já que aqui não se trata mais de explicitar a importância da relação do trabalhador com o produto de seu trabalho (Honneth, 1980; 1981), e sim de explicitar a importância do reconhecimento das contribuições para a autorrealização individual.<sup>4</sup> Além disso, a estratégia negativa de reconstrução mobilizada por Honneth visa resolver um problema que teria acompanha-

---

<sup>3</sup> Como defende Deranty, ao lançar mão do modelo hegeliano da luta por reconhecimento, Honneth procura abarcar as lutas de classe sem reduzir todas as lutas a elas (Deranty, 2009, pp. 186-188).

<sup>4</sup> Quanto a isso, ele diz que “zonas específicas de crítica pré-científica só se tornam explícitas à medida que são analisadas à luz de um conceito de trabalho que inclui categoricamente a dependência do indivíduo do reconhecimento social de suas próprias atividades” (Honneth, 1995, pp. xvii-xix). As relações de trabalho e distribuição desigual de renda passam a ser questionadas à medida que constituem uma negação do reconhecimento social (Petherbridge, 2013, pp. 22-23).

do a teoria crítica desde o início: a dificuldade de explicar como os indivíduos podem tomar consciência das opressões às quais estão submetidos e lutar pela sua superação. Ao mostrar que a violação do reconhecimento gera sofrimento e que este chama a atenção do indivíduo para as suas causas sociais, ao mesmo tempo em que o pressiona a tentar superá-las, a teoria do reconhecimento seria capaz de explicar como as próprias patologias sociais produzem as possibilidades reais de sua superação.

Vemos, desse modo, que a estratégia da reconstrução negativa é central à teoria crítica do reconhecimento desenvolvida por Honneth entre as décadas de 80 e 90: é com base nela que ele supera os déficits presentes nos trabalhos de seus antecessores, identifica na realidade social tendências à emancipação (mesmo no campo econômico) e desenvolve uma concepção formal de eticidade que fornece os critérios normativos de sua teoria crítica. Apesar de suas virtudes e da importância que exerce nos primeiros textos de Honneth, é importante ressaltar aqui que essa estratégia não é isenta de problemas, nem parece ter sido mantida pelo autor em seus textos mais recentes. Neles, Honneth abandona a experiência de desrespeito como ponto de partida e começa a desenvolver uma nova concepção de reconstrução normativa por meio da qual procura reconstruir as promessas normativas contidas (embora não realizadas) nas instituições centrais das sociedades modernas (Honneth, 2007a; 2007b; 2015).

### **III. Déficit normativo da teoria do reconhecimento e reconstrução normativa:**

Ao ressaltar que os sujeitos modernos possuem a expectativa de serem reconhecidos e se sentem desrespeitados quando isso não acontece, Honneth procura mostrar que os princípios do amor, do respeito e da estima já se encontram

parcialmente institucionalizados e não correspondem a meros ideais transcendentais. Alguns de seus principais interlocutores, contudo, não parecem convencidos de que esse método reconstrutivo é adequado à realização de uma crítica imanente efetivamente emancipatória. Problematisando o vínculo estabelecido por Honneth entre justiça e autorrealização, autores como Nancy Fraser, Anti Kaupinnen, Heikki Ikäheimo, Arto Laitinen e Christopher Zurn afirmam que os processos reais de formação da identidade e das expectativas subjetivas de reconhecimento não ocorrem à margem das relações de poder e das normas assimétricas que coordenam, muitas vezes, a interação social (Zurn, 2000; Fraser, 2003a; 2003b; Kaupinnen, 2002). As expectativas e experiências de indignação nem sempre são morais, motivo pelo qual sua reconstrução sistemática não poderia servir como ponto de partida normativo de uma crítica imanente.<sup>5</sup> Como afirmam Laitinen e Ikäheimo, nesse sentido:

a teoria crítica não pode se contentar em simplesmente aceitar a validade normativa das várias demandas por reconhecimento encampadas na arena política ou na vida social de modo mais genérico. Sentimentos ou experiências de não reconhecimento (sejam elas explicitamente articuladas como demandas por reconhecimento ou apenas sentimentos vagos de descontentamento) são um *index* crucial para identificar casos possíveis de não reconhecimento, mas sentimentos ou experiências não possuem, como tais, autoridade. É importante que a teoria crítica esteja apta a articular o conteúdo exato de sentimentos e experiências de não reconhecimento e o de demandas por reconhecimento, de uma forma que seu peso normativo possa ser discutido e decidido em discursos coletivos. Isso exige que os sujeitos desses

---

<sup>5</sup> A tese de que a dinâmica normativa inscrita nas lutas por reconhecimento pressiona em direção à ampliação das chances de autorrealização pessoal não parece dar conta do caráter ambíguo do reconhecimento, que pode ser tanto uma forma de dominação como de emancipação. Algo semelhante pode ser identificado, no campo econômico, quando a promessa do reconhecimento das contribuições individuais vem acompanhada de uma precarização das relações de trabalho (Honneth, 2014).

sentimentos, experiências e demandas sejam respeitados como parceiros de interação, mas isso não significa que o seu ponto de vista, sozinho, decide a verdade da questão (Laitinen; Ikäheimo, 2007, p. 56).

Tendo isso em vista, esses autores defendem que, longe de possuir um potencial emancipatório indiscutível, a busca pelo reconhecimento pode possuir um caráter ideológico ou regressivo. A estratégia de Honneth de reconstruir o interesse pela emancipação nos termos de um interesse estrutural do ser humano pelo reconhecimento, que poderia ser negativamente reconstruído a partir da experiência do sofrimento social, faz com que sua teoria recaia em ambiguidades normativas.<sup>6</sup>

Aceitando parte das críticas recebidas,<sup>7</sup> Honneth reformula as bases normativas de sua teoria. Ele reconhece em *Sofrimento de Indeterminação* que as expectativas de comportamento nem sempre são morais e procura explicitar, pela primeira vez, as condições sociais necessárias para que autodeterminação e autorrealização correspondam uma à outra. Honneth se volta, assim, à reconstrução das esferas comunicativas de ação, cuja existência seria imprescindível para a efetivação da vontade livre (Honneth, 2007b, pp. 112-115). Ele passa a analisar as teias de rela-

<sup>6</sup> Honneth defende que o excedente normativo inscrito nas lutas por reconhecimento caminha na direção de maior inclusão e possibilidades de individuação (cf. Repa, 2023), mas sua estratégia de reconstrução negativa dá primazia à dimensão da autorrealização e gera, com isso, paradoxos normativos (cf. Kaupinnen, 2002).

<sup>7</sup> Nosso objetivo aqui não é o de desenvolver essas críticas ou sua aceitação por Honneth. De qualquer forma, vale ressaltar que ele reconhece sua pertinência em diferentes textos, nos quais afirma: “há um tipo de déficit normativo [na teoria do reconhecimento]: a fundamentação dos padrões da crítica nas experiências de desrespeito está acompanhada do risco de aceitar todas as expectativas como justificadas” (Honneth; Boltanski, 2008, p. 97), ou ainda: “Habermas objetou que, com tal procedimento de comprovação, eu sucumbira a um ‘sofisma genético’ porque da pura existência de determinados desejos e exigências deduzia sua justificabilidade moral: não as supostas exigências dos atingidos, mas apenas discursos práticos poderiam fundamentar moralmente decisões sobre quais as normas que deveriam prevalecer” (Honneth, 2008, p. 52).

ções intersubjetivas, nas quais os indivíduos teriam de estar adequadamente incluídos para poderem desenvolver sua capacidade reflexiva e realizar sua liberdade. Sem elas, o que temos é uma autocompreensão falsa e incompleta da liberdade, que passa a ser compreendida apenas nos termos de uma liberdade individual.

Ao se colocar essa tarefa, contudo, Honneth deixa claro que seu objetivo não é o de reconstruir todas as práticas intersubjetivas existentes, mas apenas aquelas que, por possuírem uma estrutura racional, possibilitam ganhos tanto em termos de reconhecimento como de formação. Apenas uma parcela da sociedade estaria, assim, “compreendida sob o título normativo de ‘eticidade’” (Honneth, 2007b, pp. 114-117). Com essas reformulações, Honneth altera o que entende por reconstrução. Embora reitere que a auto-compreensão unilateral da liberdade não é experienciada de modo indiferente pelos sujeitos sociais, ele parece agora afirmar que o sofrimento de indeterminação gerado pela efetivação incompleta da racionalidade na realidade social não contém os padrões de reconhecimento necessários à autorrealização. O sofrimento de indeterminação apenas explicita o interesse dos sujeitos pela emancipação, o seu interesse pela criação de instituições que promovam a liberdade social, mas não contém o significado dessa liberdade. Honneth abandona, assim, a estratégia de ancorar sua teoria em uma reconstrução dos princípios morais implícitos nas experiências negativas de desrespeito e passa a reconstruir as promessas normativas inscritas das práticas racionais institucionalizadas nas sociedades modernas.

Seguindo parcialmente a tripartição estabelecida em *Luta por Reconhecimento*, o autor defende então que a parcela da sociedade que corresponde à eticidade é composta por três tipos de relações de reconhecimento. Além de serem imprescindíveis à autorrealização dos sujeitos modernos,

essas três formas de relação intersubjetiva seriam necessárias porque produzem hábitos práticos que garantem a fusão entre inclinações e deveres (Honneth, 2007b, p. 114). Vinculando sua teoria do reconhecimento a uma noção de racionalidade, Honneth defende agora que as sociedades só podem ser ditas justas à medida que garantem a todos a participação nas esferas de ação das quais depende a autorrealização e a formação individual. Embora essa tese se aproxime daquela adiantada em *Luta por Reconhecimento*, o fio argumentativo que permite ao autor chegar a ela é distinto. Agora, Honneth explicita aquilo que é necessário para uma sociedade justa por meio de uma reconstrução normativa das esferas comunicativas de liberdade. Mesmo que, para ele, a negação dessas esferas comunicativas gere sofrimento, a reconstrução de seu conteúdo normativo parece depender de uma análise das práticas comunicativas institucionalizadas que corporificam a liberdade. A reconstrução adquire, com isso, contornos mais positivos.

A importância de *Sofrimento de Indeterminação* na trajetória intelectual de Honneth não se restringe, contudo, a essas reformulações. Esse é também o primeiro texto no qual ele procura explicar as causas das patologias sociais, que tinham sido entendidas até então genericamente como o resultado da violação das expectativas de reconhecimento. Ao fazer isso, entretanto, ele não procura mais explicar a origem da violação de expectativas morais de reconhecimento, e sim das patologias que impedem sua formação. Defendendo agora que os sujeitos nem sempre estão incluídos nas relações de reconhecimento das quais depende sua liberdade, Honneth dá um passo atrás e procura compreender as patologias que impedem a entrada das pessoas nas práticas racionais que compõem a eticidade. Nesse sentido, em vez de partir de um indivíduo socializado no interior de relações de reconhecimento, cujas expectativas seriam

morais, ele procura entender o que poderia bloquear esse processo bem-sucedido de socialização e individuação. Em *Sofrimento de Indeterminação*, esses bloqueios são conceitualizados como o resultado da universalização de formas insuficientes de liberdade, que afastariam os sujeitos da eticidade. É lançando mão de uma noção de liberdade social, que Honneth critica agora a falta do reconhecimento, mesmo nas situações em que os sujeitos não possuem a expectativa imediata de obtê-lo.

Até esse momento, entretanto, ele não explica o que levaria os indivíduos a superarem as visões limitadas de liberdade, isto é, não trata das tendências emancipatórias imanentes à sociedade. Seu argumento, porém, não termina aqui. Além de corresponder a um impedimento à autodeterminação individual, o afastamento do indivíduo frente às práticas que compõem a eticidade seria também responsável por gerar nele um sentimento de sofrimento. Desempenhando, nesse livro, parte do papel motivacional ocupado anteriormente pela experiência de desrespeito, o sofrimento seria responsável por chamar a atenção dos concernidos para a importância das relações de reconhecimento e, portanto, por desencadear um processo prático de libertação. Essas semelhanças, porém, não significam que os conceitos de sofrimento de indeterminação e experiência de desrespeito sejam intercambiáveis. O sofrimento discutido aqui surge em um momento anterior à internalização dos padrões de reconhecimento, da qual depende a formação de expectativas morais. Honneth, entretanto, não explica porque os indivíduos sofrem sempre que as condições sociais para o exercício de sua liberdade não se encontram efetivadas.

É somente em alguns textos publicados logo após *Sofrimento de Indeterminação*, que ele visa fornecer uma resposta a essa questão. Neles, ele muda de estratégia e passa

a enfatizar a importância de uma práxis primordial de reconhecimento, que seria responsável por gerar nas pessoas um impulso racional por reconhecimento.<sup>8</sup> Com base nela, ele procura explicar as causas do sofrimento social, bem como seu potencial emancipatório. Esse é o projeto esboçado em *Fisionomia da forma de vida capitalista*, onde Honneth defende que o núcleo de nossa racionalidade está ligado a uma atitude intersubjetiva primordial, cuja distorção não é sentida de forma neutra pelas pessoas. Não demora muito, entretanto, para que o autor perceba que o estabelecimento desses vínculos requer mais mediações. Sem lançar mão das noções de sofrimento ou de racionalidade, em *Reificação*, ele defende, então, que é a lembrança da relação primordial de reconhecimento aquilo que corresponde ao impulso pré-racional que leva as pessoas a continuarem estabelecendo relações de reconhecimento no decorrer de suas vidas (Honneth, 2018).

Nesse período, portanto, Honneth parece mobilizar duas estratégias reconstrutivas distintas. Por um lado, ele busca identificar a motivação à superação das práticas sociais reificadas a partir de uma reconstrução daquilo que está implícito negativamente no sofrimento ou no esquecimento gerado por elas. Por outro lado, ele busca reconstruir as promessas normativas de liberdade contidas nas instituições modernas que compõem a eticidade. A primeira estratégia, ainda negativa, é objeto de diversas críticas que, embora se voltem a um aspecto distinto de sua teoria, se aproximam daquelas recebidas anteriormente. Enquanto, num primeiro momento, ele foi acusado de pressupor uma concepção normativizada de experiência de injustiça, agora o alvo de

---

<sup>8</sup> Em *Luta por Reconhecimento*, Honneth já havia chamado a atenção para essa relação primeira, mas é nesses textos que elas adquirem maior importância, em função da perda de centralidade da noção de experiência de desrespeito e do abandono da noção de Eu criativo que, em *Luta por Reconhecimento*, ele extraía de Mead (Honneth 2003).

seus críticos é o caráter excessivamente positivo atribuído às relações primordiais de reconhecimento (Butler, 2018; Geuss, 2018; Lear, 2018). Explicitando que estas possuem um caráter ambíguo, os três debatedores de *Reificação* visam mostrar que as pessoas também possuem um impulso de agressividade e que os impulsos que caracterizam as primeiras relações sociais podem também estar na origem do desejo de eliminação ou subjugação do outro. Embora rejeite essas críticas e afirme que seu argumento não depende de uma interpretação positiva da forma primordial do reconhecimento, Honneth admite novamente que sua estratégia argumentativa padece de algumas insuficiências.<sup>9</sup>

Essas insuficiências parecem fazê-lo abandonar a estratégia negativa de reconstrução, bem como o objetivo de superar o déficit motivacional da teoria crítica a partir de argumentos de caráter mais psico-antropológicos. A partir desse momento, em vez de tentar reconstruir às condições necessárias à autorrealização partindo da experiência de sofrimento ou de desrespeito (seja ela anterior ou posterior à internalização dos princípios do reconhecimento ou à participação nas instituições da liberdade social), Honneth passa a dirigir seus esforços à reconstrução da estrutura normativa das instituições modernas que compõem a eticidade e procura justificá-las explicitando sua importância para a efetivação da liberdade social. Com isso, ele relega a um segundo plano a discussão a respeito daquilo que motiva os sujeitos a se engajarem em lutas sociais e passa a enfatizar quais são os princípios que legitimam as instituições

---

<sup>9</sup> Em sua réplica, Honneth diz que seu objetivo em *Reificação* é o de explicitar o reconhecimento espontâneo ou a simpatia existencial pelos outros, que antecede o estabelecimento de relações morais de reconhecimento. Embora não tome essa relação inicial como moral ou racional, ele a caracteriza positivamente como uma simpatia existencial pelos outros (Honneth, 2018). Nesse texto, ele também admite que, tal como caracterizado por ele, o conceito de reificação serviria apenas para dar conta de fenômenos extremos, como casos de genocídio.

perante os indivíduos. É, nesse sentido, que, em *O Direito da Liberdade*, ele procura reconstruir e justificar os princípios de sua teoria remetendo-os a um conceito de liberdade social, que estaria implícito nas próprias estruturas de parte das instituições modernas, e não diretamente ao conceito de autorrealização.

Defendendo, nesse livro, que as principais instituições sociais têm de ser socialmente legitimadas perante os indivíduos para que permaneçam sendo reproduzidas por eles, Honneth afirma que o fato de que elas perduram significa que elas possuem algum elemento normativo que as legitima. Como afirma ele: “a reprodução social se ancora em um certo conjunto de ideais e valores fundamentais compartilhados. A particularidade deste modelo de sociedade é a tese de que todas as ordens sociais sem exceção têm se legitimar em termos de valores éticos e ideais normativos pelos quais *vale a pena lutar*” (Honneth, 2015, p. 20). Dessa perspectiva, a legitimidade e a manutenção das instituições sociais só têm como existir se elas prometem aos indivíduos a realização de uma dimensão importante de sua liberdade social (Honneth; Willig, 2016, p. 147). É, tendo isso em vista, que Honneth dedica as duas últimas partes do livro à reconstrução das promessas normativas contidas nas instituições sociais centrais, como a jurídica e a moral e, em particular, nas esferas das relações pessoais, do mercado (de trabalho e de consumo) e da esfera pública democrática.

Ao fazer isso, vale ressaltar, seu intuito não é o de afirmar que essas instituições realizam plenamente suas promessas normativas. Pelo contrário, Honneth admite que essas promessas não são cumpridas e afirma que, em muitos casos, a dinâmica histórica de desenvolvimento tem caminhado na contramão delas.<sup>10</sup> O objetivo da reconstru-

---

<sup>10</sup> Ao reconstruir os desenvolvimentos recentes nas esferas do mercado e da esfera pública, Honneth explicita que elas não têm caminhado em direção

ção normativa não é, assim, legitimar as instituições sociais dadas, mas mostrar que, longe de serem normativamente neutras, elas possuem um excedente de validade que pressiona em direção à sua realização (cf. Repa 2023). Elas podem, portanto, ser criticadas em nome dele. Trata-se então de reconstruir as promessas normativas das diferentes instituições sociais e desenvolver uma teoria da justiça que permita uma crítica imanente da configuração atual dessas mesmas instituições. Mais do que isso, trata-se de compreender os princípios normativos que se encontram disponíveis e podem ser mobilizados pelos atores sociais em suas críticas e lutas por transformação social, bem como de entender os fenômenos patológicos que bloqueiam essa mobilização, no caso os processos de unilateralização e de empobrecimento do que entendemos por liberdade, fenômenos que levam a uma ênfase em formas não sociais de liberdade, como a moral e a jurídica (Honneth, 2015).

Vemos, desse modo, que a noção de reconstrução normativa, apresentada pela primeira vez em *Sofrimento de indeterminação* como uma das estratégias de reconstrução, se torna central em *O direito da liberdade*. Aspectos importantes do trabalho de Honneth são, com isso, alterados. O objeto da reconstrução não são mais as experiências negativas de desrespeito, que conteriam as expectativas inarticuladas de reconhecimento dos atores sociais, e sim as promessas normativas de liberdade social inscritas nas instituições sociais que compõem a eticidade. Com isso, também se altera o conteúdo do excedente normativo reconstruído: o conceito de eticidade, antes formal, adquire agora uma estrutura institucional mais delimitada;

---

à efetivação de suas promessas normativas e as negam. Como afirma ele, a respeito do mercado: “não pode haver dúvida de que o atual sistema econômico presente nos países desenvolvidos do ocidente não representa de forma nenhuma uma instituição relacional e não é, portanto, uma esfera de liberdade social” (Honneth, 2015, p. 324).

a dimensão da autorrealização perde força para a de autodeterminação. Apesar disso, vale ressaltar que Honneth mantém dimensões importantes de seu projeto original. Ele continua defendendo que as esferas do mercado não são normativamente ressecadas e podem ser criticadas a partir de dentro. Além disso, mesmo que o lugar ocupado pela experiência de desrespeito e pelos conflitos sociais se altere, eles não deixam de ser importantes. A violação das promessas de liberdade gera sofrimento e pode desencadear conflitos (cf. Honneth 2020). A diferença, agora, é que o excedente normativo não é reconstruído a partir deles; eles é que são avaliados com base nas promessas de liberdade reconstruídas.

## Referências:

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *A Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BRESSIANI, N. Dos pressupostos teóricos sociais da teoria do reconhecimento de Axel Honneth. *Ethic@*, v. 15, pp. 169-190, 2016.

BRESSIANI, N. Do trabalho ao reconhecimento. Axel Honneth entre Marx e Habermas. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 25, n.3, pp. 13-34, 2020.

BUTLER, J. Adotando o ponto de vista do outro: implicações ambivalentes. In: HONNETH, A. *Reificação. Um estudo de teoria do reconhecimento*. São Paulo: UNESP, pp. 133-165, 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, pp. 55-81, 2013.

DERANTY, J-P. *Beyond Communication. A critical study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden: Brill, 2009.

FRASER, N. Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation. In: FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or Recognition? Political-Philosophical Exchanges*. New York: Verso, 2003a.

FRASER, N. Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth. In: FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or*

*Recognition? A political-philosophical exchange.* New York: Verso, 2003b.

GEUSS, R. Antropologia filosófica e crítica social. In: HONNETH, A. *Reificação. Um estudo de teoria do reconhecimento.* São Paulo: UNESP, pp. 166-176, 2018.

HABERMAS, J. A nova obscuridade. A crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. In: HABERMAS, J. *A nova obscuridade.* São Paulo: UNESP, pp. 207-238, 2011.

HABERMAS, J. *Para a reconstrução do materialismo histórico.* São Paulo: UNESP, 2016.

HONNETH, A. Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer Kritischen Gesellschaftstheorie. In: HONNETH, A.; JAEGGI, U. *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 185-233, 1980.

HONNETH, A. Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale. *Leviathan*, v. 9, p. 3-4, 1981.

HONNETH, A. *The Fragmented world of the social. Essays in social and political philosophy.* New York: State University of New York, 1995.

HONNETH, A. Der Grund der Anerkennung. Eine Erwiderung auf kritische Rückfragen. In: HONNETH A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 305-341, 2003a.

HONNETH, A. Die Pointe der Anerkennung. Eine Entgegnung auf die Entgegnung. In: FRASER N.; HONNETH A., *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 271-305, 2003b.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais.* São Paulo: Editora 34, 2003c.

HONNETH, A. *Pathlogien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 70-92, 2007a.

HONNETH, A. *Sofrimento de Indeterminação. Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel.* São Paulo: Singular, 2007b.

HONNETH, A. *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory.* Cambridge: Polity Press, 2007c.

- HONNETH, A. Trabalho e reconhecimento: tentativa de uma redefinição. *Civitas*, v. 8, n. 1, p. 46-67, 2008.
- HONNETH, A. Reconhecimento como Ideologia: da correlação entre moral e poder. *Revista fevereiro*, n. 7, 2014.
- HONNETH, A. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- HONNETH, A. *Reificação. Um estudo de teoria do reconhecimento*. São Paulo: UNESP, 2018.
- HONNETH, A.; BOLTANSKI, L. Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates. In: JAEGGI, R.; WESCHE, T. *Was ist Kritik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.
- HONNETH, A.; ANDERSON, J. Autonomia, vulnerabilidade, reconhecimento e justiça. *Cadernos de filosofia alemã: Crítica e Modernidade*, v. 17, pp. 81-112, 2011.
- HONNETH, A.; WILLIG, R. Grammatology of modern recognition orders: an interview with Axel Honneth. *Distinktion: Journal of Social Theory*, v. 13, n. 1, 2016.
- HONNETH, A. Gibt es ein emanzipatorisches Erkenntnisinteresse? Versuch der Beantwortung einer Schlüsselfrage kritischer Theorie. In: HONNETH, A. *Die Armut unserer Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 290-319, 2020.
- HORKHEIMER, M., et al. *Textos Escolhidos. Os Pensadores. Volume 48*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- KAUPINNEN, A. Reason, recognition, and internal critique. *Inquiry*, v. 45, n. 4, pp. 479-498, 2002.
- LAITINEN, A.; IKÄHEIMO, H. Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement, and Recognitive Attitudes towards Persons. In: BRINK, B. V.; OWEN, D. *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 33-56, 2007.
- LEAR, J. O meio escorregadio. In: HONNETH, A. *Reificação. Um estudo de teoria do reconhecimento*. São Paulo: UNESP, pp 177-194, 2018.
- LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MELO, R. *A teoria crítica de Axel Honneth*. São Paulo: Saraiva, 2013.
- NOBRE, M. *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008.

NOBRE, M. Reconstrução em dois níveis. Um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth. In: MELO, R. (Org.). *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013.

OFFE, Claus. *Capitalismo desorganizado. Transformações contemporâneas do trabalho e da política*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

OWEN, D.; BRINK, B. *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. New York: Cambridge University Press, 2007.

PETHERBRIDGE, D. *Axel Honneth: Critical Essays. With a Reply by Axel Honneth*. Leiden: Brill, 2011.

PETHERBRIDGE, D. *The Critical theory of Axel Honneth*. Lanham: Lexington Books, 2013.

PIROMALLI, E. *Axel Honneth. Giustizia Sociale come Riconoscimento*. Milano: Mimesis, 2012.

POLLOCK, F. *Crise e transformação estrutural do capitalismo: artigos na Revista do Instituto de Pesquisa Social, 1932-1941*. Florianópolis: Nefipo, 2019.

REPA, L. Reconstructive Critique as Immanent Critique: On the Notion of Surplus of Validity in Axel Honneth's Theory of Recognition. *Critical Horizons*, v. 24, pp. 1-14, 2023.

TEIXEIRA, Mariana. *Patologias sociais, sofrimento e resistência. Reconstrução da negatividade latente na teoria crítica de Axel Honneth*. Tese de Doutorado – UNICAMP, 2016.

ZURN, C. Anthropology and Normativity: A Critique of Axel Honneth's, Formal Conception of Ethical Life. *Philosophy and Social Criticism*, v. 26, n. 1, pp. 115-124, 2000.

ZURN, C. *Axel Honneth. A Critical Theory of the Social*. Cambridge: Polity Press, 2015.

ZURN, C. The Ends of Economic History: Alternative Teleologies and the Ambiguities of Normative Reconstruction. In: BUSCH, S. *Die Philosophie des Marktes*. Hambrug: Felix Meiner Verlag, pp. 289-323, 2016.

# Negatividade latente: as raízes e os déficits sociológicos da teoria do reconhecimento de Axel Honneth<sup>11</sup>

Mariana Teixeira (Universidade de Lisboa)

## Introdução

Tendo escrito ininterruptamente sobre vários tópicos no campo da filosofia política e social desde o final da década de 1970 até o presente, Axel Honneth oferece a seus leitores uma ampla gama de possibilidades de engajamento com sua obra. Apesar de ter se tornado conhecido por seu livro *Luta por reconhecimento*, de 1992, Honneth tem uma sólida produção filosófica tanto antes quanto depois da publicação de sua obra magna. O caminho teórico traçado em seus mais de quarenta anos de vida intelectual, no entanto, nem sempre seguiu uma linha unívoca, avançando por meio de mudanças conceituais de escopo variado – seja na forma de correções e autocríticas, seja reforçando suas posições teóricas originais por meio de esclarecimentos adicionais. Meu objetivo neste capítulo é propor uma interpretação a respeito das mudanças teóricas realizadas ao longo dessa trajetória, dos primeiros escritos até *O direito da liberdade* (2011), mostrando que Honneth transita entre dois modelos críticos: um centrado na experiência de desrespeito e injustiça dos atores sociais e outro focado nos imperativos

---

<sup>11</sup> Este texto é uma versão revisada e traduzida para o português de capítulo publicado em *The Palgrave Handbook of Critical Theory* (Teixeira, 2017) e contém os principais argumentos da minha tese de doutorado, defendida no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp (Teixeira, 2016) com financiamento do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) e DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst).

institucionais e funcionais da ordem social. Segundo essa interpretação, o segundo modelo adotado por Honneth corre o risco de ser alvo da objeção do próprio autor a respeito do “déficit sociológico” da teoria crítica. Proponho, além disso, que uma possível ferramenta conceitual para evitar esse risco pode ser encontrada em uma noção dialogicamente interpretada de *reconstrução normativa*, que poderia restaurar o papel produtivo da negatividade, algo que já foi crucial para a teoria de Honneth.

## **Raízes sociológicas**

*Primeiros escritos: A crítica do marxismo estruturalista – final da década de 1970*

Em seus primeiros escritos, entre 1977 e 1979, Honneth se volta contra as vertentes estruturalistas e funcionalistas das ciências sociais em geral, e do marxismo em particular. Comentando a vertente estruturalista francesa do marxismo apresentada por Louis Althusser, Honneth aponta os problemas decorrentes do quadro teórico com o qual essa vertente buscou combater as aporias do dogmatismo antropológico e do historicismo (Honneth, 1977).<sup>12</sup> O estruturalismo de Althusser aparece no texto como uma reação à hùbris do “sujeito epistemológico” das filosofias da história centradas no desdobramento de um Espírito ou de um sujeito coletivo. Nas teorias estruturalistas, a história é concebida não como o resultado de processos coletivos de criação, mas sim como um conjunto de processos supraindividuais de reprodução (Honneth, 1977, p. 435), e o contexto social é visto como um sistema ordenado e hierárquico. Os indivíduos aparecem virtualmente apenas como elementos sistêmicos de um modo de produção, sempre subordinados às exigências funcionais da reprodução social. As

<sup>12</sup> Note-se que o artigo de Honneth foi publicado um ano antes de *A pobreza da teoria*, o famoso livro de E. P. Thompson que se tornou referência para a crítica do estruturalismo dentro do marxismo (Thompson, 1978).

instâncias de socialização têm a única função de impor os padrões da classe hegemônica aos indivíduos, considerados como “suportes funcionais” (*Funktionsträger*) maleáveis (Honneth, 1977, p. 431). Na medida em que exclui analiticamente um exame das dimensões motivacionais e afetivas dos indivíduos – que permitem que os padrões da classe hegemônica se tornem socialmente vinculantes –, o estruturalismo incorre em uma limitação conceitual que resulta em uma compreensão empobrecida da história e da interação social. A realidade social é concebida apenas como a história funcionalmente hierárquica de um sistema, e não como *também* uma história coletivamente vivenciada composta de ações sociais (Honneth, 1977, p. 434).

O objetivo de Honneth nesse artigo não é restaurar algum tipo de filosofia metafísica da história, uma ideia em relação à qual ele se mantém crítico. O problema com a objeção estruturalista ao historicismo reside, para ele, precisamente em obscurecer a diferença entre uma concepção de continuidade temporal baseada em uma mera suposição de filosofia da história e uma que é reconstruída recorrendo às descobertas da pesquisa social sobre a história material e cultural. Somente no primeiro caso a unificação da história poderia ser atribuída a um macrossujeito, enquanto o segundo conceito de desenvolvimento é orientado pela análise das relações intersubjetivas históricas.<sup>13</sup> O estruturalismo, portanto, não representa a única alternativa ao historicismo.

No mesmo período, Honneth escreveu uma resenha com Rainer Paris sobre o livro *Lebensumstände und Erziehung*, no qual Carol Hagemann-White e Reinhart Wolff pretendem apresentar uma teoria materialista da socialização. A tentativa deles é vista por Honneth como problemática porque, uma vez que a socialização é conce-

---

<sup>13</sup> O argumento é semelhante ao empregado em sua interpretação de Michel Foucault (Honneth, 1989).

bida como as condições gerais de produção e reprodução da mercadoria força de trabalho, esse processo sendo reduzido ao desenvolvimento cognitivo de habilidades técnicas, os processos de socialização só podem ser descritos como mecanismos funcionais sistêmicos na reprodução do capital (Honneth; Paris, 1977, p. 439). Honneth e Paris consideram essa dimensão sistêmica necessária, mas não suficiente para o processo de reprodução social; é essencial combinar a análise da integração economicamente imposta de sistemas sociais parciais com uma análise da integração normativa dos mundos da vida social: “Embora o mecanismo básico de socialização das sociedades capitalistas possa, de fato, ser encontrado nos imperativos econômicos da valorização do capital, sua imposição social só é concebível, no entanto, ao longo de orientações de ações e necessidades intencionais que os próprios indivíduos tornam vinculantes para si” (Honneth; Paris, 1977, p. 428).<sup>14</sup> Deve-se, portanto, considerar os processos de socialização como sempre cumprindo certos requisitos funcionais relacionados à reprodução social, mas, ao mesmo tempo, eles não podem ser reduzidos a esse aspecto funcional: “a família e a escola não são nem de algum modo autônomas em relação à sociedade, nem completamente determinadas pelos imperativos funcionais capitalistas” (Honneth; Paris, 1977, p. 425-426). Portanto, na investigação das instituições nas quais os indivíduos são socializados, é necessário mostrar como as relações de *interação e reprodução* social se entrelaçam sistematicamente e se determinam mutuamente em processos concretos de socialização.

Honneth e Paris também destacam a necessidade metodológica de uma avaliação autorreflexiva das condições sociais da pesquisa e da coleta de dados. Se a teoria crítica

---

<sup>14</sup> Sempre que, como neste caso, a referência original da citação esteja em língua estrangeira nas referências bibliográficas, a tradução para o português é da autora.

busca atestar sua verdade nos interesses emancipatórios práticos dos envolvidos, é crucial que o teórico se empenhe em compreender e reconstruir a estrutura das interações sociais e, portanto, a própria perspectiva daqueles que são investigados e cuja emancipação ele pretende apoiar (Honneth; Paris, 1977, p. 439). Caso contrário, perde-se a oportunidade de examinar as formas subjetivas de processamento das contradições sociais objetivas: “sem um engajamento sistemático com os amplos contextos de vida dos próprios sujeitos examinados, isto é, sem considerar sua localização social, toda pesquisa sobre socialização fica fundamentalmente impedida de ter acesso adequado ao desvelamento do domínio de seu objeto, a saber, as próprias realidades educacionais concretas” (Honneth; Paris, 1977, p. 437).<sup>15</sup>

A necessidade de o teórico adotar a perspectiva dos atores sociais aparece novamente em uma resenha em que Honneth e Paris comentam a tradução alemã de *The Symbolic Uses of Politics*, de Murray Edelman, uma obra que poderia contribuir para mitigar o “déficit de interacionismo e psicologia social das teorias políticas da crise”, na medida em que fornece meios importantes para a compreensão da dimensão interativa e simbólica dos mecanismos de implementação de políticas estatais, seus mitos e rituais de legitimação, bem como a conexão entre experiências de crise e reações sociais de recusa (Honneth; Paris, 1979, p. 138). No entanto, uma crítica da ideologia não pode se contentar em apontar a funcionalidade da *imposição* de certas políticas estatais e os rituais que a acompanham: de acordo com Honneth e Paris, essa perspectiva formal “de cima para baixo” deve ser combinada com o ponto de vista informal “de baixo para cima” que busca entender as peculiaridades

---

<sup>15</sup> Adotar a perspectiva do outro é uma ideia emprestada aqui por Honneth e Paris da tradição do interacionismo simbólico desde G.H. Mead e seu conceito de *role-taking*, segundo o qual assumir o papel do outro é uma condição fundamental para a possibilidade de interação social como tal.

des específicas de classe na *recepção* de tais políticas. Argumenta-se que o livro de Edelman falha, portanto, ao considerar os sujeitos empíricos quase que exclusivamente da perspectiva do Estado, ou seja, como destinatários de uma prática político-simbólica de dominação, e não se concentra nas condições interativas da recepção de simbolismos políticos (Honneth; Paris, 1979, p. 141). Se a interação política for considerada apenas como a imposição de mecanismos de dominação, a relevância política das interações cotidianas entre os indivíduos e as possíveis transformações relacionadas aos movimentos sociais permanecem fora de vista (Honneth; Paris, 1979, p. 141).

Nesses primeiros escritos, Honneth se baseia, portanto, na ideia de que uma análise adequada das sociedades capitalistas deve levar em conta, por um lado, a funcionalidade da socialização dos indivíduos para o processo de *reprodução* social e, por outro, o fato de que os processos de socialização só podem ocorrer dentro dos contextos do mundo da vida da *interação* social, de modo que sejam entendidos como a unidade contraditória entre reprodução e interação (Honneth; Paris, 1977, p. 426). Somente então seria possível identificar, além da funcionalidade das instituições centrais das sociedades capitalistas, o surgimento de potenciais psíquicos de resistência (Honneth; Paris, 1977, p. 439).

### *Crítica do poder: Tendências utilitaristas e sistêmicas na teoria crítica – década de 1980*

Na década de 1980, Honneth expande sua crítica às tendências funcionalistas para as obras de representantes da própria teoria crítica. Ele aponta em *Crítica do poder* (1985) que, de diferentes maneiras, Horkheimer, Adorno, Foucault e Habermas não levaram suficientemente em conta as evi-

dências da realidade social que sugerem que os conflitos sociais têm uma dinâmica moral. Sua intenção é combater tanto (a) as tendências *utilitaristas* da análise das lutas sociais, que negligenciam as motivações normativas dos indivíduos ou grupos sociais envolvidos em conflitos sociais, quanto (b) as tendências *sistêmicas* que, para compreender o funcionamento da sociedade, recorrem a normas morais, mas subestimam o caráter inerentemente conflituoso dos processos históricos, enfatizando, assim, a manutenção e a reprodução dos sistemas sociais em detrimento das lutas e das mudanças sociais. “Déficit sociológico” é o nome que Honneth dá a essa dupla falha (Honneth, 1993). Ao chamar a atenção para o que falta nesses modelos críticos anteriores, Honneth revela, de forma negativa e indireta, que sua concepção do “social” tem, portanto, duas características constitutivas e irredutíveis: *normatividade* e *conflito* (Basaure, 2011, p. 106-107).

Assim como, no final da década de 1970, a apropriação do interacionismo simbólico visava a corrigir os déficits do estruturalismo marxista, desde a década de 1980 é o diálogo com os chamados estudos culturais que fornece a Honneth contra-argumentos empíricos para mitigar o déficit sociológico da teoria crítica.<sup>16</sup> Essa tradição teórica bastante diversificada atraiu a atenção de Honneth porque oferece uma alternativa dentro do marxismo às análises funcionalistas, além de evitar reduzir as ações sociais dos trabalhadores à dimensão cognitiva da consciência de classe. Tomando como ponto de partida as normas e os valores coletivos compartilhados que podem ser extraídos das práticas e dos hábitos subjacentes à cultura cotidiana dos atores sociais, os

---

<sup>16</sup> Uma diferença crucial entre os dois procedimentos de correção teórica está no fato de que, quando se trata de teóricos críticos no sentido mais restrito, é possível identificar percepções e caminhos frutíferos, mas inexplorados, enquanto o mesmo não se aplica à análise de teorias estruturalistas mais estritas.

autores dessa tradição adotam uma perspectiva teórica que busca *decifrar* o significado dos padrões de comportamento dos trabalhadores em uma relação tensa entre as estruturas sociais e as formas culturais de expressão (Honneth, 1995a; 1995c). Honneth elogia a ênfase que os estudos culturais dão à moralidade implícita das classes oprimidas, considerada a força motivadora por trás dos protestos e revoltas populares, mesmo quando a motivação principal parece ser o puro interesse em obter mais recursos e bens materiais. Trata-se, portanto, de uma abordagem teórica de grande valor para um autor preocupado com os aspectos conflituosos e normativos da realidade social.<sup>17</sup>

Esse interesse pela pesquisa sociológica e historiográfica levou Honneth a criticar seus predecessores na tradição da teoria crítica de uma forma especialmente clara em seu artigo “Trabalho e ação instrumental” (Honneth, 1995b). Contra a primeira e a segunda gerações de teóricos críticos, Honneth não considera o trabalho como o exercício de uma ação unicamente instrumental, mas como tendo também uma dimensão moral prática e um padrão normativo interno. Sem essa dimensão moral, torna-se impossível distinguir atividades de trabalho livre de regimes de trabalho alienados e opressivos. Com o auxílio da pesquisa empírica das ciências sociais, Honneth mostra que, mesmo em espaços de atividade laboral amplamente racionalizada, há lutas pela autorrealização no trabalho, lutas que envolvem formas distintas de resistência e reapropriação, pelos atores sociais, do controle dos processos produtivos. Para tanto, Honneth recorre a autores da tradição dos estudos culturais, como Barrington Moore (1978) e Harry Braverman (1974),

---

<sup>17</sup> Alguns desses autores estiveram associados ao *Center for Contemporary Cultural Studies* em Birmingham (Reino Unido), uma instituição importante para a produção e disseminação dos estudos culturais, fundada em 1964 por Richard Hoggart. Para uma apresentação dessa tradição, cf. Hall (1980).

bem como à investigação empírica conduzida por Philippe Bernoux, na qual o sociólogo francês reúne evidências das estratégias cooperativas empregadas pelos trabalhadores para resistir à expropriação de sua capacidade de iniciativa e conhecimento prático implícito (Bernoux, 1979). Honneth encontra no ensaio de Bernoux indicações de que, “na negatividade de sua experiência, os trabalhadores podem vir a perceber o papel crítico da autonomia, da iniciativa e do conhecimento prático em seu trabalho” (Smith, 2009, p. 51).<sup>18</sup>

No entanto, essas resistências ocorrem, em grande parte, em ações cotidianas que não são observáveis à primeira vista, mesmo de uma perspectiva sociológica no sentido tradicional. O caráter moral das reações das classes trabalhadoras às injustiças sofridas permanece, portanto, em grande parte “oculto” – tanto na esfera pública quanto para o teórico. De acordo com Honneth, elas exigem métodos específicos e categorias refinadas para serem reveladas. Isso é o que falta a outras versões da teoria crítica, como ele ressalta em *Crítica do poder*, e é por isso que ele enfatizar os “conflitos morais ocultos” que subjazem às ações e decisões dos sujeitos socializados (Honneth, 1995a). Conseqüentemente, Honneth desenvolverá gradualmente a ideia de que a filosofia deve estabelecer e manter uma estreita conexão com as motivações normativas inscritas pré-teoricamente na realidade social. Isso significa que o pesquisador não pode evitar a tarefa de procurar as possibilidades de crítica na vida cotidiana dos próprios atores sociais.

Nesse sentido, Honneth (1985; 1995a) opõe as concepções de justiça sofisticadamente articuladas das classes mais altas e instruídas aos sentimentos e à consciência de injustiça das classes mais baixas e oprimidas. Com base na

---

<sup>18</sup> Sobre o papel crucial das abordagens sociológicas e de história social para o modelo crítico de Honneth, cf. Voirol (2007).

pesquisa realizada por Richard Sennett e Jonathan Cobb (1972), ele argumenta que os estratos socialmente mais baixos são totalmente capazes de resolver problemas morais cotidianos com base em concepções pré-teóricas de justiça que não assumem a forma de um raciocínio moral abstrato e universalista. Essa moralidade implícita, que ele chama de “consciência sensível de injustiça” ou “senso de injúria”, é o contraponto negativo, por assim dizer, de uma ordem moral explícita e institucionalizada. A violação das normas morais implícitas pode levar ao sofrimento dos atores sociais e a uma consciência de injustiça e, a partir disso, a mecanismos cotidianos de resistência, que podem vir a ser institucionalizados em movimentos sociais mais ou menos articulados. A ética social das classes mais baixas forma, portanto, um horizonte de sentimentos morais não escritos e conectados à experiência, em que os sistemas de normas hegemônicos e contra-hegemônicos se chocam. O potencial historicamente produtivo da moralidade interna das classes oprimidas, preservada em um complexo de critérios de reprovação ética, reside em trazer à tona indiretamente concepções de justiça que foram hegemonicamente excluídas (Honneth, 1995a). Portanto, é preciso combinar as dimensões cognitivas e afetivas das ações sociais para desenvolver uma *sensibilidade moral* capaz de identificar não apenas padrões morais positivamente prescritos, mas também a violação de normas implícitas (Honneth, 1985).

Honneth não nega, portanto, que é bastante desafiador apreender teórica e reflexivamente uma consciência moral de injustiça que não está articulada em um conjunto de princípios morais universais. A análise é ainda mais complicada pelo fato de que a expressão de sentimentos de revolta é codeterminada tanto pelo grau de sua organização política quanto por sua submissão a mecanismos de controle social,

como a privação linguística<sup>19</sup> e a repressão institucional de processos de aprendizagem política e de tradições culturais (Honneth, 1995a). Como resultado, precisamente esses aspectos do horizonte de experiências individuais que consistem em violações, injustiças e privações específicas de classe permanecem amplamente omitidos do discurso público. No entanto, uma teoria social com intenção crítica não pode ignorar essas experiências negativas sem contribuir para a manutenção desse estado de coisas problemático.

*Superando o déficit sociológico: Luta por reconhecimento – década de 1990*

Esse engajamento com trabalhos históricos e sociológicos foi decisivo para que Honneth voltasse sua atenção para o fenômeno do reconhecimento já no início da década de 1980. Mais de dez anos antes da publicação de *Luta por reconhecimento* em 1992, Honneth começou a colocar no centro de seu projeto teórico a ideia de que os conflitos sociais de classe não surgem apenas em virtude da distribuição desigual de bens materiais: por trás desses conflitos, por assim dizer, na dimensão latente, tácita e pré-teórica da fundamentação moral cotidiana, pode-se vislumbrar a demanda por uma redefinição da dignidade humana e, portanto, por outra forma de reconhecimento social (Honneth, 1995a, p. 219). Honneth encontra em investigações históricas e sociológicas evidências empíricas de que, para se conceberem como seres simultaneamente autônomos e individuados, os atores sociais direcionam as expectativas de reconhecimento a seus pares; e “se essas expectativas normativas são desapontadas pela sociedade, isso desencadeia exatamente o tipo de experiência moral que se expressa no sentimento de desrespeito” (Honneth, 2003c, p. 258), criando, assim,

---

<sup>19</sup> Cf. a ideia de “delinguistificação” (*Entsprachlichung*) em Kluge e Negt (1972).

nos sujeitos envolvidos, uma predisposição motivacional para a resistência.<sup>20</sup>

A ideia de desrespeito é, portanto, central para a perspectiva desenvolvida em *Luta por reconhecimento*. Ali, Honneth elaborou o conceito de reconhecimento em três níveis (amor, direitos e solidariedade), que correspondem a três relações positivas do indivíduo consigo mesmo (autoconfiança, autorrespeito e autoestima), e que, por sua vez, são afetadas por três formas de desrespeito (violação do corpo na esfera primária das relações pessoais, exclusão e negação de direitos na esfera jurídica e degradação na comunidade social de valores). Cada uma dessas formas de desrespeito é vivenciada pelos indivíduos como um tipo específico de sofrimento: em casos de lesão física, como tortura e estupro, o indivíduo não sofre apenas a dor puramente física, mas também é submetido ao “sentimento de estar sujeito à vontade de um outro, sem proteção” (Honneth, 2003c, p. 215), o que mina sua autoconfiança; quando os atores sociais têm seus direitos negados ou são socialmente excluídos, essa restrição da autonomia pessoal está ligada ao “o sentimento de não possuir o *status* de um parceiro da interação com igual valor, moralmente em pé de igualdade” (Honneth, 2003c, p. 216), o que mina seu

---

<sup>20</sup> Uma questão bastante diferente surge se perguntarmos como essas reações emocionais negativas – como vergonha, raiva e desprezo – podem preencher a lacuna entre o mero sofrimento e a consciência cognitiva de suas fontes; seria necessário indicar, além disso, como a resistência individual pode ser articulada coletivamente e traduzida em reivindicações políticas e movimentos sociais. Por um lado, as normas de reconhecimento “exigem continuamente, a partir de si mesmas, um maior aperfeiçoamento de nossa ação moral, de modo que o processo histórico é caracterizado por uma pressão permanente para o aprendizado” (Honneth, 2002, p. 517). Por outro lado, no entanto, os sentimentos de injustiça ou violação só dão origem, de fato, a uma resistência ativa e coletiva se os atores envolvidos puderem contar com uma estrutura compartilhada de interpretação na qual esses sentimentos possam ser articulados como típicos de um grupo social como um todo, criando assim a possibilidade de conflitos (*Auseinandersetzungen*) sociais em um sentido pré-político se tornarem lutas (*Kämpfe*) propriamente políticas (Honneth, 2003a, p. 184).

autorrespeito; em casos de degradação, finalmente, quando os indivíduos são submetidos a insultos e humilhações, eles não têm a oportunidade de atribuir valor a suas próprias habilidades e, como consequência, não podem se referir “à condução de sua vida como a algo a que caberia um significado positivo no interior de uma coletividade” (Honneth, 2003c; 2017-2018), o que mina sua autoestima.<sup>21</sup>

Além disso, para Honneth, as reações emocionais negativas podem potencialmente preencher a lacuna entre o mero sofrimento e a resistência ativa. Dessa forma, e inspirado pela noção de *interesse emancipatório* de Habermas, Honneth afirma que “as reações negativas que acompanham no plano psíquico a experiência de desrespeito podem representar de maneira exata a base motivacional afetiva na qual está ancorada a luta por reconhecimento” (Honneth, 2003c, p. 219-220). O sofrimento, portanto, é importante para a ação e, conseqüentemente, para o reconhecimento. Não há reconhecimento antes ou sem desrespeito e sofrimento. Não há reconhecimento antes ou sem *luta* por reconhecimento. Portanto, o reconhecimento não é apenas um processo conflituoso, mas também violento, que pode, desde que dadas as condições sociais adequadas, levar a um nível mais alto de desenvolvimento moral por meio de processos de aprendizagem.

Em vista de sua orientação para as práticas cotidianas, os estudos culturais têm uma relação muito próxima com a pesquisa histórica, etnográfica e sociológica de natureza empírica. Inicialmente, diz Honneth, “foi a pesquisa histórica sobre o movimento dos trabalhadores que primeiro

---

<sup>21</sup> Honneth chama a atenção para o fato de que os efeitos negativos do desrespeito são frequentemente “descritos em termos de metáforas que se referem a estados de deterioração do corpo humano”, como “morte”, “lesão” (*Kränkung*) e “sofrimento”. Tanto no caso do desrespeito social quanto no do sofrimento físico, portanto, é possível mapear uma série de sintomas que podem ajudar os indivíduos (e os teóricos críticos) a identificar um estado patológico.

deixou claro até que ponto as metas de reconhecimento já haviam marcado o protesto social das classes mais baixas no capitalismo emergente e gradualmente predominante” (Honneth, 2003a, p. 131). Esses estudos mostram que, no centro das experiências de injustiça, há uma violação da integridade ou da dignidade dos atores sociais. A partir da reconstrução de tais experiências, Honneth é levado à ideia de que a expectativa moral básica dos sujeitos, que também serve de motivação para a ação e o conflito, é o reconhecimento de sua identidade.<sup>22</sup>

Há, no entanto, um caráter problemático na apropriação teórica não mediada de investigações empíricas de história social. O modelo crítico que Honneth tem em mente não pode se limitar a caracterizar a motivação do surgimento de lutas sociais; ele também visa a interpretar processos históricos de formação moral. O grande desafio de Honneth em seu livro de 1992 está, portanto, em mostrar como a luta por reconhecimento – a ideia filosófica básica inspirada nos escritos de Hegel em Jena, “corrigida” com a ajuda da psicologia social de Mead e desenvolvida com o auxílio da teoria das relações de objetos (Winnicott, Benjamin) – pode ser concebida como a força moral ou a fonte motivacional que promove desenvolvimentos históricos na realidade social, desempenhando o papel de um marcapasso dos processos de transformação social. As descobertas empíricas obtidas como resultado de uma pesquisa etnográfica sobre formas cotidianas de resistência, mesmo quando estendidas para além da classe trabalhadora para

---

<sup>22</sup> Essas considerações, a princípio limitadas às classes mais baixas das sociedades capitalistas, são gradualmente generalizadas para um contexto mais amplo, de modo que se pode extrair delas um “padrão de experiência geralmente difundido” que abrange não apenas o movimento dos trabalhadores, mas também, por exemplo, a resistência de grupos colonizados e a história subterrânea dos protestos das mulheres. Se Honneth tivesse desenvolvido essa linha de pensamento – e se tivesse recorrido ao amplo campo da literatura acadêmica sobre formas de resistência anticolonial e feminista – seu argumento certamente teria sido fortalecido.

vários outros grupos sociais, forneceriam apenas “material ilustrativo bruto” (Honneth, 2003a, p. 132), que deve passar por um processamento categorial para servir de base para uma tese generalizável. Honneth desenvolve esse argumento da seguinte forma:

Os resultados expostos, sejam revoltas espontâneas, greves organizadas ou formas passivas de resistência, mantêm sempre alguma coisa de caráter meramente episdico, já que sua posição no desenvolvimento moral da sociedade não se torna clara como tal. O abismo entre os processos singulares e o processo evolutivo abrangente só pode ser fechado quando a própria lógica da ampliação de relações de reconhecimento vem a ser o sistema referencial das exposições históricas (Honneth, 2003c, p. 265).

Com base nisso, então, a historiografia e a etnografia precisam ser complementadas pela teoria social e pela filosofia política, de modo que as descobertas empíricas generalizadas possam contribuir para um modelo normativamente substancial de teoria crítica (Honneth, 2003a, p. 156-7). Portanto, embora elogie a mudança de paradigmas realizada pelos estudos culturais na tradição marxista, Honneth argumenta, contudo, que eles são insuficientes por não incorporarem sistematicamente as culturas cotidianas analisadas em um contexto abrangente de integração institucional (Honneth, 1995c, p. 7). Até mesmo os estudos sociológicos mais gerais precisam ser levados pelo teórico crítico a um nível maior de abstração, de modo que possam ser úteis para uma interpretação crítica da realidade. A perspectiva historiográfica seguida até agora deve ser, portanto, substancial e sistematicamente ampliada de modo a se referir à lógica geral da expansão das relações de reconhecimento. Só então se torna possível uma ordenação sistemática de fenômenos isolados, uma vez que “as lutas e os conflitos históricos, sempre ímpares, só desvelam sua posição na evolução social quando se torna apreensível

a função que eles desempenham para o estabelecimento de um progresso moral na dimensão do reconhecimento” (Honneth, 2003c, p. 265).

Como consequência, o material primário de pesquisa – sentimentos de injustiça e experiências de desrespeito – não é mais entendido apenas como uma fonte motivacional para a ação, como a “matéria-prima emocional” dos conflitos sociais, mas também como desempenhando um papel moral em um processo social abrangente de desenvolvimento, um papel que pode ser considerado tanto um acelerador quanto uma barreira para a expansão das relações de reconhecimento. No quadro interpretativo proposto por Honneth, surge, portanto, um “contexto objetivo-intencional” em que os processos históricos perdem seu caráter de meros eventos particulares e isolados e se tornam estágios em um caminho conflituoso de formação moral e desenvolvimento em direção à “realização de formas não distorcidas de reconhecimento” (Honneth, 2003c, p. 268).<sup>23</sup>

Os escritos de Honneth da década de 1990 não deixam claro, contudo, como o sofrimento individual se traduz em um tipo de resistência que pode ser articulada coletivamente e traduzida nas reivindicações políticas dos movimentos sociais, e Honneth também não nos fornece nenhuma hipótese sobre o motivo pelo qual essa tradução com tanta frequência simplesmente não ocorre. Honneth foi amplamente criticado por não ter abordado essas questões de forma satisfatória. Vários autores apontaram o que parece ser a principal fraqueza da teoria da luta por reconhecimento: subestimar as condições estruturais de poder e dominação das sociedades capitalistas contemporâneas que impedem os atores sociais de articularem suas experiências negativas e

---

<sup>23</sup> Esse parece ser exatamente o movimento que levou Robin Celikates a criticar e, por fim, rejeitar o modelo crítico de Honneth (Celikates, 2009, p. 190-193).

resistirem às injustiças sociais. Em certo sentido ainda preso ao momento de reconciliação de uma concepção hegeliana do movimento dialético, Honneth não foi capaz de incluir em sua abordagem as obstruções estruturais e sistemáticas que impedem a realização gradual (mesmo que conflituosa e não linear) da racionalidade social latente na modernidade por meio de processos de aprendizagem social.

*Redistribuição ou reconhecimento? Integração sistêmica ou social? – os anos 2000: parte 1*

A publicação de *Luta por reconhecimento* em 1992 foi seguida por um intenso debate conceitual. Desde então, o modelo teórico proposto por Honneth tornou-se um estágio inevitável ao se analisar o desenvolvimento da teoria crítica; como tal, ele também recebeu contestações com diferentes graus de intensidade. As críticas, independentemente de justificadas ou não, serviram para iluminar aspectos importantes da teoria da luta por reconhecimento e levaram tanto a esclarecimentos ulteriores quanto a mudanças teóricas por parte de Honneth. Irei me concentrar aqui em dois aspectos das objeções feitas por Nancy Fraser em suas contribuições para o debate em *Redistribuição ou reconhecimento?* – uma vez que elas obrigaram Honneth a uma elucidação de suas suposições básicas precisamente sobre o tópico de interesse deste capítulo.

Fraser questiona vigorosamente o fato de Honneth ancorar seu modelo crítico na experiência dos atores sociais. Como os conceitos normativos nos quais ele se baseia são “destilados” a partir do sofrimento, das expectativas e das motivações dos sujeitos comuns, haveria, em seu trabalho, uma prioridade das experiências subjetivas sobre as explicações sociais. A abordagem de Honneth é considerada problemática na medida em que desloca o foco da teoria

crítica da sociedade para o indivíduo, o que resultaria em noções teóricas excessivamente psicológicas, como “senso de injustiça” e outras do gênero, o que também teria consequências para a maneira como Honneth concebe os conflitos distributivos sob o capitalismo. Para Fraser, “Acima e além da integração moral privilegiada por Honneth, praticamente todas [as sociedades] incluem alguma forma de integração sistêmica, na qual a interação é coordenada pelo entrelaçamento funcional das consequências não intencionais de uma miríade de estratégias individuais” (Fraser, 2003, p. 214). De acordo com essa visão, o que distingue o capitalismo é justamente o surgimento de uma ordem de mercado impessoal, anônima, quase objetiva, que segue sua própria lógica. A teoria do reconhecimento, com sua ênfase na integração social, seria então “congenitamente cega” para os mecanismos de integração sistêmica (Fraser, 2003, p. 215), resultando assim em uma psicologização normativa no campo da ação política e em um reducionismo explicativo na esfera econômica. Mas as objeções de Fraser vão um passo além. Ela aponta não apenas que Honneth negligencia os mecanismos de integração sistêmica, mas também que a própria categoria de experiência deveria ser abandonada como ponto de referência para a teoria crítica (Fraser, 2003, p. 207). “Notoriamente não confiáveis”, diz Fraser, “essas experiências precisam ser situadas em relação a pontos de referência mais objetivos e distantes da experiência, como os proporcionados por análises estruturais da subordinação social e sociologias políticas dos movimentos sociais” (Fraser, 2003, p. 205-206).

As críticas de Fraser recaem exatamente sobre o núcleo da teoria de Honneth a respeito da gramática moral dos conflitos sociais. É como se, na tentativa de superar as deficiências de um enfoque unilateral nos processos funcionais que garantem a reprodução das estruturas sociais – o déficit

sociológico –, Honneth tivesse atribuído à perspectiva do participante (ao sentimento de injustiça, à experiência de desrespeito, à expectativa de ser reconhecido, em suma: a motivação moral das lutas sociais) um status preeminente, de maneira tão unilateral quanto as teorias estrutural-funcionalistas às quais ele buscava se opor.

Honneth argumenta, em sua resposta a Fraser, que uma fenomenologia das experiências subjetivas de injustiça é inevitável se quisermos entender os objetivos normativos presentes não apenas nos movimentos sociais emancipatórios, mas também em formas menos articuladas de protesto e resistência, “Pois sem um [desvelamento] categorial do ponto de vista normativo a partir do qual os próprios sujeitos avaliam a ordem social, a teoria permanece completamente isolada de uma dimensão do descontentamento social que sempre deveria ser capaz de invocar” (Honneth, 2003a, p. 134). Levar em conta as experiências dos atores sociais não significa, entretanto, aceitar suas reivindicações normativas *prima facie*, como Fraser parece entender. Honneth insiste que essas reivindicações não são transparentes nem unívocas e devem ser tratadas de forma criteriosa: “A fraqueza admitida desse pilar prático da moralidade dentro da realidade social é evidenciada pelo fato de que essas reações emocionais não revelam necessariamente a injustiça que o desrespeito acarreta, mas apenas têm o potencial de fazê-lo” (Honneth, 1995d, p. 260). É por isso que, no contexto da teoria crítica, a filosofia deve manter uma relação estreita não apenas com outras disciplinas das ciências sociais, mas também com as artes. A abordagem objetivista de Fraser, por outro lado, “não consegue sequer tocar no problema da falta sistemática de acesso às experiências cotidianas de injustiça” (Honneth, 2003a, p. 134).

Não parece exagerado argumentar que a teoria crítica deve mostrar ao menos uma abertura categorial para a

perspectiva moral (geralmente implícita) dos atores sociais e suas experiências. A outra objeção de Fraser, focada na ausência, no modelo de Honneth, de considerações substantivas sobre os mecanismos de integração sistêmica das sociedades capitalistas, é, contudo, mais difícil de responder. Afinal, há espaço na teoria da luta por reconhecimento para a análise da integração sistêmica?

Se considerarmos que a integração sistêmica depende de mecanismos que operam livres da influência do horizonte de valores e normas morais da sociedade, então a resposta deve ser negativa. No final de *Redistribuição ou reconhecimento?* Honneth admite que, do seu ponto de vista, a oposição entre integração sistêmica e social é, em si, problemática, porque até mesmo os meios socialmente generalizados, como o dinheiro e o poder político, dependem, para funcionar adequadamente, da confiança dos atores sociais em sua legitimidade, cuja força pode, a qualquer momento, diminuir ou até mesmo entrar em colapso (Honneth, 2003b). Para ser justificada do ponto de vista de seus membros, portanto, a reprodução das sociedades capitalistas depende da existência e da manutenção de um *consenso moral mínimo* capaz de satisfazer pelo menos algumas das reivindicações normativas enraizadas na interação social. Portanto, a tese de Honneth não é a de que a teoria crítica pode prescindir de uma visão dos mecanismos de integração sistêmica, mas que não há integração sistêmica como tal. No entanto, seria necessário, e Honneth está ciente disso, desenvolver essas breves observações para demonstrar como a primazia da integração social e moral poderia ser usada para fins explicativos (Honneth, 2003b, p. 255). O texto termina antes que Honneth possa apresentar uma abordagem explicativa alternativa, capaz de tomar o lugar das caracterizações funcionalistas da dinâmica das sociedades capitalistas.

Essa explicação alternativa é desenvolvida quase dez anos depois, em *O direito da liberdade*. Antes de nos debruçarmos sobre esse livro, serão levadas brevemente em consideração as palestras de Honneth que tratam das “patologias da liberdade” e representam um ponto de transição entre seus primeiros escritos sobre o reconhecimento e suas publicações posteriores sobre a liberdade social.

## **Déficits sociológicos**

*Entre o reconhecimento e a liberdade: Sofrimento de indeterminidade – anos 2000: Parte 2*

A categoria de reconhecimento e sua contraparte, o desrespeito, não são mais o núcleo vital da teoria de Honneth em *Sofrimento de indeterminidade*. A liberdade e as patologias sociais – consequências do exercício unilateral de concepções parciais de liberdade – tomam seu lugar.<sup>24</sup> Seguindo a estrutura da *Filosofia do direito* de Hegel, ele identifica três concepções diferentes da vontade livre geral, em ordem crescente de complexidade: direito abstrato (liberdade negativa), moralidade (liberdade optativa) e eticidade (liberdade comunicativa). As duas primeiras representam formas de liberdade necessárias, mas deficientes, e patologias sociais surgem quando elas são consideradas como determinações suficientes da vontade livre. Tanto o direito abstrato quanto a moralidade têm seu valor, seu “direito de existência” (Honneth, 2007, p. 93), ou seja, ambos os modelos têm um lugar adequado na realidade social. A situação se torna problemática quando esses modelos incompletos são empregados de forma totalizan-

---

<sup>24</sup> Não há na obra de Honneth uma ruptura que separe categoricamente os escritos pertencentes a paradigmas distintos, centrados respectivamente nas noções de reconhecimento e de liberdade. Embora a liberdade tenha assumido um papel cada vez mais importante na teoria de Honneth a partir de 1999, ele nunca renunciou de fato à relevância da teoria do reconhecimento. No entanto, há mudanças significativas no desenvolvimento do modelo crítico de Honneth que serão abordadas adiante.

te, de modo que a indeterminidade que lhes é constitutiva ultrapassa seus limites como formas parciais e se torna o único fundamento de todas as ações sociais e relações entre indivíduos. Essa indeterminidade torna-se então uma fonte de sofrimento, que se expressa em sentimentos de solidão, vazio e depressão (Honneth, 2007, p. 74). Diferentemente dos sentimentos de sofrimento que se seguem a atos de desrespeito, no entanto, o sofrimento de indeterminidade raramente motiva os atores sociais à ação e à resistência. Muito pelo contrário: ele pode minar (embora não elimine) a capacidade de reação dos atores sociais. A ideia de eticidade (*Sittlichkeit*), por outro lado, lugar da liberdade comunicativa, é vista como tendo um significado terapêutico na medida em que permite a autorrealização recíproca dos indivíduos nas diferentes esferas éticas. Na família, na sociedade civil e no Estado, eles podem recuperar a familiaridade com o conteúdo racional da práxis da vida por meio de uma autorreflexão libertadora (Honneth, 2007, p. 100-102). Seguindo Hegel, a liberdade em seu sentido amplo (comunicativo ou social) é entendida como um “estar consigo mesmo no outro” (Honneth, 2007, p. 62).

Como podemos ver, Honneth passa gradualmente da teoria do reconhecimento para a teoria da liberdade social. *Sufrimento de indeterminidade* é um estágio de transição porque Honneth já começou a privilegiar o vocabulário em torno da liberdade (bem como a *Filosofia do direito* de Hegel em vez de seus primeiros escritos de Jena), mas a noção de experiência, e especialmente a de sofrimento, ainda têm um papel central.

Mas há uma diferença decisiva aqui em relação a *Luta por reconhecimento*. No livro de 1992, os atos de desrespeito minam as condições de autorrealização individual e, nessa medida, são responsáveis por uma experiência de sofrimento e, subsequentemente, por uma luta social por

reconhecimento que, de forma conflituosa, leva a processos de aprendizagem. Nos escritos da década de 2000, por outro lado, o enfraquecimento das possibilidades de autorrealização e o sofrimento que isso acarreta são causados por uma distorção da racionalidade, ou seja, por uma distorção precisamente daquilo que poderia fornecer aos atores sociais os recursos reflexivos para compreender seu sofrimento e buscar meios de superar suas causas (Honneth, 2009a). As causas do sofrimento, agora, são fenômenos caracterizados pela ausência de vitalidade, de motivação e de atividade, o que acarreta sentimentos como apatia, indeterminação, exaustão, solidão e depressão. Poderíamos dizer, então, em resumo, que nesse novo contexto, com essa noção de patologias sociais (e não individuais), o desrespeito não é visto como patológico: o que é patológico é a *obstrução estrutural de todo tipo possível de reação ao desrespeito sofrido* – por mais inconsciente, informal, implícito, não articulado ou individual que essa reação possa ser.

As decorrências dessa mudança são profundas. Elas implicam que o objetivo das teorias e práticas emancipatórias não está na eliminação do sofrimento, algo a ser alcançado em um mundo redimido e livre de desrespeito. Em vez disso, trata-se de *reconstruir* (teórica e praticamente) uma racionalidade social que está distorcida, fragmentada e oculta no mundo da vida dos sujeitos. Essa reconstrução ajudaria a liberar a *expressão prática* de um conceito realista de interesse emancipatório e poderia levar, portanto, a um processo de aprendizado para o desenvolvimento de condições de resistência e luta criativas e cada vez mais democráticas. O sofrimento é, portanto, um componente inevitável (e, possivelmente, produtivo) da vida *social*. O objetivo da teoria e da prática críticas não seria eliminar o sofrimento, mas sim disponibilizar meios para que todos

os atores sociais envolvidos possam dar voz e mobilizar o sofrimento.<sup>25</sup>

*O direito da liberdade: Da economia moral ao economismo moral – anos 2010*

A caracterização de Honneth dos modos jurídico e moral de liberdade em *Sufrimento de indeterminidade* é seguida de perto na seção “A possibilidade da liberdade” de *O direito da liberdade*, e a ideia de eticidade também desempenha um papel central em ambos os livros. Há, entretanto, diferenças importantes entre os dois projetos. Enquanto no primeiro se consideram as patologias decorrentes da absolutização de formas incompletas de liberdade como vivenciadas pelos atores sociais como modos de sofrimento, no segundo as patologias sociais são caracterizadas como *modos de comportamento e estilos de vida*. Agora, as patologias promovem a ação estratégica e a suspensão de vínculos de tal forma que os sujeitos envolvidos reproduzem incorretamente o significado social das normas de ação ou incorrem em interpretações errôneas das mesmas. Isso pode levar, no caso da liberdade negativa, a um sistema de orientação de ação baseado exclusivamente em uma imagem jurídico-estratégica da sociedade ou a um adiamento sempre renovado de todas as exigências e obri-

---

<sup>25</sup> Essa mudança é crucial também porque possibilita a formulação de um diagnóstico do tempo presente, algo que é relegado a um papel secundário no modelo crítico da luta por reconhecimento. É nessa direção que podemos compreender, ademais, a noção de “paradoxos” que Honneth desenvolve no mesmo período, mas que ele abandona pouco depois. Inicialmente, Honneth (2006) propõe que a ideia de paradoxos substitua o vocabulário hegeliano-marxista centrado na ideia de contradições. No entanto, no sentido destacado aqui, a ideia de paradoxos depende da ideia de contradições: o paradoxo é o bloqueio do processo dialético colocado em movimento pela contradição. Assim, se o paradoxo é a própria negação da contradição, ele não faz sentido sem ela. Honneth, portanto, começa a falar de “contradições paradoxais”. Argumento que a teoria de Honneth, contra sua própria interpretação acerca de sua obra, tem um componente dialético central, mesmo quando diagnostica a obstrução do processo dialético na realidade social.

gações comunicativas; e, no caso da liberdade reflexiva, a uma moralidade incondicional que não é mediada socialmente e tem um efeito alienante sobre os atores sociais, o que resulta na “personalidade moralista” e no terrorismo de base moral. Honneth ressalta que, em situações como essas, os sujeitos tendem a se tornar incapazes de se comunicar ou agir de forma intersubjetivamente significativa e, como resultado, podem ficar paralisados, alienados e isolados. No entanto, embora se considere que esses estados patológicos dificultam a participação dos indivíduos na cooperação social, pouca ou nenhuma atenção é dada a como eles são vividos do ponto de vista dos próprios atores envolvidos.

Além disso, diferentemente de *Sofrimento de indeterminidade*, em seu novo livro Honneth considera a eticidade não somente em seu caráter terapêutico (ou emancipatório), mas também em sua reprodução distorcida e problemática. Assim, na terceira parte do livro, chamada “A efetividade da liberdade” e dedicada a um diagnóstico de amplo alcance temporal, as esferas éticas das relações pessoais, da economia de mercado e da formação democrática da vontade são reconstruídas não apenas em seu conteúdo normativo, mas também do ponto de vista de seus desvios, que Honneth chama de desenvolvimentos falhos ou anomalias (*Fehlentwicklungen*). Em contraste com suas obras anteriores, porém, em *O direito da liberdade* não há uma caracterização sistemática desses desvios e suas causas, e no texto emerge uma profusão de anomalias que afetam a realização da liberdade social nas esferas éticas.

Uma análise cuidadosa revela, contudo, que, ao longo da terceira parte do livro, a ênfase recai sobre a *autonomização* dos imperativos de lucratividade do mercado como a anomalia típica da esfera econômica, e sua *penetração* indevida nas esferas vizinhas como a causa de uma série de novas anomalias (e o agravamento das já nelas existen-

tes). É importante ressaltar que, quando Honneth fala das consequências negativas da penetração dos imperativos do mercado nas relações pessoais e na esfera pública, ele se refere àqueles imperativos que foram autonomizados da estrutura moral na qual *estariam* inseridos em uma situação social não anômala. Portanto, a “colonização” de outras esferas pelo mercado só pode ser considerada uma anomalia se o *próprio mercado* for considerado como tendo se desenvolvido de forma anômala. Para Honneth, esse processo prejudica perigosamente as relações desinteressadas e afetuosas entre amigos, parceiros amorosos e membros da família, bem como a capacidade dos cidadãos de formular conjuntamente respostas políticas para os problemas que os afetam como comunidade. Honneth, então, manifesta seu temor de que esteja havendo uma transformação da interação entre as esferas institucionais e o consequente desequilíbrio na própria estrutura da eticidade democrática. Assim, surge o perigo de uma exaustão interna ou “erosão” da liberdade social (Honneth, 2015, p. 331).

O que parece ser, para Honneth, a consequência negativa potencialmente mais grave da negação dos princípios normativos subjacentes às sociedades capitalistas é uma diminuição significativa da motivação dos indivíduos para se envolverem em atividades econômicas produtivas e reprodutivas, cujas regras operacionais são cada vez mais consideradas ilegítimas por seus participantes. Quando as normas compartilhadas que se originam da promessa do mercado de garantir aos indivíduos segurança econômica, reconhecimento social e codeterminação perdem seu efeito e apenas as condições legalmente aceitas de liberdade negativa são garantidas, surgem dois tipos de crise: crises de legitimidade e crises no funcionamento do mecanismo distributivo do mercado. Sem legitimidade normativa e eficiência econômica, o mercado parece estar condenado a um

estado de anomia que pode levar ao colapso da ordem econômica capitalista como a conhecemos. É vital, portanto, estabelecer limites para a autonomização dos imperativos de lucratividade em favor de uma reintegração ética da esfera econômica.

O argumento de Honneth a favor da inscrição ética do mercado não é uma característica nova em sua obra. No entanto, o que distingue a abordagem de *O direito da liberdade* é que ele não se baseia, como havia feito anteriormente, nas descobertas de pesquisas etnográficas e historiográficas sobre a economia moral das classes mais baixas que, por meio de uma análise das reações negativas dos atores sociais, atestaram ao mesmo tempo a integração moral do mercado e as violações de seus princípios normativos subjacentes. A intenção de Honneth agora não é apenas entender as expectativas normativas dirigidas à ordem socioeconômica do ponto de vista dos sujeitos, mas também, e principalmente, explicar seu *funcionamento*, do ponto de vista do teórico, como dependente da base moral da sociedade. Com isso em mente, Honneth recorre a uma vertente teórica altamente diversificada que ele chama de “economismo moral” ou “funcionalismo normativo”, incluindo autores como Hegel, Émile Durkheim, Talcott Parsons e Karl Polanyi. Apesar das muitas diferenças entre eles, todos recusam a concepção da economia de mercado como capaz de funcionar na ausência de considerações morais, de modo que os princípios normativos inerentes ao mercado são considerados como tendo um papel funcional essencial na reprodução das sociedades capitalistas. Nesse contexto, o que conta como anomalias sociais não são as patologias que causam sofrimento nos atores sociais (e, portanto, têm o potencial de levá-los a conflitos moralmente motivados e à resistência), mas sim os desvios com relação ao funcionamento sem perturbações das esferas éticas e à correlação equilibrada entre elas. Há,

de fato, observações em *O direito da liberdade* sobre como certas relações são vivenciados pelos atores sociais, mas pouco se fala sobre as experiências negativas sistemáticas dos sujeitos em face das anomalias sociais, cujas consequências não são interpretadas em termos de sofrimento ou mesmo de dominação social, mas sim em termos de desequilíbrio e disfuncionalidade.<sup>26</sup>

Em *O direito da liberdade*, portanto, Honneth gradualmente se distancia da concepção de “patologias sociais” que já foi tão central para seu modelo crítico. Honneth também se afasta da ideia de que o sofrimento dos atores é um componente essencial dos distúrbios sociais. Torna-se claro, portanto, que o foco em anomalias em vez de patologias sociais favorece a inclinação funcionalista do livro, uma vez que elas afetam, acima de tudo, as instituições relacionais, as esferas éticas e o equilíbrio ou a interação entre elas, e não os sujeitos sociais considerados de modo individual ou coletivo. Honneth acaba descartando também a ideia – tão importante em suas primeiras obras – de que o sofrimento experimentado pelos sujeitos sociais é uma característica central subjacente não apenas à identificação, mas também à própria definição de patologias sociais. Isso se deve ao fato de que, no quadro tendencialmente funcionalista que Honneth agora adota, não há espaço para experiências negativas que os membros da sociedade vivenciam *como tais* (ou seja, *como negativas*), mas apenas para o que pode ser

---

<sup>26</sup> Considerações sobre noções como sofrimento e sentimentos de injustiça não estão completamente ausentes de *O direito da liberdade*. Ao tratar da amizade, por exemplo, Honneth afirma que a violação das regras que intuitivamente fundamentam as relações entre amigos é vivenciada como uma crise (Honneth 2015: 242). O mesmo se aplica à seção sobre o mercado de trabalho, onde Honneth afirma que: “Não surpreenderia se os trabalhadores, em regime de cooperativa, passassem a burlar toda uma série de suas crescentes atribuições por expedientes de violações sutis, liberando-se para cumprir obrigações com a família e os amigos, e se a representação política de todos esses sentimentos de injustiça e todas essas práticas de resistência fosse considerada insuficiente” (Honneth, 2015, p. 471).

considerado pelo observador bem treinado como um distúrbio comportamental. Esse ponto de vista tem consequências importantes: enquanto o distúrbio comportamental só pode ser detectado pelo filósofo social que assume o papel de um *observador externo*, a compreensão do sofrimento social requer, por sua vez, a capacidade *interativa e dialógica de ouvir e interpretar* as manifestações de experiências negativas vividas pelos atores sociais. Rompe-se, assim, a conexão fundamental que Honneth propusera entre os fenômenos negativos que lesam a autorrealização individual (seja a experiência de desrespeito ou o sentimento de indeterminidade) e o sofrimento que resulta deles. Rompe-se também deste modo a conexão entre tais fenômenos negativos e a motivação para superá-los. A ideia de interesse emancipatório perde seu poder explicativo e, portanto, seu poder para fundamentar teorias e práticas críticas.

*Entre a hermenêutica e o funcionalismo: Uma abordagem comparativa*

O modo de apresentação empregado por Honneth é semelhante em suas principais obras.<sup>27</sup> Tanto *Luta por reconhecimento* quanto *O direito da liberdade* iniciam com uma “presentificação” histórica (*Vergegenwärtigung*)<sup>28</sup> que visa esclarecer aos leitores o significado, a história conceitual e o potencial emancipatório da categoria central abordada em cada livro – (luta por) reconhecimento e liberdade social. Em ambos os casos, esse potencial é tratado *previamente* à análise dos obstáculos à emancipação, ou seja, antes das formas de negação ou distorção do reconhecimento e da liberdade. Em termos do modo de apresentação, o positivo precede o negativo, por assim dizer. Mas essa semelhança

---

<sup>27</sup> Sobre os conceitos de modo de apresentação (*Darstellungsweise*) e modo de pesquisa (*Forschungsweise*), ver Marx (1968).

<sup>28</sup> Para uma análise do uso que Honneth faz dos termos “presentificação”, “atualização”, “reatualização” e “reconstrução”, ver Nobre (2013).

não deve nos impedir de observar que o *modo de pesquisa* de um livro parece ser o oposto do outro. A escrita de *Luta por reconhecimento* foi motivada, como mostra uma análise dos textos de Honneth da década de 1980, por um esforço para entender por que os atores sociais demonstram disposição para se engajar em diferentes tipos de lutas sociais. Suas reações negativas são consideradas como reveladoras da violação de princípios normativos que, de outra forma, permaneceriam ocultos para a esfera pública e a teoria social. Assim, Honneth afirma em seu livro de 1992 que os conflitos sociais são desencadeados por modos distintos de desrespeito, que levam ao desvelamento (tanto pelo teórico quanto pelos atores sociais) da infraestrutura de reconhecimento na base da sociedade. Portanto, é a partir de uma *negação* que o conceito *positivo* de reconhecimento é alcançado.<sup>29</sup> Para cada forma de desrespeito, há, portanto, uma forma correspondente de reconhecimento cuja violação leva os sujeitos a se envolverem em uma luta ou conflito social. E é precisamente essa luta, essa negatividade, que impulsiona a ampliação das relações de reconhecimento e, ao mesmo tempo, produz novas – e mais exigentes – expectativas de reconhecimento. Esse processo de aprendizado pode ser concebido como uma sucessão dialética de desrespeito, luta por reconhecimento, superação da luta e surgimento de uma negação diferente de reconhecimento que leva a uma nova luta, e assim por diante. A cristali-

---

<sup>29</sup> Isso é ainda corroborado pelo fato de que, em uma versão anterior desse argumento, Honneth não apenas mantém essa ordem de pesquisa na apresentação (as formas de reconhecimento são derivadas das formas correspondentes de desrespeito), mas, mais importante, ele se propõe a desenvolver a “abordagem negativa” de Ernst Bloch com base em duas premissas centrais: “primeiro, que a essência de tudo o que, na teoria moral, é conhecido como ‘dignidade humana’ só pode ser verificada indiretamente por meio da determinação das formas de degradação e lesão pessoal; e segundo, que foram apenas essas experiências negativas de desrespeito e insulto que transformaram o objetivo normativo de garantir a dignidade humana em uma força motriz na história” (Honneth, 1995d, p. 248).

zação das relações de reconhecimento em figuras sociais institucionalizadas – ou seja, o momento em que um determinado conflito alcança uma resolução provisória e a luta é temporariamente suspensa – não parece ser tão importante para Honneth quanto a dinâmica colocada em movimento no mundo pré-institucional do “social”. Nesse sentido, as formas de desrespeito ou negação de reconhecimento são vistas como parte constitutiva do progresso histórico, uma vez que podem motivar lutas sociais que, *se bem-sucedidas*, levam a mudanças sociais por meio de uma realização mais ampla daquele princípio moral que foi inicialmente negado por um ato de desrespeito. Esse processo não tem um fim, pois as relações de reconhecimento são semelhantes a outros conceitos críticos na medida em que “nunca estão concluídos, mas precisam ser construídos, desconstruídos e reconstruídos em circunstâncias que mudam constantemente” (McCarthy, 1993, p. 140).

O modo de pesquisa de Honneth em *O direito da liberdade*, por outro lado, enfraquece decisivamente o papel da negatividade. Em vez de desvelar a contrapartida positiva dos danos ocultos e dos sentimentos latentes de injustiça, como fez nos escritos que abriram caminho para a teoria do reconhecimento, ele agora toma como ponto de partida o ideal da liberdade individual, conforme aparece de forma articulada e explícita tanto na filosofia política quanto nos movimentos sociais contemporâneos. Mas qual é o seu critério para escolher a liberdade e não a igualdade, por exemplo? Na introdução metodológica do livro, que diz respeito ao procedimento de “reconstrução normativa”, Honneth afirma que os valores ou ideais normativos que uma teoria da justiça deve utilizar devem constituir requisitos indispensáveis para a reprodução social nas circunstâncias atuais (Honneth, 2015, p. 21). A liberdade individual deve ser considerada o valor moderno por excelência, então, porque

é vital para a reprodução e a estabilização das sociedades capitalistas, na medida em que somente ela proporciona um elo entre o indivíduo e a ordem social (Honneth, 2015, p. 35). Esse foco na reprodução social em vez de na mudança social explica a abordagem não sistemática de experiências negativas no livro. Embora certamente presentes na reconstrução histórica, os obstáculos à emancipação aparecem, no entanto, não como fontes normativas para a luta social e a mudança histórica, mas sim como anomalias, ou seja, como desvios da realização progressiva da liberdade individual (que, se não fosse interrompida, teria a concepção social da liberdade como uma ideia reguladora, por assim dizer). Em outras palavras, a negatividade perde seu potencial de ser histórica e teoricamente produtiva e passa a ser vista como uma interrupção anômala que só pode levar os processos sociais de desenvolvimento a um estado de estagnação ou até mesmo de regressão. A quase ausência de lutas sociais motivadas pelo sofrimento social no livro não equivale a um diagnóstico de práxis bloqueada, mas se deve principalmente a uma perspectiva teórica funcionalista que não se preocupa com experiências subjetivas. Os aspectos mais frutíferos tanto de *Luta por reconhecimento* (a motivação para as lutas sociais) quanto de *Sofrimento de indeterminidade* (a obstrução das lutas sociais) parecem, portanto, sair de vista.

A mudança teórica realizada por Honneth nos vinte anos que separam um livro do outro pode, portanto, ser vista como uma mudança do “Por quê?” hermenêutico para o “Para quê?” funcionalista com respeito à infraestrutura moral da sociedade. A pergunta inicial, “Por que certos ideais ou valores normativos levam indivíduos e grupos a se engajarem em lutas sociais?” é substituída em *O direito da liberdade* por: “Quais ideais ou valores normativos são funcionais para a reprodução social?”. Levando em conta

a concepção do próprio autor sobre o déficit sociológico da teoria crítica – ou seja, sua falha em abordar o caráter normativo e conflituoso da integração social –, parece correto dizer que *O direito da liberdade* apresenta, pelo menos parcialmente, uma deficiência semelhante. Afinal, apesar de a normatividade continuar sendo fundamental para a abordagem de Honneth, a noção de transformações sociais que ocorrem *como resultado de* conflitos e lutas sociais perde gradual e decisivamente terreno para um conceito de reprodução social cujos mecanismos funcionam *apesar das* anomalias sociais.

Portanto, não está totalmente claro se o livro pode conciliar essa visão com sua contrapartida necessária: o ponto de vista dos atores afetados.<sup>30</sup> Ao tentar superar o que por vezes foi visto como uma fraqueza do paradigma da luta por reconhecimento – sua dependência (mesmo que apenas parcial) de experiências subjetivas de desrespeito –, Honneth parece ter debilitado uma dimensão importante de sua força: a capacidade de extrair da *dinâmica* das lutas morais, e não da “*estática*” do já institucionalizado, o próprio material do que chamamos de *social*.

## **Perspectivas para uma teoria crítica reconstrutiva**

A noção de “reconstrução normativa” desenvolvida em *O direito da liberdade* é apenas uma das versões do conceito presente ao longo da trajetória intelectual de Honneth (cf. Honneth; 2009b; 2012). Para concluir este capítulo, gostaria de esboçar uma abordagem alternativa para a metodologia reconstrutiva, que visa evitar os perigos do déficit sociológico mencionado acima sem ceder a uma perspectiva estritamente subjetivista. Essa abordagem exi-

<sup>30</sup> Essa tendência é reforçada em Honneth (2016), texto em que a sociedade é concebida como um organismo que é afetado por patologias, ou melhor: “doenças” ou “enfermidades” sociais.

gente requer um diálogo efetivo entre o teórico social e o ator social, de modo que a elaboração de teorias possa ser concebida como uma atividade intersubjetiva – e, portanto, dinâmica e processual – em um sentido forte. Mas o que poderia significar “diálogo”, concretamente, nesse contexto?

Uma reavaliação do conceito de *biografia latente* pode ajudar a esclarecer essa questão. Formulado por Honneth em uma pesquisa realizada com Birgit Mahnkopf e Rainer Paris em 1979 sobre os potenciais críticos exibidos na autocompreensão biográfica de jovens trabalhadores na Alemanha, ele foi concebido para uma abordagem reconstrutiva crítica da teoria da socialização e das classes sociais.<sup>31</sup> O principal objetivo desse estudo foi encontrar uma ferramenta interpretativa capaz de identificar potenciais críticos sem, por um lado, tomar a autocompreensão dos jovens trabalhadores de forma acrítica, como se ela correspondesse imediata e completamente à sua realidade profunda, e evitando também, por outro lado, atribuir essa realidade profunda exclusivamente a fatores heterônomos, externos aos próprios atores sociais. A noção de biografia latente é então apresentada precisamente para superar a aporia entre o relativismo de um método hermenêutico-biográfico estrito e o objetivismo das teorias de classe estrutural-funcionalistas. O pressuposto básico aqui é que as formas de vida cultural específicas da classe social compõem um contexto simbólico que delinea o repertório de possíveis formas de afirmação de identidade. Transmitido pela cultura de classe, esse repertório silenciosamente ajuda a moldar as histórias de vida dos sujeitos e suas atitudes

---

<sup>31</sup> O objetivo aqui não é sugerir um retorno aos primeiros escritos de Honneth e o abandono de todos os desenvolvimentos a partir de meados da década de 1980. Minha intenção se limita a sugerir que alguns dos impasses na obra de Honneth podem se beneficiar das respostas ao debate conceitual entre a teoria da ação e a teoria dos sistemas que ele mesmo elaborou antes de sua “virada hermenêutica” em *Luta por reconhecimento* e de sua “virada funcionalista” em *O direito da liberdade*.

e decisões biograficamente significativas. Os modos de autocompreensão pessoal são, portanto, sempre realizados individualmente, mas também estruturados dentro do domínio simbólico circunscrito pela cultura de classe (Honneth *et al.*, 1979, p. 931-932). No entanto, isso só vem à tona no próprio processo de *reconstrução biográfica* realizado pelos próprios atores sociais em um diálogo com um observador – nesse caso, o teórico social – que lhes pede para recontar narrativamente suas histórias de vida, suas lutas e desejos. “Na medida em que uma teoria social crítica pode articular e defender essas experiências”, afirma Honneth mais tarde, “ela desdobra seu poder normativo no presente” (Honneth, 2003b, p. 264). A crítica, entretanto, só pode se tornar uma práxis social se os atores sociais também participarem dela: “O conteúdo de crítica social dos padrões culturais específicos de classe inerentes à autointerpretação biográfica permanece latente enquanto os sujeitos não fazem dele, de maneira autorreflexiva, o padrão de suas próprias ações” (Honneth *et al.*, 1979, p. 938).

“Latente”, aqui, significa mais do que simplesmente “oculto”. O potencial crítico da autocompreensão dos atores sociais está *oculto* porque não é explícito e, portanto, deve ser desvelado, ou seja, tornado visível em suas camadas profundas (Honneth, 2003a, p. 136). Mas esse conteúdo crítico também é *latente* porque pode ser potencialmente ativado, desenvolvido e colocado em movimento por meio de uma práxis dialógica.

Como não se trata de um procedimento estático, mas sim de um procedimento que ocorre ao longo do tempo e se renova continuamente, a concepção da crítica reconstrutiva permite uma interação concreta entre diferentes perspectivas<sup>32</sup> na forma de uma troca em que tanto o ob-

---

<sup>32</sup> Nesse sentido, a crítica reconstrutiva exige uma intersubjetividade metodológica concreta, em contraste com uma “tomada de perspectiva” que é

servador quanto o participante buscam uma compreensão mais profunda e complexa das contradições da realidade social, seus potenciais emancipatórios e seu próprio papel prático dentro dela. Nesse contexto, deve-se ter em mente que o teórico é sempre também um participante (na medida em que está envolvido na estrutura das relações sociais que busca entender) e o ator social é sempre também um observador (na medida em que cria narrativas articuladas para suas experiências de vida). O diálogo entre eles ocorre de forma *mediada*, no entrelaçamento da historiografia, da sociologia e da etnografia com a teoria social e a filosofia. Somente por meio da revitalização e do desenvolvimento dessa cooperação é que a teoria crítica pode fazer jus às suas intenções práticas.

## Referências

BASAURE, M. Continuity through rupture with the Frankfurt School. Axel Honneth's theory of recognition. In: DELANTY, G. (ed.). *Routledge handbook of contemporary social and political theory*. New York: Routledge, 2011.

BRAVERMAN, H. *Labor and monopoly capital: The degradation of work in the twentieth century*. New York: Monthly Review Press, 1974.

BERNOUX, P. La résistance ouvrière à la rationalisation: la réappropriation du travail. *Sociologie du travail*, v. 21, n. 1, p. 76-90, 1979.

CELIKATES, R. *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und Kritische Theorie*. Frankfurt/M: Campus, 2009.

FRASER, N. Distorted beyond all recognition: A rejoinder to Axel Honneth. In: FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition?* London: Verso, 2003.

HALL, S. *Culture, media, language, Working papers in cultural studies, 1972-79*. London: Hutchinson, 1980.

---

realizada apenas de forma fictícia (como no caso da noção rawlsiana de “equilíbrio reflexivo”, ver Rawls, 1971).

HONNETH, A. Geschichte und Interaktionsverhältnisse. In: JOAS H.; HONNETH A. (ed.). *Theorien des Historischen Materialismus vol. 1*, Frankfurt/M.: Campus, 1977.

HONNETH, A. Die verletzte Ehre. Zur Alltagsform moralischer Erfahrungen. *Literaturmagazin*, v. 16, p. 84-90, 1985.

HONNETH, A. *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge, MA/London: MIT Press, 1993[1985].

HONNETH, A. Moral consciousness and class domination: Some problems in the analysis of hidden morality. In: HONNETH, A. *The fragmented world of the social*. New York: SUNY Press, 1995a[1981].

HONNETH, A. Work and instrumental action: On the normative basis of critical theory. In: HONNETH, A. *The fragmented world of the social*. New York: SUNY Press 1995b[1980].

HONNETH, A. Domination and moral struggle. In: HONNETH, A. *The fragmented world of the social*. New York: SUNY Press, 1995c[1989].

HONNETH, A. Integrity and disrespect: Principles of a conception of morality based on a theory of recognition. In: HONNETH, A. *The fragmented world of the social*. New York: SUNY Press, 1995d[1990].

HONNETH, A. *Sufrimento de indeterminação: Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Singular e Esfera Pública, 2007[1999].

HONNETH, A. Grounding recognition: A rejoinder to critical questions. *Inquiry*, v. 45, n. 4, p. 499-520, 2002.

HONNETH, A. Redistribution as recognition: A response to Nancy Fraser. In: FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition?* London: Verso, 2003a.

HONNETH, A. The point of recognition: A rejoinder to the rejoinder. In: FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition?* London: Verso, 2003b.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: 34, 2003c.

HONNETH, A. Paradoxes of capitalism, *Constellations*, v. 13, n. 1, p. 41-58, 2006.

HONNETH, A. A social pathology of reason: On the intellectual legacy of critical theory. In: HONNETH, A. *Pathologies of reason*. New York: Columbia University Press, 2009a[2004].

- HONNETH, A. Reconstructive social criticism with a genealogical proviso: On the idea of ‘critique’ in the Frankfurt School. In: HONNETH, A. *Pathologies of reason*. New York: Columbia University Press, 2009b [2007].
- HONNETH, A. Philosophy as social research: David Miller’s theory of justice. In: HONNETH, A. *The I in We. Studies in the theory of recognition*. Cambridge: Polity Press, 2012[2008].
- HONNETH, A. *O direito da liberdade*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015[2011].
- HONNETH, A. As enfermidades da sociedade: Aproximação a um conceito quase impossível. Trad. Emil A. Sobottka, *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, v. 15, n. 4, p. 575-594, 2016[2014].
- HONNETH, A., PARIS, R. Reproduktion und Interaktion. Grundfragen einer materialistischen Sozialisierungstheorie, *Leviathan*, v. 5, n. 3, p. 424-440, 1977.
- HONNETH, A., PARIS, R. Zur Interaktionsanalyse von Politik. *Leviathan* 7, n. 1, p. 138-142. 1979.
- HONNETH, A. et al. Zur ‘latenten Biographie’ von Arbeiterjugendlichen. In: MACKENSEN, R.; SAGEBIEL, F. (ed.). *Soziologische Analysen*. Berlin: Referate des 19. Deutschen Soziologentages, 1979.
- KLUGE, A.; NEGTE, O. *Öffentlichkeit und Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.
- MARX, K. Nachwort zur zweiten Auflage, *Karl Marx und F. Engels Werke, Band 23: Das Kapital (Band I)*. Berlin: Dietz Verlag, 1968[1873].
- MCCARTHY, T. The idea of a critical theory and its relation to philosophy. In: BENHABIB, S. et al. (ed.). *On Max Horkheimer*. Cambridge, MA/London: The MIT Press, 1993.
- MOORE, B. *Injustice. The social bases of obedience and revolt*. London/Basingstoke: MacMillan Press, 1978.
- NOBRE, M. Reconstrução em dois níveis: Um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth. In: MELO, R. (ed.). *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013.
- RAWLS, J. *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

SENNETT, R.; COBB, J. *The hidden injuries of class*. New York/ London: W. W. Norton & Company, 1972.

SMITH, N. Work and the struggle for recognition. *European Journal of Political Theory*, v. 8, n. 1, p. 46-60, 2009.

TEIXEIRA, M. *Patologias sociais, sofrimento e resistência: Reconstrução da negatividade latente na teoria crítica de Axel Honneth*. Tese (Doutorado em Filosofia). Campinas: IFCH/Unicamp, 2016.

TEIXEIRA, M. The Sociological roots and deficits of Axel Honneth's theory of recognition. In: THOMPSON, M. (ed.). *The Palgrave Handbook of Critical Theory*. London: Palgrave, 2017. p. 587-609.

THOMPSON, E.P. *The poverty of theory and other essays*. London: Merlin Press, 1978.

VOIROL, O. Axel Honneth et la sociologie. Reconnaissance et théorie critique à l'épreuve de la recherche sociale. In: CAILLE, A. (ed.). *La quête de reconnaissance*, Paris: Découverte, 2007.

# Conflitos sociais, justiça e as bases normativas da crítica em Axel Honneth

*Denilson Luis Werle (UFSC)*

A obra de Axel Honneth emergiu como um dos paradigmas verdadeiramente fecundos da teoria crítica em sentido lato, ou seja, de filosofia social e teoria política interdisciplinar com um objetivo decididamente emancipatório. É sobretudo conhecido por ter desenvolvido uma teoria multifacetada do reconhecimento e da luta por reconhecimento como fundamento e motor da dinâmica de conflitos sociais e das transformações sociais, econômica e institucionais das sociedades modernas, motivadas por diversas experiências de injustiça vivenciadas por indivíduos e grupos sociais. Essa me parece ser a intuição central que norteia a crítica social exercida por Honneth em seus livros mais sistemáticos – e que está na base do seu projeto de fundamentar uma teoria crítica da justiça – começando com *Crítica do Poder* (1986) em que Honneth detecta um “déficit sociológico” na tradição da teoria crítica (leia-se Horkheimer, Adorno, Foucault e Habermas), em que procura combinar a análise foucaultiana da sociedade como constituída por lutas de poder com a ponto de vista normativo da crítica social. As questões ligadas ao déficit sociológico lhe servirão de baliza para o desenvolvimento teórico de *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (1992) – uma teoria que coloca diferentes formas de intersubjetividade no centro dos fenômenos morais, psíquicos e sociais, e liga sistematicamente essa consideração aos *topoi* políticos centrais das sociedades capitalistas democráticas modernas e da filosofia política contemporânea, particularmente aquelas questões que estão no centro da controvérsia

entre liberais e comunitaristas sobre o que é uma sociedade justa: a natureza do *self* e a sua relação com a comunidade, a prioridade da justiça e a justificação neutra do Estado de direito, o *ethos* da democracia e a concepção liberal igualitária de cidadania democrática, universalismo e contextualismo (cf. Forst, 2010). As preocupações de Honneth na parte final do livro, em que é apresentada uma concepção formal de eticidade como conjunto de condições intersubjetivas de integridade pessoal que precisam ser asseguradas por uma sociedade justa, estão na base do desenvolvimento de *Direito da liberdade: Os fundamentos sociais da vida democrática* (2011), livro no qual é enfrentado o desafio de justificar uma teoria crítica da justiça pela via de uma complexa filosofia social normativa que parte de uma análise reconstrutiva das sociedades modernas configuradas em torno de uma concepção específica da liberdade – a liberdade social – que sublinha o caráter multidimensional das condições reais necessárias para a autorrealização pessoal e autônoma de indivíduos livres e iguais.

Embora tenha escrito uma série de livros originais e artigos, e tenha abordado uma grande variedade de tópicos teóricos e temas, os trabalhos mais importantes e influentes de Honneth têm girado centralmente em torno dos conceitos-chave do *reconhecimento intersubjetivo* (e da luta pelo reconhecimento) e das condições estruturais (afetivas, materiais e institucionais) necessárias à realização da *liberdade social*. Reconhecimento intersubjetivo, conflitos e luta por reconhecimento, liberdade social e patologias sociais são os conceitos-chave do teoria crítica de Honneth. Porém, a forma como se dá a articulação destes conceitos-chave não tem sido um ponto pacífico entre os comentadores. Aliás, todo percurso da teoria crítica de Honneth, como pode ser facilmente constatado pela quantidade quase inabarcável de comentadores e coletâneas de comentários, não foi evi-

dentemente isento de críticas e objeções que procuravam identificar insuficiências e deficiências teóricas.<sup>33</sup> Sem dúvida, seria uma tarefa muito interessante, porém insana, acompanhar todas essas controvérsias. No presente artigo, o que me interessa é colocar em dúvida uma interpretação que vem se tornando corriqueira na vasta literatura de comentaristas segundo a qual o percurso teórico de Honneth teria se dado por um deslocamento – ou até mesmo o abandono – de um *projeto crítico* centrado na luta por reconhecimento (no livro homônimo de 1992), pautada na análise da dinâmica dos conflitos sociais, motivada moralmente pelas experiências de injustiça das pessoas e grupos sociais, em favor do *modelo crítico* de uma teoria da justiça centrado na noção normativa de liberdade social e nas patologias sociais da liberdade, apresentado n’*O direito da liberdade*. Ou seja, o deslocamento de um projeto voltado para o diagnóstico crítico das diversas experiências de injustiça e de sofrimento vivenciadas pelos atores sociais desencadeadas por dinâmicas de desrespeito para um modelo de crítica normativa (mais próximo da filosofia política) que aponta para as patologias e anomalias da liberdade social nas sociedades capitalistas democráticas. Com esse movimento, o projeto crítico de Honneth teria abandonado seus propósitos iniciais de sanar o déficit sociológico resultante dos resquícios de uma perspectiva funcionalista da crítica social (presente em diferentes proporções em Adorno, Horkheimer e Habermas) e teria ele próprio adotado uma perspectiva normativa e/ou funcionalista das teorias da justiça, o que redundaria em uma articulação não tão promissora entre teoria e práxis. “Com essa virada funcionalista, Honneth põe a perder, acredito, precisamente aquele impulso que o

<sup>33</sup> Um excelente sumário dessa literatura encontra-se em Teixeira (2016) e também Veras (2020). Mariana Teixeira agrupa essas objeções em pelo menos seis eixos-temáticos entrelaçados que apontam para déficits histórico ou de imanência, econômico, sistêmico, institucional, político, negatividade.

motivou a desenvolver um modelo crítico próprio, isto é: a superação, no pensamento crítico, das tendências funcionalistas que impediam que se revelasse, na própria vida social, um potencial latente de resistência à dominação” (Teixeira, 2016, p. 37). Além disso, ao se render à problemática da justiça nas sociedades democráticas modernas – isto é, ao cair na armadilha do léxico rawlsiano –, a forma de crítica social imanente pretendida por Honneth acabaria em uma visão complacente e condescendente com os ideais normativos da modernidade.

Meu argumento aqui consistirá em mostrar que talvez não se trate de pensar esses deslocamentos como uma questão contábil de perdas ou ganhos em termos de crítica social ou como uma questão (até certo ponto nostálgica) de um esquecimento da crítica ou abandono de um padrão da teoria crítica definido de maneira exterior a sua obra. A meu ver, não há muito sentido definir o que é teoria crítica a partir deste ou daquele autor ou instituto e depois, de posse dessa métrica, examinar qual obra de Honneth melhor atende os critérios da crítica. Pretendo sugerir uma outra forma de ver os deslocamentos teóricos de Honneth, procurando entendê-los mais como algo intrínseco a um percurso teórico que não poderia se dar de outra forma, dada a compreensão que Honneth tem da especificidade e das tarefas da crítica social: trata-se de uma concepção de crítica social imanente em que o diagnóstico das experiências de injustiça a partir dos conflitos e lutas moralmente motivadas decorrentes da resistência, protesto e contestação de relações de poder e de dominação arbitrárias e a teoria normativa da justiça precisam sempre andar juntas. Ou seja, trata-se de uma tarefa dupla: é preciso diagnosticar o caráter normativo dos conflitos sociais (a gramática moral dos conflitos) e reconstruir o caráter discursivo e conflituoso da normatividade social, política e institucional. Essa relação está sempre presente

nos diversos livros e artigos de Honneth: não se trata de uma ambiguidade ou incoerência, mas sim de uma necessidade interna quando se pretende levar adiante a proposta de pesquisa interdisciplinar pelos meios de uma certa interpretação de crítica social imanente, projeto de pesquisa lançado originalmente por Horkheimer, mas que não deve ser entendido em um formato padrão a ser replicado se mais no contexto das sociedades democráticas capitalistas complexas e plurais.

Para tornar esse argumento plausível, apresento como Honneth entende a especificidade da teoria crítica na parte I e, depois, exemplificar essa forma de crítica social no projeto honnethiano de justificação de uma teoria crítica da justiça por meio da noção de noção de patologia social, na parte II.

## I

Uma primeira especificidade da teoria crítica, segundo Honneth, é que ela precisa ser entendida como um programa de investigação que visa a elaboração de um diagnóstico crítico da realidade social com enfoque interdisciplinar, na clássica definição apresentada por Horkheimer “teoria tradicional e teoria crítica”, segundo a qual a teoria crítica deve ser, ao mesmo tempo, teórico-explicativa – no sentido de descrever relações de causalidade que permitam explicar ou compreender as conexões entre fatos e processos sociais –, e crítico-normativa – no sentido de que não é possível explicar e compreender a realidade senão a partir da perspectiva do “deve ser”, de um dever ser já embutido potencialmente na realidade social (Nobre, 2004). Isso coloca para o teórico crítico, entre outras coisas, a necessidade de renovar constantemente a mediação entre teoria e práxis, na direção de procurar elaborar um diagnóstico crítico de época, que descreva tanto as tendências dos processos sociais efetivos

e suas potencialidades emancipatórias, como também, as patologias e os obstáculos que impedem a emancipação e a realização de uma sociedade livre e justa. Essa é uma das tarefas fundamentais da teoria crítica para Honneth. Mas que não pode ser entendido no sentido nostálgico da tradição da teoria crítica de Frankfurt, cujos diagnósticos, teses e temas não podem ser replicados ou reafirmados sem modificações, pois a realidade das sociedades democráticas capitalistas se tornou tão complexa e com mudanças aceleradas “que não podem ser estudada sem mais nem menos no marco de uma teoria única, ainda que esta tenha um enfoque interdisciplinar” (Honneth, 2009a, p. 249). É necessária uma permanente renovação e o exercício da crítica não pode ser cristalizado em um conjunto de teses imutáveis. Isso abre a possibilidade de existirem diferentes *formas* de teoria crítica, que procuram mediar teoria e práxis a partir de um arcabouço teórico renovado e com uma nova linguagem crítico-normativa para compreender um conjunto de problemas práticos morais em uma constelação histórico-social específica.

O caráter específico da teoria crítica também não está no fato de submeter seu objeto a um diagnóstico crítico, pois esse também é objetivo prático de quase todo tipo de teoria sociológica da sociedade (Marx, Weber, Durkheim, Tönnies). Ela não se distingue das outras formas de crítica social por uma suposta superioridade de seu conteúdo sociológico explicativo ou do procedimento de fundamentação filosófica, mas sim, única e exclusivamente pelo propósito de fornecer aos critérios da crítica uma suporte objetivo na práxis pré-científica na cultura social cotidiana e nas instituições (Honneth, 2009a, p. 254). O que é próprio da teoria crítica da sociedade é uma “determinada forma de crítica normativa: a saber, uma crítica normativa que ao mesmo tempo é capaz de informar sobre a instância pré-científica

em que se encontra arraigado de modo extra-teórico seu próprio ponto de vista crítico enquanto interesse empírico ou experiência moral” (Honneth, 2009a, p. 250). A teoria da sociedade deve submeter seu objeto a uma crítica somente na medida em que seja capaz de reconstruir nele próprio, como realidade social, um elemento de sua perspectiva crítica própria, isto é, revelar nele mesmo um momento de transcendência intramundana. Exige-se uma cooperação com as diferentes ciências humanas para definir as forças motrizes sociais que no processo social impulsionam a crítica e a superação das formas de dominação vigentes. A teoria crítica depende intrinsecamente da determinação quase sociológica de um interesse emancipador dentro da própria realidade social (Honneth, 2009a, p. 251).

Honneth menciona duas tentativas recentes de atualização desse programa de investigação. Por um lado, temos o percurso de uma crítica negativista praticada por Adorno em suas obras tardias – adotada por Stefan Breuer, Foucault, Baudrillard – que leva a uma autodissolução do núcleo social da sociedade em geral (cf. Honneth, 2009b). Para Honneth, a radicalização da crítica da reificação praticada por Adorno retira definitivamente da base da teoria social qualquer esforço de encontrar um momento intramundano de transcendência para fornecer um suporte social à crítica. Por outro lado, temos o paradigma intersubjetivo da teoria da ação comunicativa de Habermas. Com seu diagnóstico de época da colonização do mundo da vida pelos imperativos sistêmicos de controle do dinheiro e do poder burocrático, a teoria da sociedade de Habermas acaba coincidindo com aquela crítica social pessimista das correntes negativistas: ambos os enfoques teriam em comum o diagnóstico de época de que a autonomização dos poderes sistêmicos pode conduzir a uma dissolução do núcleo social da sociedade. Porém, Habermas consegue demonstrar de

maneira mais convincente qual o potencial de emancipação que está sendo ameaçado: a capacidade de entendimento comunicativo, que é a esfera pré-científica de emancipação em que a crítica pode se apoiar para demonstrar como seu ponto de vista normativo está enraizado dentro da realidade social.

O problema metodológico apontado por Honneth é: como estabelecer o nexu reflexivo entre a práxis pré-científica e a teoria crítica? A crítica de Honneth é a de que a teoria social crítica de Habermas, fundamentada na distinção dual entre mundo da vida e sistema e num conceito mais complexo de razão procedimental fundamentado em uma análise pragmática formal do uso da linguagem voltado para o entendimento, ainda que tenha mostrado avanços significativos em relação à tradição negativista da teoria crítica, deixou descoberto um “déficit sociológico” na crítica, no sentido de que vigora uma concepção de sociedade que tem dois polos – imperativos sistêmicos e mundo da vida – e nenhuma mediação entre eles. Para Honneth, falta ao Habermas – assim como para Horkheimer – levar em conta a ação social e o conflito social como mediadores necessários.

A crítica de Honneth a Habermas pode ser dividida em dois pontos: a crítica à distinção entre sistema e mundo da vida e a crítica à intersubjetividade comunicativa orientada para o entendimento.<sup>34</sup>

No que diz respeito ao primeiro ponto, Honneth mostra que a distinção entre “sistema” e “mundo da vida” é ambígua, oscilando entre uma distinção que é meramente *analítica* e uma distinção *real* entre esferas sociais de ação diversas. Como se sabe, Habermas introduziu essa distin-

---

<sup>34</sup> Não pretendo aqui entrar no mérito nessas objeções de Honneth à teoria da ação comunicativa de Habermas, pois isso demandaria um trabalho de maior fôlego.

ção para elaborar um conceito de racionalidade complexo, em que a razão instrumental passa a ser limitada para não obscurecer as estruturas comunicativas do mundo da vida. Mas, ao fazer isso, Habermas também justificou a racionalidade instrumental como um elemento necessário para a coordenação da ação social e reprodução material em sociedades complexas. Segundo Honneth, ao introduzir a tese do desacoplamento entre sistema e mundo da vida Habermas acabou por ceder demais à teoria dos sistemas (crítica também feita por Thomas McCarthy). Isso teria impossibilitado Habermas de pensar os próprios sistemas e a sua lógica instrumental como resultado de conflitos sociais permanentes. Como consequência, no modelo de teoria crítica formulado por Habermas, a dinâmica de transformação e as patologias sociais passam a ser descritas de forma muito abstrata, mecânica e funcional, como processos de racionalização que decorrem de um embate entre imperativos sistêmicos colonizadores e as estruturas intersubjetivas comunicativas do mundo da vida.

Quanto ao segundo ponto, Honneth critica a própria intersubjetividade comunicativa orientada para o entendimento. A dimensão do conflito teria ficado em segundo plano na obra de Habermas, levando-o a ignorar o próprio fundamento social da teoria crítica. Para Honneth, a base da interação social é o conflito e a gramática moral desse conflito é a luta por reconhecimento. Resumindo a crítica, para Honneth, no modelo de Habermas os fenômenos sociais e o processo de racionalização do mundo da vida transcorrem de maneira mecânica – no confronto entre imperativos sistêmicos e mundo da vida – como algo que se manifesta às costas da consciência dos sujeitos envolvidos. Seu curso não é nem dirigido por intenções humanas, nem pode ser apreendido na consciência de um único indivíduo. Para Honneth, o processo emancipatório no qual

Habermas ancora socialmente a perspectiva normativa de sua Teoria Crítica não está de forma alguma refletido como tal nas experiências morais dos sujeitos envolvidos. Pois eles vivenciam uma violação do que podemos chamar suas expectativas morais, isto é, seu ponto de vista moral, não como uma restrição das regras de linguagem intuitivamente dominantes, mas como uma violação de pretensões de identidade adquiridas nas diferentes esferas sociais e institucionais de socialização, estruturadas em relações comunicativas. No modelo habermasiano, pode-se explicar como um processo de racionalização comunicativa do mundo da vida pode desdobrar-se historicamente, mas não como ele se reflete nas experiências dos sujeitos humanos como um estado moral de coisas

É nesse ponto que a crítica a Habermas é mais frutífera: o paradigma da comunicação precisa ser aprofundado em termos da teoria da intersubjetividade pela via do reconhecimento. A teoria crítica tem de procurar dar expressão às *experiências de injustiça social* dos sujeitos. Para sanar esse déficit sociológico da teoria crítica habermasiana, a saída apontada por Honneth é a de desenvolver o paradigma da comunicação em direção aos pressupostos sociológicos ligados à teoria da intersubjetividade, no sentido de explicitar as expectativas morais de reconhecimento recíproco inseridas nos processos cotidianos de socialização, de construção da identidade, integração social e reprodução cultural. Só assim a teoria crítica pode ser capaz de denominar as experiências morais e atitudes empíricas que em termos pré-científicos já proporcionam um indicador de que seus critérios normativos têm realidade objetiva.

Para entender melhor que expectativas morais se encontram enraizadas no processo cotidiano de comunicação é preciso olhar para aquilo que motiva as atitudes de protesto social que são orientados menos por princípios de moral

formulados de maneira positiva, e mais pela experiência de violação de ideias de justiça intuitivamente dadas, e o núcleo normativo de tais ideias de justiça é constituído pelas expectativas associadas ao reconhecimento: ao respeito pela dignidade, a honra ou a dignidade próprios. Assim, no centro da teoria não estariam as tensões entre sistema e mundo da vida ou a comunicação sistematicamente distorcida, mas sim as causas sociais responsáveis pela violação sistemática das condições de reconhecimento. O ponto de partida da teoria crítica da sociedade deve ser o fato de que há uma suposição básica de reconhecimento social, inscrita na constituição intersubjetiva da identidade pessoal e coletiva, a qual os sujeitos se vinculam com suas expectativas normativas quando entram em relações comunicativas (Honneth, 2009a). O pressuposto de toda ação comunicativa deve ser encontrado na aquisição do reconhecimento social. A dinâmica da reprodução social, os conflitos e a transformação da sociedade poderiam ser melhor explicados a partir dos sentimentos de injustiça e desrespeito decorrentes da violação das pretensões de identidade individual e coletiva.

Isso implicaria uma mudança de perspectiva no diagnóstico de época deveria, portanto, deslocar-se da autonomização dos sistemas para a distorção e lesão das relações de reconhecimento intersubjetivo. Nesse ponto, Honneth propõe reconsiderar *as patologias da sociedade capitalista*.<sup>35</sup> Quando o paradigma da comunicação já não é mais concebido unicamente nos sentido de uma comunicação racional não distorcida e livre de dominação, e sim como

---

<sup>35</sup> Na esteira do paradigma da comunicação voltada para o entendimento mútuo, Honneth adota a noção de patologia social como um conceito crítico para a filosofia social crítica definida como diagnóstico e terapia da patologia social (Honneth, 2009b). Porém, Honneth adotou diferentes concepções de patologia social, usando diferentes expressões: patologias da razão, patologias do reconhecimento, patologias do social, patologias da liberdade, que envolve diferentes imagens de sociedade. Sobre isso cf. Freyenhagen (2015), Honneth (2007), (2009b; 2014), Ikäheimo; Laitinen,(2011), Laitinen (2015), Särkela; Laitinen, (2019a; 2019b).

uma concepção das condições intersubjetivas de reconhecimento mútuo, o diagnóstico crítico de época não deve ser reduzido ao estreito esquema de uma teoria da racionalidade, mas precisa ser elaborado tendo em vista as condições prévias intersubjetivas de desenvolvimento da identidade pessoal em relações de reconhecimento, condições que estão inscritas nas formas de comunicação social em que o indivíduo se socializa, adquire uma identidade pessoal-social, forma uma autocompreensão normativa de si mesmo e de membro integrante de um sistema de cooperação social, em seus papéis sociais nas diferentes esferas de interação social (economia, cultura, política, jurídica, etc.). As formas de comunicação social precisam ser entendidas à luz destas condições. O foco do diagnóstico de época são as patologias do reconhecimento: as categorias e os conceitos fundamentais da análise da sociedade precisam ser *construídas* de tal modo que captem as desfigurações ou deficiências na estrutura social do reconhecimento, ao passo que o processo de racionalização social perde sua importância central (Honneth, 2009a, p. 266).

Todavia, esse é um ponto importante para Honneth, a teoria não pode mais ser entendida como mera expressão intelectual de um processo precedente de emancipação já em curso, como dito na clássica formulação de Horkheimer. Não se pode partir da tese de que os sentimentos de desrespeito como tais são algo moralmente bom, os quais a teoria, em sua autojustificação social, pode referir-se de maneira direta e sem reservas. Isso não levaria em conta a extrema ambivalência de tais experiências de injustiça presentes na sociedade. Como exemplo, Honneth cita o livro escrito por Ingo Hasselbach, que relata suas experiências com as comunidades jovens neonazis antes de romper com elas, para mostrar que a luta por reconhecimento social não implica *per se* regras de reciprocidade, de respeito mútuo

e de discussão mediante razões em arenas públicas de uma sociedade democrática, mas que muitas vezes ela pode também ser buscada de maneira patológica por pequenos grupos militaristas cujo código de honra é impregnado pela práxis ressentida da violência. Do ponto de vista explicativo, o sentimento de desrespeito social pode oferecer o momento de transcendência intramundana que em termos pré-científicos confirma que os concernidos compartilham o diagnóstico feito pela teoria – os grupos de fato experimentam a realidade social como uma realidade que não está suficientemente em condições para gerar experiências de reconhecimento. Porém, essas fontes de motivação, de rebeldia e de resistência social que emanam de experiências reais de sofrimento de indivíduos e grupos que sentem estarem marginalizados ou excluídos das redes sociais de reconhecimento são extremamente ambivalentes, pois falta qualquer indicador de direção normativo que defina os caminhos pelos quais se *deve* lutar contra a experiência de desrespeito social. Por isso, “a teoria crítica não pode tomar a comprovação pré-científica como evidência de que os interessados compartilham também a direção normativa de sua crítica. Nesse sentido, ela não pode ser entendida – como pretendia Horkheimer – como a mera expressão intelectual de um processo precedente de emancipação” (Honneth, 2009a, p. 272). A teoria crítica também precisa “concentrar seus esforços na solução de um problema, não vislumbrado por Horkheimer, totalmente fascinado por uma grande ilusão: como deveria ser um cultura moral capaz de proporcionar aos concernidos – os desprezados e excluídos – a força individual para articular suas experiências no âmbito público democrático em vez de vivenciá-las nas contraculturas da violência” (Honneth, 2009a, p. 272). À crítica social cabe, então, da perspectiva do participante, reconstruir a gramática dos conflitos sociais resultantes

da dinâmica de desrespeito e das experiências de injustiça vivenciadas pelos atores, mas também, construir, da perspectiva do observador, os critérios normativos para criticar toda uma forma de vida que gera essas experiências e propor uma teoria da justiça que forneça as condições de sua transformação tendo em vista um interesse emancipatório.

A meu ver, o projeto de fundamentar uma teoria crítica da justiça nas relações intersubjetivas de reconhecimento e nas condições institucionais da liberdade social para sociedades democráticas capitalistas modernas e plurais pode ser interpretado de uma maneira que me parece mais frutífera do ponto de vista da articulação entre teoria e práxis, e também menos ambígua e sem julgar o percurso de Honneth no jargão da contabilidade de ganhos e perdas, ser mantivermos em vista essa especificidade de uma teoria crítica articulada como filosofia social compreensiva que combina as dimensões de reconstrução normativa e de construção de uma teoria da justiça. Nesse sentido, vejo menos incongruências e muito mais continuidades entre *Luta por reconhecimento* e *Direito da liberdade* se considerarmos que ambas são expressão de uma certa maneira de entender a crítica social imanente em que a moralidade dos conflitos sociais (o reconhecimento e sua gramática) e o caráter conflituoso da eticidade da liberdade social andam juntas nas sociedades democráticas modernas.

## II

A ligação entre conflitos sociais, reconhecimento, liberdade social e teoria da justiça no marco de uma crítica social imanente que opera de maneira reconstrutiva – que está na base de *O Direito da Liberdade*<sup>36</sup> – já pode ser mapeada em *Luta por Reconhecimento*, no qual Honneth

<sup>36</sup> Tendo em vista que *O Direito da Liberdade* já é objeto de extensa análise em outros capítulos desta coletânea, limito-me a uma exposição mais detalhada de *Luta por Reconhecimento* para ilustrar que o livro pode ser

elabora sistematicamente os fundamentos do que chama “uma teoria social com teor normativo” (Honneth, 2003, p. 23) e “uma teoria crítica da sociedade” (Honneth, 2003, p. 24), desenvolvendo uma teoria crítica da justiça que pretende ser, ao mesmo tempo, teórico explicativa e crítico normativa. O *propósito explicativo* básico é o de dar conta da “gramática” dos conflitos e da “lógica” das mudanças sociais, tendo em vista o objetivo mais amplo de “explicar a *evolução moral* da sociedade” (Honneth, 2003, p. 125), o que evidentemente coloca a questão: sob qual critério podemos fazer a distinção entre lutas por reconhecimento emancipatórias e lutas por reconhecimento patológicas ou retrógradas? Isso requer, por outro lado, uma dimensão *crítica normativa*, que consiste em fornecer um padrão para identificar as patologias sociais e avaliar os movimentos sociais (seu caráter emancipatório ou reacionário), para distinguir “a função que desempenham para o estabelecimento de um *progresso moral* na dimensão do reconhecimento” (Honneth, 2003, p. 265). Este padrão crítico normativo é formulado por Honneth em “uma concepção formal de vida boa, ou mais precisamente, de eticidade” (Honneth, 2003, p. 270).

Como já é sabido, *Luta por Reconhecimento* é estruturado em três partes. Na primeira trata-se de um exame do desenvolvimento do jovem Hegel – sobretudo os textos escritos no período de Frankfurt e de Jena (*Sobre a maneira de tratar cientificamente o direito natural, O sistema da vida ética e a Realphilosophie*) – em que Hegel apresenta a idéia original de construir uma teoria social com base numa explicação intersubjetiva da luta por reconhecimento. O que se destaca nestes textos é a idéia fundamental de que os indivíduos só podem se formar e constituir suas iden-

---

lido a partir do problema de fundamentação reconstrutiva de uma teoria crítica da justiça a partir da gramática moral dos conflitos sociais.

tidades pessoais e ter uma autorrelação positiva se forem reconhecidos intersubjetivamente em diferentes esferas de interação social. Quando esse reconhecimento não é bem sucedido (pela ausência de reconhecimento ou pelo reconhecimento falso ou distorcido), desdobra-se uma luta por reconhecimento na qual os indivíduos procuram restabelecer expectativas normativas previamente adquiridas na socialização ou criar novas condições de reconhecimento recíproco. Ao contrário de grande parte da tradição da filosofia política moderna e também da filosofia política contemporânea, na qual os conflitos sociais são explicados por lutas de autoconservação ou motivados por interesses próprios e escolhas racionais, os conflitos sociais e as lutas políticas nas sociedades modernas têm uma gramática moral profunda. O que Honneth encontra nos escritos de juventude de Hegel é um “potencial de inspiração” para a reconstrução do conceito de uma luta moralmente motivada a partir da “distinção de três formas de reconhecimento, que contêm em si o respectivo potencial para uma motivação dos conflitos” (Honneth, 2003, p. 23). São três esferas sociais de reconhecimento recíproco, analiticamente distintas, mas complementares e interligadas:

- a. a esfera emotiva das relações pessoais primárias de amor e amizade, que possibilitam que o desenvolvimento de um sentimento de confiança em si mesmo, indispensável para a autonomia individual e os projetos de autorrealização pessoal.
- b. a esfera jurídico-moral dos direitos fundamentais que tornam possível que a pessoa seja respeitada e reconhecida como autônoma e moralmente imputável e desenvolva o sentimento de autorrespeito.
- c. a esfera da estima social adquirida nos laços de solidariedade social e pelo sentimento de pertencimento a uma comunidade de valores, na qual projetos de

autorealização pessoal e biografia individual pode ser objeto de uma consideração solidária em um sistema de cooperação social.

Recorrendo a uma “inflexão empírica” das intuições de Hegel – pela via da psicologia social do pragmatista G. H. Mead e da psicologia infantil de Donald Winnicott e Jéssica Benjamin – na segunda parte do livro Honneth procura mostrar que em cada esfera social de reconhecimento o indivíduo desenvolve um tipo de autorrelação prática positiva consigo mesmo: a autoconfiança nas relações amorosas e de amizade, o autorrespeito nas relações jurídicas e a autoestima na comunidade social de valores. Em cada esfera estabelece-se um vínculo entre a liberdade pessoal e autonomia individual e os valores comunitários/societários nas condições e estruturas intersubjetivas da cooperação social. A ruptura, a violação ou a distorção desse vínculo dá origem a sentimentos de desrespeito social que geram conflitos sociais e levam a lutas políticas motivados por diferentes razões morais. São diferentes formas sociais de desrespeito: maus tratos e violação, que ameaçam a integridade física e psíquica; privação de direitos e exclusão, que atingem a integridade social do indivíduo como membro de uma comunidade político-jurídica; e degradação e ofensas, que afetam os sentimentos de honra e dignidade do indivíduo como membro de uma comunidade cultural de valores. Cada uma delas abala de modos diversos a autorrelação prática de uma pessoa, privando-a do reconhecimento de determinadas dimensões de sua identidade e dão origem a diferentes sentimentos de injustiça.

É nos sentimentos de injustiça que motivam a luta por reconhecimento que está a força moral que impulsiona desenvolvimentos sociais, políticos e institucionais. A evolução das relações de reconhecimento mútuo tem de ser explicada a partir de “processos no interior da práxis

social: são as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades” (Honneth, 2003, p. 156).

Contudo, como já mencionado antes,

nem todas as três esferas de reconhecimento contêm em si, de modo geral, o tipo de tensão moral que pode estar em condições de pôr em marcha conflitos ou querelas sociais: uma luta só pode ser caracterizada de ‘social’ na medida em que seus objetivos se deixam *generalizar para além do horizonte de intenções individuais*, chegando a um ponto em que eles podem se tornar a base de um movimento coletivo (Honneth, 2003, p. 157).

Ou seja, as experiências pessoais de sofrimento geradas pela negação ou distorção do reconhecimento precisam passar por um teste de justificação, precisam “ser interpretadas e apresentadas como algo capaz de afetar potencialmente também a outros sujeitos” (Honneth, 2003, p. 256).

Os sentimentos de desrespeito e as experiências de sofrimento somente podem se tornar a base motivacional de uma mobilização política se forem capazes de expressar um ponto de vista generalizável, dentro do horizonte normativo de uma determinada sociedade. “Nesse sentido o surgimento de movimentos sociais depende da existência de uma semântica coletiva que permite interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual, mas também o círculo de muitos outros sujeitos” (HONNETH, 2003, p. 258). São sentimentos e experiências sempre mediadas reflexivamente por uma normatividade social existente na sociedade.

É nesse ponto que o conceito formal de eticidade se torna central. Ele fornece o ponto de vista normativo para a avaliação das lutas sociais: “O significado que cabe às lutas

sociais particulares se mede pela contribuição positiva ou negativa que elas puderam assumir na realização de formas não distorcidas de reconhecimento” (Honneth, 2003, p. 268). A partir da dinâmica social do reconhecimento, desrespeito e luta por reconhecimento Honneth reconstrói uma *concepção formal de eticidade ou de vida boa* que serve como padrão normativo de justificação da normatividade social institucionalizada nas sociedades modernas.

O conceito de eticidade é definido como o “todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à autorrealização individual na qualidade de pressupostos normativos” (Honneth, 2003, p. 271-272). Esse conceito formal de eticidade pretende ser uma ampliação da moralidade no sentido de incluir “todos os aspectos que constituem o objetivo de um reconhecimento não distorcido e deslimitado”(p. 269), o que significa integrar num mesmo quadro diferentes dimensões da liberdade: a liberdade que envolve a universalidade do reconhecimento jurídico moral da autonomia individual quanto a liberdade que envolve a particularidade do reconhecimento ético da autorrealização pessoal na cooperação social.

Os diversos padrões de reconhecimento representam as condições intersubjetivas que temos de pensar necessariamente quando queremos descrever as estruturas universais de uma vida bem sucedida [...] As formas de reconhecimento do amor, do direito e da solidariedade formam dispositivos de proteção intersubjetivos que asseguram as condições da liberdade externa e interna, das quais depende o processo de uma articulação e de uma realização espontânea de metas individuais de vida; além disso, visto que não representam absolutamente determinados conjuntos institucionais, mas somente padrões de comportamento universais, elas se distinguem da totalidade concreta de todas as formas particulares de vida na qualidade de elementos estruturais (Honneth, 2003, p. 273-274).

Reconhecimento e liberdade social se pressupõem mutuamente.

A concepção formal da eticidade é definida por Honneth de modo abstrato o suficiente para não cair sob a suspeita de incorporar uma concepção particular de vida boa, mas, ao mesmo tempo é uma estrutura que já se encontra inserida nos contextos concretos. Pelo fato de que a relação jurídica e a comunidade de valores encerrarem em si o potencial de um aperfeiçoamento normativo, a concepção formal de eticidade fica limitada pelas situações históricas concretas: está sempre impregnada pelo nível atual das relações de reconhecimento recíproco.

Com esse potencial interno de desenvolvimento, migra para as condições normativas da auto-realização um índice histórico que deve limitar as pretensões de nossa concepção formal de eticidade: o que pode ser considerado condição intersubjetiva de uma vida bem sucedida torna-se uma grandeza historicamente variável, determinada pelo nível atual de desenvolvimento dos padrões de reconhecimento. A concepção formal perde sua atemporalidade, passando a depender, em termos hermenêuticos, de um presente sempre intransponível (Honneth, 2003, p. 274).

A concepção formal de vida boa somente tem validade como padrão de crítica quando reconstruída a partir dos elementos de uma determinada época que alcançou o “grau evolutivo mais elevado” (Honneth, 2003, p.275) nas relações de reconhecimento, no caso, a sociedade moderna.

Trata-se de uma crítica social *imane*nte e *transcendente*, que o acesso a uma dimensão da vida social e individual que possui “um potencial normativo que se realiza renovadamente em toda realidade social, pois está estreitamente amalgamado com a estrutura do complexo de interesses humanos” (Fraser; Honneth, 2003, p. 281). Há tanto uma lógica antropológica quanto uma lógica moral no interior de toda sociedade, as quais remetem às experiências de

desrespeito que só podem ser identificadas em uma perspectiva nuançada em termos de teoria do reconhecimento. Em contraste com outras abordagens – como, por exemplo, as de Rawls, Habermas e Fraser – que estariam condenadas a permanecerem no interior dos paradigmas convencionais de pensamento sobre a justiça, especificamente aos “objetivos já articulados publicamente”, a teoria crítica da justiça de Honneth permitiria identificar “as formas prévias cotidianas de sofrimento social e de injustiça moral ainda não tematizadas, mas nem por isso menos urgentes” (Fraser; Honneth, 2003, p. 135).

Com base nestas condições normativas universais para uma vida bem-sucedida que precisam se reconstruídas em diferentes contextos em suas mediações institucionais, Honneth desenvolveu a tese de que um conceito abrangente de justiça precisa estar ancorado nessas diferentes formas sociais e as respectivas autorrelações: a justiça ou o bem de uma sociedade mede-se por sua capacidade em proporcionar as condições de reconhecimento recíproco sob as quais pode se dar a formação bem sucedida da identidade pessoal e a autorrealização individual. Isso exige uma forma de sociedade na qual o *telos* da formação da identidade possa ser buscado nas esferas relevantes do amor, da igualdade de direitos e da estima social. Consequentemente, uma teoria da justiça tem de abarcar três princípios equivalentes: para poder usar efetivamente sua autonomia individual, cabe igualmente aos sujeitos individuais serem reconhecidos em suas necessidades, em sua igualdade de direitos ou em suas contribuições sociais, segundo o tipo de relação social em que estiverem envolvidos. Assim, em virtude do tipo de esfera social, deve vigorar o princípio da necessidade, o princípio da igualdade ou o princípio do merecimento. Os fundamentos desses princípios residem nas formas historicamente desenvolvidas da família, do direito e da ordem

econômica; contudo, podem ser testadas criticamente em virtude de seu “excedente de validade” que se tornou visível nessas formas nas sociedades modernas. A orientação fundamental manifestada pelas lutas sociais por reconhecimento nessas esferas segue o ponto de vista superior da individualização e do aumento da inclusão em diferentes esferas sociais (Fraser; Honneth, 2003).

A concepção formal de eticidade permite vislumbrar uma maneira de reconciliar a controvérsia entre liberais e comunitaristas acerca das condições materiais, institucionais e psicoafetivas que uma teoria da justiça deveria satisfazer no contexto das democracias constitucionais modernas. Nos termos em que o debate ganhou notoriedade, “liberais”, de um lado, e “comunitaristas”, de outro, entendem que as normas que pretendem ser moralmente justificadas são designadas de “justas” ou porque são transcendentais ao contexto, no caso dos primeiros, ou porque são imanentes ao contexto, no caso dos segundos. Formulando tais posições de uma forma bem geral, para os “liberais” trata-se de dar prioridade a uma concepção abstrata de “pessoa” desvinculando suas capacidades de agir de forma autônoma e livre dos contextos e determinações históricas específicas que compõem sua identidade. Para que uma concepção de justiça possa fornecer princípios e normas com pretensões morais de justiça, é preciso limitar-se a uma concepção “impessoal” e “imparcial” de pessoa. Já segundo os “comunitaristas”, a justiça está atrelada aos contextos da comunidade, ou melhor, à sua história, tradição, práticas e valores que formam o horizonte normativo para a constituição da identidade de seus membros e, por conseguinte, dos princípios de justiça. O debate entre ambos os grupos no início da década de 80 se caracterizou pela rigidez das distinções: os “liberais”, pertencentes à tradição kantiana, podiam ser definidos como aqueles que “esquecem do con-

texto”, já os “comunitaristas”, de tradição hegeliana, como os que são “obsessivos pelo contexto” (Forst, 2010).

Ao definir as condições sociais universais necessárias para uma pluralidade de potenciais percursos para o auto-desenvolvimento individual, não recomendando nenhuma forma específica de autorrealização (Zurn, 2015, p. 76), o conceito formal de eticidade se aproxima da deontologia kantiana e do procedimentalismo liberal. Trata-se de levar em conta o pluralismo de planos de vida individuais e das formas de vida culturais das sociedades modernas sem prescrever uma concepção substantiva de vida boa. Porém, Honneth compartilha com os comunitaristas a necessidade de ancorar socialmente a justiça nas estruturas intersubjetivas normativas de uma comunidade de valores compartilhados. No entanto, não se trata de defender uma concepção de justiça como realização destes valores. Tendo como premissa da vulnerabilidade e indeterminação intrínseca dos processos de subjetivação e de autorrelação positiva nas sociedades capitalistas democrática modernas, a tarefa de uma teoria da justiça é assegurar uma estrutura intersubjetiva básica de reconhecimento recíproco que torne possível a realização da liberdade pessoal em práticas de autodeterminação e autorrealização individual nas diferentes esferas da vida social. O conceito central é o da liberdade pessoal e não os valores da comunidade (Deranty, 2009).

Ao justificar uma teoria crítica da justiça com um conceito formal de eticidade Honneth recorre a uma certa noção de antropologia filosófica, reconstruindo aspectos universais da vida humana – “por exemplo, estruturas de reconhecimento social, os contornos de desenvolvimento da identidade individual, as esferas da liberdade humana e assim por diante” (Zurn, 2015, p. 122), mas vinculada ao contexto históricos das sociedades democrática modernas.

Trata-se, portanto, já de um conceito forma de eticidade democrática, que será bem mais detalhado na reconstrução normativa das esferas de realização da liberdade social em *O direito da liberdade*, onde liberdade social e reconhecimento recíproco servem para articular os momentos imanente e transcendente da crítica social. Na interpretação de Zurn (2015, p. 10), a liberdade social só pode ser alcançada pela mediação de instituições sociais que sustentam e promovem relações apropriadas de reconhecimento mútuo, ao passo que a categoria do reconhecimento é a chave para a gramática trans-histórica das lutas morais, que, nas sociedades capitalistas democrática modernas, têm como motivação moral básica a realização da liberdade social.

A teoria da justiça precisa levar em conta tanto a dimensão normativa dos conflitos sociais quanto o caráter conflituoso da normatividade da liberdade social institucionalizada nas sociedades modernas, normatividade que possui uma estrutura intersubjetiva que estabilizam expectativas normativas e determinados papéis sociais em diferentes esferas sociais que funcionam como “modelos sociais de realização recíproca” que “devem constituir formas cristalizadas ao reconhecimento recíproco” (Honneth, 2015, p. 102), em grande parte reguladas juridicamente, mas que precisam ser articuladas discursivamente em práticas sociais que não apenas reproduzem as instituições que garantam a liberdade, mas que também são colocadas em xeque pelos indivíduos e grupos, que “à luz de suas próprias intenções e convicções, [podem] testá-las e, se for o caso, abandoná-las” (Honneth, 2015, p. 117). Nesse sentido, não me parece muito adequada a crítica de que Honneth teria uma visão complacente e acrítica dos ideais normativos da modernidade solidificados em um complexo de instituições éticas. Não há nada fixo, e persiste o trabalho contínuo da negatividade gerado por diferentes experiências de injustiça

social e o sentido de uma teoria crítica da justiça continua sendo definido por uma investigação das relações sociais reais (Zurn, 2015, p. 164).

Em suma, trata-se de uma teoria crítica da justiça bastante complexa e multifacetada, que articula diferentes perspectivas e procura responder a diferentes questões e ambivalente. Por um lado, apresenta traços evidentes da imagem da justiça orientada para as relações e as estruturas. Pois a característica de uma teoria do reconhecimento é interpretar as relações sociais e políticas – por exemplo, do direito e da economia, mas também aquelas da família, etc. – como relações dinâmicas produzidas intersubjetivamente. Elas resultam das lutas por reconhecimento social e expressam o próprio reconhecimento recíproco (sem que este processo possa ser visto como algo concluído). Portanto, o conteúdo central da justiça é o *status* dos indivíduos ou grupos no interior de uma estrutura básica intersubjetiva de reconhecimento – e não os “bens” a serem distribuídos aos indivíduos a partir de alguma instância central (Forst, 2018). O que também é essencial na teoria crítica da justiça é levar em conta a gramática dos conflitos sociais que desencadeiam uma dinâmica sociopsicológica de lutas contra a injustiça e, com isso, evitar que uma filosofia social normativa com intenções críticas fique entrincheirada em decisões teóricas reducionistas que a tornem insensível e incapaz de revelar e criticar as formas de dominação arbitrária e as práticas de discriminação, marginalização, exclusão, exploração etc. muitas vezes implícitas em uma ordem de justificação – por exemplo, pelas narrativas de justificação pré-formadas que selecionam determinadas pretensões e protegem certos privilégios – ou de uma ordem de reconhecimento – por exemplo, pelas determinações hierárquicas daquilo que vale como trabalho socialmente útil, com culturalmente valioso e verdadeiro, etc.

## Referências

- DERANTY, J. P. *Beyond Communciation. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden: Brill, 2009.
- FORST, R. *Contextos da justiça. Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Trad. Denilson Luis Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.
- FORST, R. *Justificação e crítica. Perspectivas de uma teoria crítica da justiça*. São Paulo: Unesp, 2018.
- FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical exchange*. London: Verso, 2003.
- FREYENHAGEN, F. Honneth on Social Pathologies: A Critique. *Critical Horizons*, v. 16, n. 2, p. 131-152, 2015.
- HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Sérgio Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.
- HONNETH, A. Pathologies of the Social: The Past and Present of Social Philosophy. In: HONNETH, A. *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Trans. J. Ganahl. Cambridge: Polity Press, 2007.
- HONNETH, A. La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una Teoría Crítica de la sociedad. In: HONNETH, A. *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Trad. Peter Storandt Diller, Buenos Aires: Fondo de cultura económica: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009a.
- HONNETH, A. A Social Pathology of Reason: On the Intellectual Legacy of Critical Theory. In: HONNETH, A. *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. Trans. J. Hebbeler. New York: Columbia University Press, 2009b.
- HONNETH, A. The Diseases of Society: Approaching a Nearly Impossible Concept. Trans. A. Särkelä, *Social Research*, v. 81, n. 3, p. 683-703, p. 2014.
- HONNETH, A. *O direito da liberdade*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- IKÄHEIMO, H.; LAITINEN, A. (eds.). *Recognition and Social Ontology*. Leiden: Brill, 2011.
- LAITINEN, A. Social Pathologies, Reflexive Pathologies, and the Idea of Higher-Order Disorders, *Studies in Social and Political Thought*, v. 25, p. 44-65, 2015.

- LAITINEN, A.; SÄRKELÄ, A. Four Conceptions of Social Pathology. *European Journal of Social Theory*, v.22, n.1, p. 80-102, 2019a.
- LAITINEN, A.; SÄRKELÄ, A. Between normativism and naturalism: Honneth on social pathology, *Constellations*, n. 26, p. 286-30, 2019b.
- NOBRE, M. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Zaha, 2004.
- TEIXEIRA, M. O. do N. *Patologias sociais, sofrimento e resistência: reconstrução da negatividade latente na teoria crítica de Axel Honneth*. Campinas: Unicamp (tese de doutorado), 2016.
- VERAS, T. *Fisionomia da vida patológica. Crítica do capitalismo em Axel Honneth*. Editora Ape'Ku, 2020.
- ZURN, C. Social Pathologies as Second-Order Disorders. In: PETHERBRIDGE, D (ed.). *Axel Honneth: Critical Essays*. With a Reply by Axel Honneth. Leiden: Brill, 2011.
- ZURN, C. *Axel Honneth: A Critical Theory of the Social*. Cambridge: Polity Pres, 2015.

# O interesse por emancipação na teoria crítica de Axel Honneth: da formação da identidade social às disputas pelas interpretações normativas

*Ricardo Crissiuma (UFRGS/Cebrap)*

Por mais que assuma ter submetido sua teoria crítica a alterações e ajustes profundos, Axel Honneth não concede que tenha, a qualquer tempo, desde a década de 1980 até hoje, aberto mão do vínculo entre crítica social e emancipação. Esta intransigência na defesa deste traço da sua trajetória de quatro décadas remonta certamente à maneira que Honneth compreende a teoria crítica. Ao revisitar seus textos dedicados a reconstruir o legado da teoria crítica (Honneth, 2005[1987]; 1989A[1986]; 1994; 2007[2000]; 2003A; 2008; 2017) constatamos que o vínculo entre crítica social e emancipação é defendido como o cerne desta tradição. Preservá-lo é o mesmo que ser fiel a esta afiliação em meio às reelaborações teóricas necessárias para uma melhor fundamentação normativa e aderência às mudanças da sociedade. Em outras palavras, para Honneth, este vínculo entre crítica social e emancipação é o núcleo invariante da teoria crítica. O índice que atesta, a cada vez, o compromisso a orientar a elaboração de modelos de teoria crítica que visam fazer frente aos desafios lançados pelo tempo presente.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Honneth inscreve-se, assim, dentre aqueles teóricos críticos para os quais a presença deste vínculo constitui requisito primordial para que se possa falar em teoria crítica. Dentre a literatura brasileira, há grande convergência em apontar a centralidade do conceito de emancipação para a teoria crítica, cf.: Nobre, 2004; Melo, 2014; Repa, 2021. Para uma problematização da emancipação como fulcro normativo da teoria crítica sem, contudo, abandoná-la, ver Allen, 2021.

Pode-se afirmar que, para Honneth, o vínculo com a emancipação é o qualificador que permite apreender a especificidade da crítica própria à teoria *crítica*. Conter este adjetivo no nome para se identificar como uma tradição intelectual, portanto, não deveriaser considerado como um gesto de arrogância a acobertar a pretensão de monopolizar toda e qualquer crítica.

A teoria crítica não desconsidera haver diferentes instâncias de crítica a operar em outras vertentes teóricas e mesmo em meio a nossas práticas sociais cotidianas. Honneth alinha-se àqueles e àquelas que são cuidadosos em mostrar que a teoria crítica reivindica para si *uma* crítica e não *toda* crítica admitindo como críticos, (I) os processos de verificação experimental que marcam o fazer científico e permitem confirmar ou refutar modelos teóricos concorrentes para explicar um mesmo conjunto de fenômenos (Geuss, 1988, p. 47); (II) as intervenções do intelectual no debate público para desfazer, a partir de dados e estudos especializados sobre um dado tema, achismos e opiniões equivocadas (Honneth, 2009); e (III) até mesmo a nossa conduta ordinária que, diante de certos conflitos, pondera diferentes pontos de vista para só então ajuizar sobre como melhor dirigir nosso agir (Celikates, 2012).

Todas estas modalidades de críticas não seriam, no entanto, a crítica da teoria crítica. E issona medida em que lhes falta o compromisso com a emancipação. Elas não investigam “por detrás do que é aceito publicamente como problema” (Honneth, 2009) e não permitem descortinar um horizonte de transformação estrutural da ordem social que leve à liberdade de todos e todas. Em vez de abrir concorrência a estas modalidades de crítica, o êxito da teoria crítica seria precisamente, e assim é desde o texto seminal de Horkheimer, elevá-las a críticas voltadas para a emancipação.

Destas ponderações preliminares, retenhemos que a emancipação consiste no ponto de fuga normativo a orientar todo e cada empreendimento da teoria crítica. Acompanhar, portanto, as diferentes maneiras de como a emancipação será pensada ao longo dos modelos de teoria crítica de Axel Honneth é ao mesmo tempo acompanhar propostas de como a teoria crítica deve ser apreendida. Tomando a correlação entre crítica e emancipação como parâmetro, defenderemos que a trajetória de Honneth pode ser dividida em três fases: I) a primeira delas seria marcada por uma apropriação crítica do conceito de emancipação de Marx, fortemente mediada por um acerto de contas com o projeto de *Conhecimento e Interesse* de Habermas e o *cultural studies*; nesta fase, emancipar-se remete à formação de uma identidade social segundo um parâmetro normativo retirado de uma antropologia social (1980-1992); II) na segunda, Honneth procura efetuar, ainda que de modo hesitante, uma historicização das bases normativas da emancipação (1992-2000); III) na terceira, Honneth resolve a questão da historicização das bases normativas da emancipação por meio do conceito de reconstrução associado a uma *ontologia social* (2000-).

## **I O interesse pela emancipação e a antropologia social nos escritos de 1980 e 1990**

Honneth compreende o vínculo entre emancipação e crítica social como sendo, de saída, o grande “legado” do marxismo (Honneth, 1980; 1989A[1986]; 1989B).<sup>38</sup>

Este é um legado que, sabemos, forma-se já nos textos redigidos por Marx entre março de 1843 e agosto de 1844 – *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel, Sobre a Questão Judaica, Manuscritos Econômicos-Filosóficos* (MEGA II).

---

<sup>38</sup> Remeto aqui ao título de um dos textos de Honneth do final da década de 1980: *A Lógica da Emancipação. Para o legado filosófico do Marxismo*. Contamos com ótimas reconstruções desse processo de apropriação da herança marxista, em Bressiani, 2020 e Teixeira, 2016.

Em meio aos desenganos com as perspectivas políticas e sociais oferecidas por liberais prussianos, de um lado, e pelos “comunistas rudes”, de outro, Marx empreende uma revisão do conceito de crítica conferindo-lhe uma radicalidade inédita. Radical por ser uma crítica voltada a resolver as contradições entre sociedade civil e Estado por meio de uma transformação das bases da ordem social a partir da luta das classes dominadas. A partir de uma teoria voltada à desalienação do trabalho, Marx adensa o conceito de emancipação de modo a sintetizar as acepções política, religiosa, social e humana do termo (Koselleck, 2020).<sup>39</sup>

Honneth julga que a permanência do legado de Marx depende de uma operação delicada de, ao mesmo tempo, manter toda a carga depositada no conceito de emancipação, superando um conceito de ação ainda monologicamente assentado na categoria do trabalho. Para Honneth, Marx mantém o trabalho como a categoria central seja para a reapropriação da essência alienada do ser humano – trocando em miúdos, a reapropriação do seu *Gattungswesen* (na juventude); seja para a quebra da autonomização da lógica de autovalorização do Capital (na maturidade). De jovem para o velho Marx, o que muda é que, no primeiro, o processo de emancipação ainda remonta à experiência do proletariado – os proletários ainda são colocados como agentes da história, caberia a eles ascender à consciência deste papel –, enquanto nos escritos maduros de Marx, o processo de emancipação passaria a depender de uma ló-

---

<sup>39</sup> O texto de Koselleck, ainda que não citado por Honneth em seu artigo, oferece uma reconstituição primorosa dos desenvolvimentos semânticos do conceito de emancipação. Por outro lado, a crítica de Koselleck, de que Marx via a emancipação dos judeus como autossupressão do judeus, perde muito do seu gume quando se nota que esta autossupressão estaria projetada para o futuro em que fossem estabelecidas condições de solidariedade transversais entre os seres humanos. Marx parece bastante atento aos “bloqueios mútuos” que as diferentes conotações de emancipação parecem suscitar e comprometido em superá-los sem que uma dimensão da emancipação seja sacrificada pela outra.

gica de desenvolvimento do próprio capitalismo que daria pouca margem a uma teoria não-funcionalista da revolução. Tudo somado, a conclusão de Honneth sobre a atualização do legado de Marx estipula que a teoria da ação que deve informar as lutas emancipatórias teria de ser formulada em bases diferentes daquelas que vinham hegemônicas na autocompreensão do marxismo até então. Só assim seria possível uma reconexão da emancipação com a experiência sem ter de lançar mão necessária – e exclusivamente à categoria do trabalho para dar a liga (Honneth, 1980, p. 213ss).

Apesar de saudar a teoria crítica como uma renovação fundamental por propor levar adiante este legado marxista a partir de uma articulação do marxismo com um amplo consórcio de ciências empíricas, Honneth considera que, na medida em que os autores mais diretamente envolvidos na direção deste programa não conseguem superar o paradigma do trabalho, a perspectiva crítica-emancipatória acaba por ficar comprometida (Honneth, 2005[1987]). A teoria crítica do círculo interno do Instituto de Pesquisa Social apresenta um programa de materialismo interdisciplinar desvirtuado por um funcionalismo que retira das ciências empíricas todo o potencial de contribuir com uma compreensão mais apurada da dinâmica da sociedade e apreende a reprodução social como cumprindo imperativos cegos, “independente da autocompreensão comunicativa” dos membros da sociedade (Honneth, 2005[1987], p.518).

Para superar esse viés funcionalista, Honneth funde uma apropriação da teoria da comunicação habermasiana a uma recepção dos “estudos culturais” e vai, a partir daí, propor o que ele julgava ser a necessária reformulação da própria autocompreensão do marxismo (Honneth, 1989B, p. 101-102; Teixeira, 2016). Por meio dessa inusitada aliança entre E. P. Thompson, Barrington Moore e Habermas, Honneth arrisca delinear uma interpretação tanto inova-

dora, quanto bastante heterodoxa dos textos seminais em que Marx forja o seu conceito abrangente de emancipação. Diferentemente do que concebia quem se prendia demais à epiderme do texto, a categoria primordial para pensar o vínculo entre a atividade social dos indivíduos e a emancipação em Marx não seria propriamente o trabalho *mas a identidade social*.

Ao escrever a introdução para uma coletânea em inglês de parte da sua produção da década de 1980, Honneth explica que nos textos ali compilados encontra-se a defesa de que Marx não veria simples e diretamente na “distribuição desigual de ônus e bônus [*goods and burdens*]” (Honneth, 1995, p. 13) ou na apropriação privada dos meios de produção as causas subjacentes que desencadeiam as lutas de classes. A distribuição desigual e a destituição dos meios de produção, enquanto tais, tem pouco poder explicativo sobre a etiologia das lutas de classes. Esses fatores só têm potencial heurístico na medida em que aparecem vinculados a “uma destruição unilateral das condições de **identidade social**” (Honneth, 1995, p. 13). A luta dos trabalhadores seria pelas condições sociais de autorrespeito que lhes estariam sendo subtraídas pelas consequências da dinâmica capitalista que, no campo ou na cidade, arrancavam-lhes os meios de produção.

Se em Marx violação da identidade social e expropriação dos meios de produção ainda são largamente coextensivos, daí a tendência em se reduzir a aquela a esta, a origem da luta social permite um enquadramento bem mais amplo quando assumimos a premissa interpretativa de Honneth de que estamos diante de fenômenos diferentes. Ao colocar o foco no trabalho, Marx borraria o plano mais amplo que apreende que as formas de violação das bases para a formação de uma identidade social são bastante diversas. É a parte dessa mudança na autocompreensão

do marxismo, por meio de uma disputa do significado dos textos seminais sobre crítica e emancipação, que a proposta feita por Honneth permite rearticular uma teoria da reprodução social sob a égide do capitalismo e um horizonte emancipatório que pode ser desentranhado da experiência dos sujeitos não mais previamente enfeixados como uma classe revolucionária. É por essa senda que, sem se divorciar do legado do marxismo, Honneth retira dos processos de formação da identidade social a bases normativas de sua teoria crítica.

O desafio aí é simplesmente mostrar-se convincente ao explicar como as bases para a formação da identidade social podem servir para se pensar a emancipação sem rebaixar a perspectiva emancipatória aos padrões de medida do mero indivíduo ou do grupo vitimado pela dominação. Em outros termos, qual seria o critério para determinar o que seria uma identidade social *emancipada*? Como este critério evitaria uma abdicação do universalismo seja em prol da glorificação da identidade sedimentada pela tradição, seja em prol de uma mera autoafirmação presunçosa de um indivíduo ou uma classe? Como apontamos, Honneth procura complementar as evidências da importância das questões relativas à identidade evidenciadas com a abordagem do *cultural studies* sobre as lutas operárias e camponesas, com uma fundamentação de uma nova teoria da ação presente nos desenvolvimentos da obra de Jürgen Habermas na década de 1960 – omento em que, em vias de assumir a Diretoria do Instituto de Pesquisa Social, Habermas ocupava-se de uma fundamentação do interesse pela emancipação. Aqui, focaremos na leitura que Honneth fará de Habermas.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Limite-me aqui a assinalar que esta relação entre Habermas e Honneth tem nas críticas que Andreas Wildt dirigiu às leituras habermasianas de Hegel e Marx uma mediação importante (Wildt, 1992).

Ao nos fiarmos na reconstrução honnethiana, Habermas passa a lidar com a questão da fundamentação da emancipação a partir de um desdobramento da investigação da relação entre conhecimento e interesse. Investigação, por sua vez, que deriva da disputa entre teóricos críticos e positivistas pela maneira de se definir o estatuto de cientificidade do nosso conhecimento – disputa que ficou conhecida como *Positivismusstreit*. No livro de 1968, *Conhecimento e Interesse*, Habermas reivindica a existência de interesses condutores do conhecimento que permanecem velados tanto à autocompreensão positivista da ciência quanto aos princípios que regeriam as ciências hermenêuticas (Habermas, 2014, p. 177-199). Emancipatório seria recuperar a consciência de como os processos de objetivação desses dois campos de conhecimento não podem ser assumidos como a própria expressão última e exclusiva das capacidades cognitivas dos sujeitos.

Primeiramente, Habermas mostra que, em meio à constituição do campo das ciências, há um interesse de objetificação necessário para se obter a disponibilidade técnica de certos processos da natureza. É a ignorância desse interesse e a desconsideração da limitação do seu campo de objetificação que leva o positivismo a alçar o seu *modo próprio* de conhecimento ao conhecimento *enquanto tal* e a expandir, portanto, o paradigma das ciências da natureza ao padrão exclusivo e absoluto de cientificidade; cassando, ao fim, toda a legitimidade de se pretender cientificidade a outros campos do conhecimento, como o das ciências do espírito. Ao assumir que o campo de objetividade das ciências da natureza é derivado da postura de um sujeito já previamente condicionado por um interesse prático em vez de assumi-la como emanada da estrutura psíquico-cognitiva do indivíduo válida para todo o campo de conhecimento, Habermas pode desnaturalizar seus processos de objetivação

ção e desvelar as falsas bases da fundamentação da ciência que constituem a posição positivista.

A uma operação semelhante de explicitação dos interesses constitutivos, seria submetida também a fundamentação hermenêutica das ciências do espírito. Pois, ao buscar legitimar a objetividade própria às ciências do espírito, a hermenêutica não estaria disposta a reconhecer que este seu campo de conhecimento também se erige sobre um interesse condutor do conhecimento ainda que de outra natureza, o “interesse pelo entendimento do sentido”. No mesmo passo que desconsidera os interesses na base do conhecimento, a hermenêutica também subtrai a pré-compreensão do intérprete do ato de conhecer. As ciências hermenêuticas não se assumem como pré-determinadas pelo interesse de mediar simbolicamente as nossas relações sociais – função crucial para toda a sociabilidade civilizada – e acabam, portanto, não sendo capazes de refletir se a objetividade gerada por esses processos não resulta de uma dinâmica de reprodução social marcada por estruturas de dominação que já pré-determinam a busca de entendimento do sentido aos limites de um compasso dado por uma sociedade ainda distante de satisfazer critérios mais exigentes de racionalidade (Habermas, 1997, p. 16).

É essa incapacidade do positivismo e da hermenêutica em lidar com a relação entre conhecimento e interesse que leva Habermas a colocar a teoria crítica como empreendimento necessário e privilegiado para pensar a cientificidade do nosso conhecer. Quebrar com esta *desimplificação* do sujeito cognoscente frente àquilo que conhece sempre foi um dos traços distintivos da teoria crítica em relação à teoria tradicional. Habermas inova ao situar uma tendência a essa quebra – responsável, poderíamos dizer, por uma *reimplificação* do sujeito na constituição da objetividade – em meio

aos seus próprios esforços de formação de sua identidade social.

Para entender a relação entre identidade e emancipação, Habermas já julgava necessário realizar um retorno ao jovem Hegel. O esforço habermasiano passa a ser, ler Hegel sob a chave da constituição da formação da individualidade a partir de uma concepção não monológica do espírito. Para tanto, Habermas insiste no caráter peculiar da *Filosofias Reais* de Iena, em que o espírito seria compreendido ainda como *medium* e não como fundamento do desenvolvimento da individualidade. E dentre os diversos eixos responsáveis pela formação da individualidade, Habermas enfatiza aquele conferido pela *luta por reconhecimento* (Habermas, 1968; 2014). É nessa luta que Habermas assenta o interesse por emancipação. Em vez de avançar e tomar como modelo explicativo da luta do reconhecimento presente na *Filosofia Real* de Iena a consagrada apresentação da *Fenomenologia do Espírito*, Habermas recua para retirar o sentido dessa concepção da luta a partir dos escritos hegelianos de Frankfurt. A luta por reconhecimento é, desta maneira, pensada a partir de um modelo de formação da identidade desdobrado no interior de uma dialética da eticidade ativada pela quebra das relações intersubjetivas.

No Hegel de Frankfurt, essa quebra submete o indivíduo transgressor a uma lógica do destino que interfere no curso dos resultados de sua ação. No Hegel de Iena (pré-Fenomenologia) a quebra da eticidade ocorre primeiro pela “fragilidade da relação entre sujeitos que alojam a totalidade de seu ser na singularidade de uma posse alcançada por meio do próprio trabalho” (Habermas, 2011, p. 45) do que por um ato criminoso. Pelo prisma de Habermas, esta quebra de uma situação dialógica submete os sujeitos envolvidos em uma comunicação intersubjetiva aos efeitos destorcedores de condições de entendimento marcadas pela

coerção. Ora, seria a própria experiência desses efeitos destorcedores, na medida em que seriam também uma violação à própria identidade pessoal, que acabariam levando os indivíduos a uma dinâmica restaurativa capaz de encontrar uma reciprocidade apta a resgatar as condições de um diálogo que se mostrasse novamente livre de coerções. O interesse por emancipação se faria presente, portanto, nas reações, mais ou menos conscientes, à quebra de uma eticidade por meio de um comportamento do indivíduo que mostra a necessidade de vê-la restaurada contra as objetificações ainda condescendentes com estruturas de dominação que seguem alinhadas aos efeitos destorcedores do diálogo.

Diferentemente dos outros interesses basilares do conhecimento, o interesse por emancipação seria o único capaz de refletir sobre os próprios processos de objetificação realizados pelo sujeito e propulsionar uma investigação constante para verificar em que medida uma dada objetividade não se constitui ao preço da repressão e do recalque sistemático de determinadas pulsões e carecimentos. Mesmo a hermenêutica ainda não acederia, segundo Habermas, a uma perspectiva capaz de detectar e reconstruir as coerções e imposições que estão presentes em determinadas práticas sociais objetificadoras mas mantêm-se, muitas vezes, veladas aos sujeitos. Isso a ponto de produzir entendimentos do sentido patologicamente extorquidos – que, no entanto, escamoteiam esta extorsão no mesmo ato em que se constituem.

O interesse pela emancipação impeliria a crítica a buscar aprender os mecanismos regenerativos acionados quando da violação da rede de relações recíprocas próprias à eticidade. Nas diferentes modalidades da causalidade do destino, seria possível apreender reflexivamente tanto a dinâmica normativa quanto a dinâmica de dominação que se abate sobre o indivíduo que violou uma dada eticidade.

Habermas não deixa de remontar todo o projeto de uma teoria crítica a este interesse pela emancipação e autorreflexão a ele constitutivamente associado. Para convencer em termos metafisicamente desinflacionados como este modelo da “causalidade do destino” poderia ser transposto para pensar uma perspectiva emancipatória para as sociedades contemporâneas, Habermas vai de Hegel a Freud.

Com apoio em uma leitura muito peculiar da psicanálise, a crítica às falsas objetivações e distorções de sentido vai operar mostrando os desmentidos das “expressões extraverbais” ante “o que é manifestado *expressis verbis*” (Habermas, 2014, p. 328). Os atos falhos “os casos de esquecimento, lapsos de fala, de escrita, de leitura e de entendimento, e os assim chamados atos acidentais, são indicadores de que o texto falho expressa e oculta, ao mesmo tempo, as autoilusões do autor” (Habermas, 2014, p. 329). Além de apontar esses desmentidos, a tarefa do crítico também é de remeter esse problema individual ao seu contexto mais amplo. Pois, para Habermas, a consciência só se “liberta” quando, por uma experiência autorreflexiva, compreende-se como “resultado de um processo de formação da espécie” baseado em um antagonismo de classe que a enreda em formas ideológicas de objetificação que devem ser reiteradamente criticadas (Habermas, 1968; 2014).

Em sua atenta reconstituição de *Conhecimento e Interesse*, Honneth esquadrinha como a teorização habermasiana de um interesse por emancipação funciona como um contrapeso à incorporação de uma dimensão intersubjetiva de mediação simbólica já de antemão orientada pelo entendimento do sentido. Pois, por mais que a valorização da dimensão da mediação simbólica como uma forma adicional e menos instrumental de objetificação resultasse em ganhos teóricos importantes em relação a concepções positivistas no modo de se pensar a reprodução social – ganho,

aliás, também em relação aos modelos de teoria crítica de Horkheimer, Adorno e Marcuse –, não se pode apagar que com esse aporte Habermas contrariaria um “impulso conservador, que contradiz abertamente os objetivos específicos de uma teoria crítica da sociedade” (Honneth, 1989A, p. 249). Ainda que integrando uma dimensão menos instrumental do que o trabalho, ainda que desvelando uma relação entre libertação e intersubjetividade, a interação continuaria a ser uma maneira de satisfazer a uma necessidade de reprodução social, no caso simbólica, que tenderia a redundar na valorização da inserção do indivíduo em contextos de entendimento já pré-estabelecidos.

O *interesse pela emancipação*, que é colocado como central no desenvolvimento da teoria crítica, está correlacionado ao ímpeto de se superar um processo coercitivamente determinado de reprodução da identidade social. Honneth faz questão, portanto, de destacar que Habermas “diferencia não apenas as tarefas do *trabalho social* em relação ao problema do *entendimento comunicativo*, mas introduz, como uma terceira classe de tarefas reprodutivas, o *desenvolvimento da identidade dos sujeitos*” (Honneth, 1989A, p. 259, grifos do autor). Essa terceira classe de tarefa remonta à constatação de que para além da “administração inteligente daquelas demandas que se colocam com a coerção do trabalho da natureza [*Bearbeitung der Natur*]” e para além da “interação simbolicamente mediada”, a espécie humana “também é confrontada com problemas que resultam da duradoura coerção [*dauerhaften Zwang*] para a formação de identidade individual” (Honneth, 1989A, p. 259).

O sujeito coloca-se, assim, frente a um outro tipo de conhecimento que, diferentemente do trabalho e da interação, cujas finalidades são eminentemente externas, passa por uma “relação a si” e se estrutura a partir da força da reflexão que nos permite escrutinar as relações em que es-

tamos desde sempre inseridos para averiguar se elas nos são ou não intransparentes.<sup>41</sup>

Tentando ir ao cerne do empreendido habermasiano, Honneth afirma que Habermas encara o processo de formação da identidade como determinado pela “superação paulatina de normas e convicções estranhas ao Eu [*ich fremden Normen und Überzeugungen bestimmt ist*]” (Honneth, 1989A, p. 259). Por meio desta determinação, a formação não se deixa confundir com a mera introdução do sujeito a um contexto de interação social. Se “o processo da interação simbolicamente mediada”, prossegue Honneth, que serve ao desenvolvimento da personalidade, vincula o crescimento do indivíduo a “um horizonte de tradição já existente”, é no “processo de formação de identidade” que podemos encontrar “uma função crítica”. Isso na medida em que “na construção da sua identidade o indivíduo aprende a se *libertar*, passo a passo, do poder de fixações e dependências intransparentes, até que ele finalmente sabe mediar os seus carecimentos tornados transparentes com as demandas da sociedade.” (Honneth, 1989A, p. 259, grifo do autor).

Por esse prisma habermasiano, o conhecimento derivado do interesse pela emancipação, como apontado por Honneth, alça o ideal de maioria – o de não abdicar do princípio de se conduzir pelo próprio entendimento transforma-se em não se deixar conduzir por processos intransparentes – como critério normativo de uma identidade exitosamente formada. Esse conceito de maioria já re-

---

<sup>41</sup> “Diferentemente de ambos os tipos de saber técnico e do entender-se intersubjetivo, os atos cognitivos, que são executados no processo de autonomização [*Autonomisierung*] do eu, não são direcionados contra o contraposto da natureza e do mundo social que lhe são alheios, mas, em vez disso, relacionado reflexivamente ao próprio si; aqui corresponde à execução [*Handlungsvollzug*] do trabalho ou da interação uma relação prática a si [*ein praktischer Selbstbezug*], por intermédio da qual o Eu adquire intuições acerca de coerções indesejadas ao mesmo tempo que com isso delas se emancipa [*emanzipiert*]” (Honneth, 1989A, p. 259, grifos do autor).

mete à uma idealização de uma “condição de comunicação destituída de dominação” que Habermas coloca como própria à linguagem humana e que permite a experimentação de todas as formas de carecimentos do sujeito em prol de uma formação da identidade destituída de coerções e obstáculos hipostasiados.

É por esta trilha aberta por Habermas, conectando formação da identidade, crítica social e emancipação, que Honneth desenvolve o seu próprio modelo de teoria crítica. Ainda que siga no encaixe de seu predecessor na cadeira da direção do Instituto de Pesquisa Social, Honneth (1989A, p. 259s) toma cautela para evitar três descaminhos. Em primeiro lugar, ele não quer seguir o rumo de ancorar o interesse pela emancipação em uma teoria da espécie que impediria que se considerasse a possibilidade de diferentes identidades coletivas, cada qual apresentando uma interpretação diferente de como se emancipar. Em segundo lugar, Honneth não quer enveredar na direção de uma descorporificação da teoria crítica por conta de um peso excessivo conferido a uma eticidade baseada no princípio normativo de interações linguísticas sem coerção. Ele prefere atrelar a experiência geradora do interesse por emancipação nos sentimentos de injustiça gerados pela violação de expectativas legítimas de reconhecimento. E, por fim, Honneth se recusa a estabelecer uma separação categorial rígida entre sistema e mundo da vida, por não abdicar da premissa de que mesmo esferas em que as práticas se mostram hoje reguladas por princípios de ações instrumentais podem ainda vir a ser permeadas por princípios de interação intersubjetiva baseadas no reconhecimento (Bressiani, 2013, p. 264-265).

Ainda que estas cautelas não sejam desprezíveis, ao escolher a luta por reconhecimento como centro e eixo de seu projeto de teoria crítica, está claro o alinhamento entre Honneth e Habermas no sentido de procurar na formação

intersubjetiva da identidade a chave para a perspectiva emancipatória.

Com efeito, as teorias da individualização pela socialização apresentadas por Hegel e Georg Herbert Mead vão servir de base para que Honneth desenvolva de maneira própria uma fundamentação do interesse por emancipação. O interesse pela emancipação, embora não esteja diretamente mencionado, pode ser inferido na própria relação da fórmula hegeliana do reconhecimento recíproco.<sup>42</sup> Há na maneira como o processo de reconhecimento implicado na formação da identidade se desdobra, uma dinâmica de reconciliação e contraposição com outro que repõe em novas bases o interesse por emancipação tematizado por Habermas. O mesmo ar de família pode ser encontrado no “atrito interno” (Honneth, 1992, p. 141) entre, para usar a linguagem que Honneth empresta de Mead, por um lado, a formação a partir de uma ampliação crescente do círculo de parceiros de ação cristalizado em um “quadro de referência de uma autoimagem prática” (Honneth, 1992, p. 134), o Me, e, por outro, o Eu, tomado como uma instância de origem incerta (Honneth, 1992, p. 140) que revela uma capacidade de reação a qualquer objetificação ou obrigações sociais que se mostre como restritiva às ambições de particularidade do indivíduo.

Mas para além de inscrever o interesse por emancipação no conceito de luta por reconhecimento, Honneth também busca diferenciar as variações da experiência de desrespeito derivadas de violações de expectativas legítimas de reconhecimento que podem ocorrer nos processos

---

<sup>42</sup> “A estrutura de uma tal relação de reconhecimento recíproco é para Hegel, em todos os casos, a mesma: na medida em que se sabe reconhecido por um outro sujeito em algumas de suas capacidades e propriedades, e nisso está reconciliado com ele, um sujeito sempre toma conhecimento, ao mesmo tempo, das partes de sua identidade que lhes são inconfundíveis [*unverwechselbaren*] e, desse modo, também está contraposto ao outro novamente como particular” (Honneth, 2003[1992], p. 30-31).

de sociabilização. Os diferentes padrões de reconhecimento – amor, respeito e solidariedade – são por ele tomados como compondo uma “estrutura intersubjetiva da identidade pessoal” (Honneth, 1992, p. 272) que atua como parâmetro para garantir o devido desenvolvimento do indivíduo sem que ele seja afligido pelas, intimamente correlacionadas, coerções internas – obtendo uma boa relação prática a si, marcada pela confiança, autorrespeito e autoestima. Esta relação a si positiva, triplamente qualificada, só pode ser alcançada na medida em que o indivíduo consegue se libertar das relações externas de desrespeito social correspondentes – maus-tratos e violação, privação de direitos e exclusão, e degradação e ofensa (Honneth, 1992, cap. 5 e 6). Uma libertação que não envolve a perspectiva de criação de uma esfera autárquica, mas de transformação das relações intersubjetivas em que o indivíduo está inserido.

Se, em Habermas, a formação exitosa da identidade pessoal – e, portanto, a satisfação do interesse por emancipação – era medida tomando como parâmetro o horizonte de uma “maioridade” em que fossem superadas as forças estranhas ao Eu – superação esta que depende da capacidade do indivíduo de desenvolver autonomamente a interpretação dos seus carecimentos –, a emancipação para Honneth projeta-se em um horizonte de conciliação entre autonomia e autorrealização individual tomando como parâmetro uma “eticidade formal” capaz de “determinar um horizonte abstratos de valores éticos, aberto às mais distintas metas de vida, sem perder a força solidarizante da formação coletiva da identidade” (Honneth, 1992, p. 280). A emancipação mostra-se assim na conciliação entre autorrealização e a autonomia por meio da projeção capaz de garantir que o processo de valorização da individualidade ande junto com a garantia das “condições morais do direito moderno” (Honneth, 1992, p. 279).

## **II A hesitante historicização do interesse por emancipação: entre teoria da racionalidade e identidade social**

*Luta por Reconhecimento* encontra uma rápida e calorosa recepção no meio acadêmico e na esfera pública de um modo geral. É logo alçado a referencial teórico incontornável para o debate acerca das lutas do movimento negro, do movimento feminista, do movimento LGBT e do movimento de minorias étnicas de imigrantes que marcam as sociedades dos grandes centros urbanos ao final do século XX. Em que pese essa acolhida, ou pode-se crer mesmo que por conta dela, a teoria do reconhecimento torna-se alvo frequente de críticas tanto de cunho político quanto de cunho teórico. Essas críticas focam, por um lado, nas limitações que o paradigma do reconhecimento imporia para o devido tratamento dos problemas sociais causados pela desigualdade material, e, por outro, nos riscos do princípio normativo do reconhecimento ser instrumentalizado por parte de grupos conservadores, autoritários ou mesmo de cunho neofascista.

Honneth vem a ser acusado, portanto, pelos seus críticos mais leves, de rebaixar o horizonte emancipatório ao descuidar da questão da desigualdade, pelo seus críticos mais severos, de, ainda que inadvertidamente, acabar por contribuir com a legitimação de formas de dominação. Ainda que somente para finalidades analíticas, pois na prática estes dois aspectos seriam dificilmente destrincháveis, é possível dividir estas críticas como voltadas, por um lado, às consequências políticas de se eleger o reconhecimento como o grande paradigma da luta emancipatória, e, por outro, à fragilidade das bases normativas em que se sustenta seu princípio normativo.

Se, por um lado, Honneth não deixa de menoscar de algumas críticas como meras incompreensões e deturpações dos argumentos de sua teoria, por outro, ele não deixa de dar relativa razão a outras admitindo problemas no seu modelo de teoria crítica e procurando apontar vias para corrigi-los em textos ainda da primeira metade dos 1990. Vê-se portanto, que Honneth logo coloca em curso um processo de revisão que passa, por um lado, pelo desafio de conseguir historicizar as bases normativas da sua teoria – o que o leva a um acerto de contas com uma teoria da racionalidade; e, por outro, ao desenvolvimento de uma teoria da sociedade tardo-capitalista – com que está às voltas, diga-se de passagem, até hoje – a partir de um programa crítico de diagnosticar *patologias sociais*. Essa apreensão de que haveria duas ordens de críticas acabam explicando um pouco o comportamento algo hesitante de Honneth na sua produção da década de 1990 pós *Luta* – e, em um caso bastante especial que veremos à frente, da produção do começo dos anos 2000.

Como em diversos momentos de sua trajetória, a insegurança em relação ao seu modelo de teoria crítica vai compeli-lo a um mergulho no histórico desta tradição intelectual. No texto *Dinâmicas Sociais do Desrespeito: sobre o lugar da teoria crítica hoje*, Honneth põe-se novamente às voltas com uma investigação sobre o que confere a peculiaridade da *crítica* da teoria crítica. Ao buscar dar mais determinação à afirmação de Max Horkheimer que definiu a teoria crítica como “o lado intelectual do processo histórico de emancipação”, Honneth defende que a teoria crítica tem de estar ancorada em uma crítica social orientada “a uma determinação quase-sociológica de um interesse emancipatório na efetividade social” (Honneth, 1994B, p. 90).

Esse requisito – uma “determinação quase sociológica” do interesse emancipatório – é logo elevado a parâmetro para julgar o desenvolvimento de toda a tradição da teoria crítica – que, neste teste, acaba, segundo Honneth, relevando um déficit expresso na incapacidade de conseguir oferecer uma apreensão do interesse emancipatório devidamente lastreado em estudos empíricos.<sup>43</sup> Como fica mais explícito em outros textos do mesmo período, para Honneth, ao se afastar da sociologia, a teoria crítica teria falhado em se provar uma suspensão da filosofia social na medida em que não conseguiria conservar devidamente a capacidade de diagnosticar e criticar patologias sociais (Honneth, 1994A).

Grande parte dessa falha que vitimaria a teoria crítica nas suas mais caras pretensões decorreria, na compreensão de Honneth, do, permitam-me, “reagente” escolhido pelos teóricos críticos para apreender as patologias sociais: uma teoria da racionalidade marcadamente cognitivista. Embora Honneth acredite que esse problema já se encontre no próprio Horkheimer, nós nos concentraremos aqui no alvo privilegiado em sua invectiva – que é evidentemente os rumos que Habermas conferiu à sua teoria crítica ao final da década de 1960. Se, também neste texto, Honneth não deixa de render os méritos a Habermas por conferir “acesso a uma esfera emancipatória da ação” que permanecia velada ao paradigma da produção, o desenvolvimento de sua teoria crítica, sobretudo da *Teoria da Ação Comunicativa* em diante, teria o afastado demais dos processos sociais concretos, devidamente mediados pela experiência dos sujeitos. O principal passo em falso, pós *Conhecimento e*

---

<sup>43</sup> Certamente, *prima facie*, pode-se contestar esta tese, apelando-se para as investigações que mostram a presença central de estudos empíricos em Horkheimer (Voirol, 2012) e mesmo em Adorno (Januário, 2023). No entanto, a questão de Honneth aqui parece implicar também o que ele julga passível de ser considerado um estudo empírico.

*Interesse*, teria sido precisamente alçar uma teoria da racionalidade calcada na pragmática universal como medida do processo emancipatório.

Atrelar o diagnóstico de patologias sociais à uma teoria da racionalidade cognitivista comprometeria a capacidade da teoria crítica de identificar toda uma gama de patologias sociais que se caracterizam pela perda das condições de formação da identidade social, ou pela “dissolução da força dos liames sociais” (Honneth, 1994B, p. 102). Honneth propõe que o metro para o progresso das lutas emancipatórias seja situado antes na superação de casos e situações de “violação de reivindicação de identidade adquirida na socialização” do que na superação da “restrição de regras de linguagem intuitivamente dominadas” (Honneth, 1994B, p. 98). Por conseguinte, o “critério” para se avaliar a racionalidade tem de ser transposto das “condições de se chegar a um entendimento livre de dominação” para as “condições intersubjetivas de desenvolver uma identidade pessoal” (Honneth, 1994B, p. 103).

Honneth, no entanto, confessa a incapacidade do seu modelo de teoria crítica, com os traços até ali desenvolvidos, atender a esta agenda. Pois tal como apresentado no *Luta*, seu modelo de teoria crítica ainda se ressentiria da capacidade de especificar a relação entre patologias sociais do reconhecimento e a estrutura social de uma dada sociedade. Conseguir atender a esta especificação seria condição necessária para melhor determinar se haveria ou não “uma conexão sistemática” entre “formas específicas de desrespeito e o *desenvolvimento estrutural* da sociedade” (Honneth 1994 B: 103, grifo do autor). Em outras palavras, Honneth está preocupado em relacionar a sua teoria do reconhecimento com uma abordagem histórica da sociedade.

É difícil reconstituir, de maneira sistemática e cronológica, todo o processo de historicização das bases normativas do

modelo de teoria crítica de Honneth. Simultaneamente ao esforço de Honneth de ir adiante acoplando a teoria do reconhecimento a uma teoria da racionalidade capaz de atrelar o interesse por emancipação ao desenvolvimento de um processo social mais amplo, ele não para de receber ataques na retaguarda que, dentre outros pontos, questionam o que seriam as limitações do reconhecimento como conceito crítico. A “interlocação político-filosófica” com Nancy Fraser explicita emblematicamente este caráter bifronte: por um lado, as críticas de Fraser lhe conferem ensejo de desenvolver as mudanças que visam a superação do modelo de teoria crítica da década de 1990, e, por outro, levam-no a um movimento retroativo de salvar traços de sua teoria do reconhecimento de um achincalhe público feito a partir de pressupostos que ele tende a julgar como fortemente equivocados.

Assim é precisamente em meio ao debate com a Nancy Fraser que vemos Honneth desenvolver um dos conceitos mais centrais para que ele resolvesse os problemas da normatividade da sua teoria do reconhecimento e reestruturasse seu conceito de interesse por emancipação: o conceito de “mais-valia normativa” – que vai de par com rearticulação do conceito hegeliano de eticidade.<sup>44</sup> Esse é o trunfo teórico que permite desenvolver uma teoria da racionalidade a partir do reconhecimento. Aqui, a dupla temporalidade do texto se verifica à perfeição: são linhas justificando o modelo de 1990 e outras apresentando os traços básicos do novo modelo em construção. Não há dúvidas de que este

---

<sup>44</sup> O debate entre os dois remonta ao menos às *Tanner Lectures* que Nancy Fraser proferiu em 1996 e se desenrola por meio de uma série de textos publicados em periódicos ao longo da década de 1990. Ainda que cheio de revisões e reelaborações, o célebre livro *Redistribution or Recognition?*, saído em 2003, deve ser visto também como uma compilação de todo este debate da década de 1990. É exatamente por remeter a este debate da década de 1990 que considero mais acertado tratar de *Redistribuição ou reconhecimento* nesta seção 2 e não na 3.

movimento também tem consequências na maneira como Honneth apreende a tradição da teoria crítica e, portanto, o vínculo entre crítica social e emancipação. Esses aspectos encontram-se particularmente concentrados em uma espécie de excursão que Honneth introjeta no *rejoinder* do *rejoinder*, o artigo de encerramento do livro, em que, mais uma vez, é possível verificar o esforço do autor de promover – agora, a partir de um outro enquadramento conceitual – uma nova reconstrução da história da teoria crítica (2003A, p. 240). Mais uma vez, as diversas articulações e rearticulações do vínculo entre crítica social e interesse por emancipação ganharão destaque. Mas o conceito de emancipação já começa claramente a tomar novas feições que antecipam o seu descolamento do paradigma da identidade social.

Por essa reconstrução, a sustentação do vínculo entre crítica e interesse por emancipação dentre os pioneiros da teoria crítica dependeria, segundo Honneth, de se contar com uma classe revolucionária. E, precisamente, este vínculo entre interesse por emancipação e proletariado, classe que seria inerentemente dotada do ímpeto de “colocar abaixo as relações capitalistas”, impedia que o “problema” de fundamentação do interesse por emancipação fosse tratado com maior “independência” e que fossem tematizadas quais são as “experiências ou práticas” que podem “garantir que uma dada ordem social” possa “ser transcendida” (Honneth, 2003A, p. 239). Ainda seguindo a reconstrução de Honneth, mesmo quando a confiança no papel revolucionário do proletariado mostrou-se fortemente abalada, Horkheimer e Adorno não deixaram de postular a transcendência da ordem capitalista a partir da “estrutura do trabalho social” (2003A, p. 240).

O potencial alocado no proletariado ou na estrutura do trabalho social de superar a ordem social constituída é designado por Honneth como um “excedente de normas

racionais”. Esse conceito se traduz para Honneth como “um momento da razão socialmente corporificada” capaz de acionar uma dinâmica que pressiona para uma autossuperação das “estruturas de dominação e auto-objetificação” (2003A, p. 240) presentes em uma determinada ordem social. A capacidade de identificar essa “razão corporificada” teria de estar presente em toda a teoria crítica que buscasse uma autotranscendência das relações já sedimentadas em uma dada ordem social – ou seja, teoria crítica que buscasse o princípio de superação das relações que fosse dado por estas mesmas relações. E aqui, quando se trata de transcender as relações dadas, não se está remetendo mais apenas a uma crítica que se faz em nome de um grupo social específico, cuja situação de “injustiça” é superada tão somente pela universalização linear da aplicação de princípios normativos já dispostos institucionalmente. A crítica se faz antes em nome de uma mais-valia normativa ou excesso de validade imantados nestes princípios que deve levar a um alargamento semântico do que eles mesmos vem a significar, reconfigurando assim todo o seu campo de aplicação. Tem-se aí, juntamente com o desenvolvimento do problema das patologias sociais a partir desta nova concepção de racionalidade marcada pelo excesso de validade (Honneth; Boltanski, 2009, p. 192-193), um aprofundamento da própria compreensão do que é a “justiça social”.

Mas, para Honneth, enquanto o marxismo insistisse em alocar o excedente de validade exclusivamente na estrutura do trabalho, como ocorreria enquanto houvesse a prevalência do paradigma da produção, estaria contratado um grande problema para se manter o vínculo entre excedente de validade e a experiência: uma dependência decisiva ao elemento empírico, altamente incerto, contingente e, até mesmo, não se pode descartar, historicamente superado do proletário mostrar-se disposto a atuar para realizar este

excesso de validade. Fazer do proletariado uma classe predestinada a contar com a experiência que teria o condão de superar as estruturas de dominação do presente e emancipar a sociedade como um todo, significa que, ausente a “prontidão revolucionária” do proletariado, como diagnosticado pela primeira geração da teoria crítica, perde-se a conexão entre o excedente de normas racionais, a crítica e a experiência. E o excedente de normas racionais acaba sendo, assim, confinado a uma estrutura isolada a qual não se tem acesso. Só restaria à crítica social tomar a mais-valia normativa que está na estrutura das relações sociais capitalistas e constitui a promissória de uma sociedade emancipada como uma *message in a bottle*. A crítica social, presa ao paradigma da produção, ainda ficaria, portanto, a dever qualquer instância que pudesse levar a uma superação dessa ordem. Com a saída de cena da prontidão revolucionária do proletariado, escapa das mãos o lastro em uma experiência que viesse a desencadear um processo emancipatório de lutas sociais.

Nessa nova reconstrução do desenvolvimento da teoria crítica contida no *rejoinder do rejoinder*, Honneth (2003A, p. 240) mantém a posição do *Crítica ao Poder* de conferir um papel precursor aos primeiros trabalhos de Habermas, valorizando agora não mais primeiramente os potenciais crítico-normativos da formação da identidade social, mas o arco mais amplo de articulação entre excedente de normas racionais, crítica social e emancipação. Saindo de cena o princípio de imanência necessário para se superar a presente ordem social a partir dos parâmetros conferidos pelo paradigma da produção, Habermas surge com seu esforço, conforme já acompanhamos guiados pela reconstrução anterior feita pelo próprio Honneth, de fundamentar um interesse por emancipação não mais no proletário e na luta pela autorrealização pelo trabalho, mas da experiência do processo autorreflexivo de constituição de identidade.

Se, por um lado, Honneth não vai diminuir os méritos que lhe conferira na década de 1990, as críticas de então também são retomadas – ainda que sob nova roupagem. 1) A “ideia” “de que a espécie humana poderia ter um arraigado interesse em responder à experiência da dominação e objetivação autogerada, mas ainda não transparente com esforços autorreflexivos para estabelecer relações livres de dominação” seria “excessivamente ambiciosa” (Honneth, 2003A, p. 240); 2) a compreensão demasiadamente linguística da comunicação intersubjetiva restringiria a capacidade de detectar e trazer à público as experiências de coerção e dominação.

A via para se superar essas limitações também segue basicamente a mesma: para expandir e corporificar as experiências próprias a ponto de descortinar uma perspectiva verdadeiramente emancipatória, Honneth propõe deslocar a base desta experiência *da linguagem* para localizá-la no “cerne desses sentimentos de injustiça nos sentimentos de violação ao que são tidas como expectativas legítimas de reconhecimento” (2003A, p. 246). O ponto é que, a essa altura, Honneth sabe muito bem que ao insistir em alocar o interesse por emancipação em um sentimento de injustiça derivado de expectativas violadas de reconhecimento, ele continua expondo-se a objeções, cada vez mais eloquentes, às bases normativas de seu modelo de teoria crítica. Como Fraser formulara de maneira lapidar na *rejoinder*: enquanto continuasse a admitir uma invariante da natureza humana como base normativa de seu modelo de teoria crítica, Honneth não poderia escapar da acusação de recorrer a um “mito do dado” (Fraser, 2003, p. 204). Vertendo de modo mais agudo, Fraser acusa Honneth de esposar uma crítica social por demais transcendente para poder fazer jus às credenciais de teórico crítico. Ao assumir uma antropologia como fonte normativa, toda a normatividade acaba sendo

derivada de uma instância que se mantém alheia ao desenvolvimento das relações sociais e assumida de antemão tal como se descoberta fora, em última instância, pela ideia de uma afecção da mente pelo mundo exterior. Com isso, Honneth violaria a premissas básicas da epistemologia e do princípio normativo da teoria crítica: que prescreve encontrar na dinâmica do social o vetor da emancipação.

É interessante notar que apesar de responder a Fraser buscando qualificar a sua antropologia como sendo historicamente mediada, a essa altura, Honneth já estava em vias de abandonar qualquer substrato antropológico como base normativa da teoria do reconhecimento. Essa aparente incongruência torna evidente mais uma vez o estatuto problemático dos textos da discussão com a Fraser. Na medida em que sedimentam estratos de argumentos formulados (seja para criticar, seja para defender) diferentes matrizes de teoria crítica (ainda que de um único e mesmo autor, Honneth)<sup>45</sup>, o texto apresenta uma sobreposição muitas vezes dissonante e desconcertante de posições. Em certos momentos do livro, Honneth considera forçoso defender o seu modelo de teoria crítica da década de 1990 de ficar associado a um culturalismo ingênuo que desconsideraria às determinações econômico-retributivas da injustiça social. Em outros, Honneth já se preocupa em fazer avançar as linhas gerais do seu novo modelo de teoria crítica que possibilitaria superar de vez as bases normativas conferidas pela antropologia. Esta variação de vetores, que apontam ora para trás, ora para frente, não deixam de exigir do leitor um certo contorcionismo. Importante a reter: Honneth já está buscando uma crítica às patologias sociais a partir de

---

<sup>45</sup> É preciso atentar para a singularidade da elaboração desse livro. Antes de ser compilado no formato e na versão que lhe conferiu notoriedade, a maior parte do debate Fraser-Honneth desdobrou-se em uma série de artigos espalhados por diferentes periódicos. A troca de afagos começou ainda por volta de 1994. Foram diferentes demãos até a publicação em livro.

uma teoria da racionalidade reelaborada e, correlatamente, uma nova fundamentação da normatividade do seu modelo de teoria crítica.

Como confessará mais tarde em uma entrevista sobre seu percurso, à altura deste debate com a Fraser, Honneth já estava em vias de assumir que um “sentimento de injustiça ainda não é em si nenhum fundamento para a crítica”. Daí ele estar a ponto de promover “uma espécie de virada teórica-social” em que as ordens institucionais vêm para o foco e as concepções de pessoa vão para o fundo.<sup>46</sup> O que está latente em diversos momentos da discussão da Fraser, tal como recolhida no livro de 2003, é que a identidade social não é mais central e sim o *status* normativo conferido aos indivíduos em certas esferas de práticas sociais, quesito que só poderá ser devidamente apreciado, historicamente, por meio do que Honneth vai denominar de “reconstrução normativa”.

### **III Reconstrução normativa, o conceito de liberdade e a ontologização do interesse por emancipação**

Pelo que acompanhamos da trajetória de Honneth, o vínculo entre crítica social e emancipação, legado de Marx, será, primeiramente, lido na chave de um esforço de se constituir uma identidade isenta de coerções ou desrespeitos a expectativas de reconhecimento. Expectativas essas que derivavam de uma antropologia social a normatividade responsável por lhes emprestar uma carga moral e torná-las assim justificáveis. A antropologia social, no entanto, revelou-se um recurso excessivamente distanciado de uma

<sup>46</sup> “Com isso, em uma espécie de virada teórica-social, as ordens institucionais de reconhecimento vieram para o foco: as dimensões por mim diferenciadas do reconhecimento realizam-se em ordens de reconhecimento dadas e desenvolvidas e não estão ancoradas em uma concepção de pessoa [...]. O status normativo, e não a identidade é central, e cada ordem defini o status normativo das pessoas” (Honneth; Boltanski, 2009, p. 161).

dinâmica imanente ao social que permitisse investigar se haveria uma “conexão sistemática” entre formas de desrespeito e o desenvolvimento estrutural da sociedade. Essas limitações teriam privado a crítica da capacidade de realizar diagnósticos de patologias que fossem sintoma de sofrimentos sociais gerados por representações equivocadas da liberdade ou desenvolvimentos falhos da estrutura social que muitas vezes não seriam sequer articuláveis para emergirem na esfera pública e receber direito de cidadania no debate político. Mas o que Honneth colocará no lugar da antropologia social como base normativa do reconhecimento? Para iniciarmos a resposta cabe antes recuperar um pouco o processo em que Honneth abandona o seu modelo de teoria crítica da década de 1990, atentando para como a questão da normatividade implicada no reconhecimento está atrelada à maneira de se conceber a liberdade.

De 2000 e 2002, Honneth já caminha mais consistentemente em direção à agenda esboçada no *Dinâmicas Sociais do Desrespeito*, promovendo uma revisão do seu conceito de reconhecimento para poder conciliá-lo com um conceito de racionalidade que escapasse ao cognitivismo. A premência de promover estes ajustes deriva também da constatação da perda de poder crítico-emancipatório da teoria do reconhecimento decorrente das consequências do aprofundamento da reorganização neoliberal do capitalismo. O neoliberalismo se caracterizaria, politicamente, por retirar as bases institucionais pelas quais o reconhecimento poderia ser *efetivamente* realizado; e, retoricamente, por forjar um discurso carregado de acenos de valorização a determinados aspectos da liberdade do indivíduo que o fazem conceber-se ainda tanto mais responsável pelo seu próprio destino. Por meio de um leque de sinais de reconhecimentos meramente simbólicos, cria-se uma situação em que o sujeito passa a agir como prócere de sua própria domina-

ção. O alarme de alerta para os riscos da instrumentalização da teoria do reconhecimento subiu assim alguns decibéis – agora a preocupação é que a expectativa de reconhecimento não seria simplesmente reivindicável e manipulável por grupos de conservadores, autoritários ou abertamente neo-fascistas tidos como minoritários e pontuais – mas para o reconhecimento poderia servir à legitimação de toda uma ordem social que caminha no sentido de agravar o sofrimento social e corroer a vida democrática. A súmula do que esta dinâmica neoliberal acarreta para a teoria do reconhecimento pode ser encontrada na introdução do conjunto de artigos coligidos no livro *Befreiung aus der Mündigkeit, 2002 (Libertação da Maioridade)*, fruto de um empreendimento de pesquisa interdisciplinar tocado no âmbito do Instituto de Pesquisa Social.

Embora não se queira inscrever a “pretensão emancipatória” dentre os “restos obsoletos da tradição da teoria crítica”, Honneth alerta para os riscos de continuar a ligar, sem certa reserva, a emancipação ao conceito de “maioridade”. Sobretudo quando concebida sob a chave do conceito de autonomia, o ideal da maioridade pode colaborar para gerar mais sofrimento social. Seria possível notar em diversos traços da forma de vida capitalista a existência de “utilizações parasitárias” do princípio da maioridade que acabariam servindo para interverter o seu caráter normativo.. Honneth adverte que “sob a pressão de uma acelerada ‘modernização’ do capitalismo, tem de se contar com uma crescente tendência da interversão (*Umschlag*) de liberdades em coerções (*Zwänge*), de normas morais em legitimação de fachada, de autonomia em tutelagens (*Entmündigungen*)” (Honneth, 2002B, p. 5).

Dois anos antes, em outro texto, Honneth já diagnostica esse fenômeno como estando atrelado a uma nova maneira de se pensar a liberdade tanto mais cruelmente atribuída

exclusivamente ao indivíduo quanto mais se lhe retiram os pré-requisitos sociais para exercê-las. Estamos falando de um contexto que torna a própria liberdade de definir por si mesmo a própria identidade uma sobrecarga geradora de sofrimento. É preciso se contrapor à tendência de “se entender como fonte independente da própria liberdade”, pois esta seria uma maneira de se relacionar a si que estaria na fonte de preocupantes patologias sociais (Honneth 2003; 2000, p. 87). Cresce a avaliação de que a orientação para a emancipação com um foco excessivamente fechado na constituição, ainda que intersubjetiva, de uma identidade bem-sucedida, abre margem para se inferir que a teoria honnethiana do reconhecimento poderia assumir como aceitáveis, ou mesmo desejáveis, diversos casos que repositariam ou reforçariam estruturas de coerção e dominação.

A teoria honnethiana mostra-se cada vez mais suspeita de estar insuficientemente preparada para lidar com indivíduos que chegam a desenvolver uma “relação prática a si positiva”, mas que, no entanto, da perspectiva mais ampla, relacionada à realização coletiva da vida boa, a maneira de se chegar a uma relação prática a si positiva se mostra como flagrantemente prejudicial (Zurn, 2015, p. 96-98). Tanto historicamente como na ordem social vigente, não seria difícil elencar formas de reconhecimento público positivo que, no entanto, reforçam estruturas de opressão social. Haja vista a figura da boa dona de casa que era até há pouco publicamente valorizada pelo discurso largamente veiculada pela publicidade e pela mídia por ser o esteio da ordem doméstica, cuidando da saúde e do bem-estar de filhos e marido. Tal como no filme *Django*, durante toda a escravidão, ao escravo que entregava a indolência no trabalho e os planos de fuga de companheiros de opressão gozavam de maior reconhecimento – que vinha por meio da confiança, de elogios de melhores roupas e comidas – por parte de seus

senhores. Enfim, as práticas sociais em vários contextos de opressão seriam pródigas em afagar publicamente traços que reforçam certas identidades sociais necessárias para manter e reproduzir sociedades ou regimes estruturados sobre o sofrimento alheio.

O aumento do grau de preocupações com esses fenômenos leva Honneth a se afastar de uma maneira de conceber a emancipação por demais atrelada à formação da identidade social e o conduzem a um retorno a Hegel – mas, dessa feita, o velho – para escrutinar a correlação entre liberdade, reconhecimento e eticidade. Acompanhando o ímpeto do “surpreendente renascimento do pensamento de Hegel” (Honneth, 2001, p. 7) a partir do encontro entre filosofia analítica e continental, Honneth passa a enxergar no, até há poucos anos antes “emudecido”, *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (LFFD) uma via para lidar com os problemas que o afligiam na sua teoria do reconhecimento. Isso na medida em que a conceitualização da liberdade (parágrafos §§1-7), a historicização da normatividade presente na conexão entre teoria da justiça e diagnóstico de tempo e o conceito diferenciado de eticidade vão permitir retirar da LFFD: 1 – a valorização de uma teoria da liberdade individual que fizesse frente ao paradigma da liberdade baseada na concepção de se colocar como uma empresa de si mesmo; 2 – a possibilidade de pensar a integridade de certos laços intersubjetivos como antídoto contra patologias sociais; 3 – a elaboração de uma teoria da racionalidade que não se prendesse a um viés cognitivista.

A “nova avaliação de Hegel” embutida nessa reabilitação da LFFD sacramenta e aprofunda aquele novo processo de acento da teoria crítica que Honneth passara a desenvolver desde *Redistribuição ou reconhecimento*. Em vez de atrelar emancipação à formação da identidade social, Honneth passa a buscar o “discernimento acerca da norma-

tividade interna das práticas sociais” necessário à promoção de sociabilidade conforme a uma concepção de liberdade desprendida do ideal da maioria – na medida em que a liberdade passa a assumir uma conotação eminentemente social incorporando o papel constitutivo do outro para o ser livre. A eticidade aqui, enquanto conjunto estruturado de diferentes práticas sociais calcadas nesta concepção social de liberdade, aparece carregada de um caráter libertador: é só ao assumir – reflexivamente, vale ressaltar – certos papéis nas diferentes esferas da eticidade que o indivíduo conquista estatuto normativo para si e na mesma medida é levado a conferir estatuto normativo aos seus parceiros de interação.

A reaproximação ao Hegel “maduro” também permite a Honneth elaborar uma teoria da racionalidade para mostrar que essas práticas sociais constituem uma ordem racional, que “garante de fato e suficientemente a realização da liberdade individual”. Honneth desloca o foco da sua crítica da identidade pessoal para o status normativo que os indivíduos assumem a partir da participação nas diferentes práticas que se configuram como necessárias à reprodução da sociedade em determinado estágio do processo de aprendizado que leva à modernidade. Ao ser mais bem situado como condição de continuidade da normatividade de práticas sociais e vincular-se ao status normativo da pessoa, o reconhecimento agora ganha salvaguardas para não ser mais rebaixado a uma simples troca de perspectivas. Reconhecer requer que o sujeito reconhecente da interação social não deixe de apresentar um “comportamento” reativo que permita inferir que ele, efetivamente, fez a percepção do status normativo do outro. Não basta adotar uma postura de confirmação frente à individualidade do outro. A postura confirmativa não exclui que aquela pessoa percebida enquanto indivíduo seja objeto de indiferença senão mesmo de violência moral. É preciso comportar-se frente àquele,

àquela que está sendo reconhecido de maneira “tal como a correspondente forma de reconhecimento requer moralmente” (Honneth, 2001, p. 7). Exemplificando de uma maneira mais prosaica: na esfera da estima social, não basta colocar-se na perspectiva da companheira que, ao chegar ao lar exausta depois de uma longa jornada, tem de assumir todos os cuidados com os filhos, limpar a casa, cozinhar o jantar e, mesmo “mostrando empatia” com o seu fardo, proferir-lhe pungentes palavras de afeto, compreensão, lamentar o quão é pesada a sua rotina, e enquanto se espera confortavelmente o seu prato de comida à mesa. É preciso passar a compartilhar tarefas domésticas cotidianas e, ao mesmo tempo, reivindicar políticas públicas capazes de tornar práticas de cuidado, carreira e vida social minimamente conciliáveis.

As esferas da eticidade são responsáveis por conferir a cada indivíduo os recursos para que eles/elas possam articular as diferentes modalidades de reconhecimento conforme os princípios de amor, de respeito e de solidariedade. Tal orientação passa a responder à busca de uma sociedade capaz de prover os requisitos institucionais necessários para formar a percepção do *status* normativo do outro, e a reação adequada a esta percepção – qual seja, de que se está reconhecendo um indivíduo dotado de liberdade - – liberdade esta cuja efetivação é constitutiva da *minha* própria liberdade.

É nesse sentido que Honneth busca se apropriar da conexão entre os conceitos de eticidade, formação e libertação [*Befreiung*] presente nas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. O empreendimento de Hegel, ao propor uma “doutrina imanente e conseqüente dos deveres” (§ 148) como o desenvolvimento das relações éticas próprias à ideia de liberdade, assume que a vinculação dos sujeitos em determinadas práticas sociais (família, corporações,

Estado) possui antes um efeito libertador do que restritivo. A libertação é compreendida, assim, não tanto como um desvencilhamento de uma heteronomia advinda de determinações alegadamente naturais ou como a superação de uma dominação estritamente pessoal, mas a formação apta a superar a falta de capacidades conceituais que comprometem a percepção da normatividade imanente a certas práticas intersubjetivas e necessárias para orientação individual e para a organização do conjunto da sociedade.

Assumir que a libertação de patologias sociais está associada ao ganho perceptivo da normatividade de certas práticas sociais pode dar margem a se interpretar que Honneth esteja se desdizendo em relação ao rechaço tão eloquente que ele fizera na década de 1990 do projeto de habermasiano de desenvolver uma racionalidade de cunho cognitivista. Cabe alertar, no entanto, que as patologias sociais só são aqui derivadas de limitações cognitivas *mediatamente*; pois, ao fim e ao cabo, elas remontam ao esquecimento de relações de reconhecimento (Honneth, 2005). A reformulação da maneira de se conceber as patologias sociais visa introduzir tanto uma preocupação com a manutenção de uma certa “integridade” das relações sociais (em que medida é preservada a normatividade própria a uma determinada esfera), quanto inserir um índice de acompanhamento do grau de realização da razão em meio a uma dada ordem social. É esse índice que serve de parâmetro para marcar o limiar que, quando retrocedentemente cruzado, configura um retrocesso.

A crítica social aqui mudou: não se prioriza mais denunciar as injustiças sociais sofridas individualmente ou por determinados grupos, mas diagnosticar e superar patologias sociais que afligem esferas das *práticas sociais* cujo devido entrelaçamento confere a urdidura racional das sociedades contemporâneas. Essa modificação no plano da crítica é

solidária de uma “transposição do conceito moderno de direito” e das perspectivas emancipatórias. Transposição que poderia ser caracterizada como um deslocamento que sai dos sujeitos e vai para as dinâmicas sociais: “as pretensões válidas universalmente e sancionadas pelo Estado” não cumprem mais a um sujeito, mas “às relações e estrutura sociais”; não cabem mais “aos indivíduos os direitos universais vigentes, mas àquelas formas de existência social que se deixam mostrar como bens sociais básicos no interesse da realização da vontade livre” (Honneth, 2001, p. 66). Correspondentemente a esta mudança, em vez de se fiar em uma “eticidade formal” que ainda era projetada no *Luta por Reconhecimento* como critério da vida boa, a crítica ora zela pela “colocação adequada” [*richtige Platzierung*] das esferas. Colocação coextensiva, a bem saber, ao esforço de que o princípio de uma esfera não ofusque o princípio da outra, evitando a geração de indistinções que não permitam o acesso às diferentes gramáticas normativas da modernidade, cuja harmônica diversidade é o que garante “as condições institucionais da liberdade” (Honneth, 2001, p. 66).

Essa capacidade libertadora da eticidade está atrelada à superação da “cegueira contextual” e do paradoxo da fundamentação normativa de que ainda seria vítima uma moralidade de corte kantiano. Pois, em seu construtivismo, a moralidade kantiana não estaria disposta a admitir um conceito de segunda natureza em que já se fariam presentes os princípios normativos que devem orientar nossa ação. Sem esta admissão, o sujeito fica onerado de buscar única e exclusivamente por si mesmo a certeza de como agir correta e livremente. Honneth destaca que o conceito de libertação [*Befreiung*] tem para Hegel a conotação não apenas de conferir um alívio ao pesado fardo da reflexão vazia da moralidade (momento negativo), mas também conota

uma entrada na esfera da “liberdade substancial”, permitindo que o sujeito desenvolva a capacidade de perceber a normatividade alocada nas práticas sociais e a ela reagir apropriadamente (momento positivo).

Primeiro, cabe apontar que Honneth só se sente confortável para realizar esta transição da base normativa de sua teoria crítica abandonando a antropologia na medida em que ele se apropria criticamente da teoria da segunda natureza de McDowell (Honneth, 2003B). À luz das críticas que soubemos lhe ter sido dirigidas por Fraser, de que ele, Honneth, tomaria a psicologia como uma espécie de “mito do dado” para conferir as bases normativas de sua teoria crítica (Fraser, 2003, p. 203-204), mostra-se mesmo estratégica esta apropriação do filósofo sul-africano, cujo livro mais célebre, *Mente e Mundo*, notabilizou-se precisamente por, na esteira de Sellars, declarar guerra ao “mito do dado”. Mas também cabe destacar que o recurso a McDowell responde ao desafio de caracterizar melhor o ato do reconhecimento posto para Honneth em um congresso em Jyväskylä, por três acadêmicos finlandeses, Heikki Ikäheimo, Arto Laitinen, Antti Kauppinen. É também neste sentido que Honneth se sente compelido a apresentar um “realismo moral mitigado” marcado pela articulação entre a percepção de valores e o desenvolvimento de capacidades perceptivas (Honneth, 2002A).

O conceito mcdowelliano de segunda natureza permite tratar da dimensão das pulsões, dos carecimentos, dos desejos e das capacidades perceptivas do ser humano como já mediadas pela espontaneidade que se desenvolve a partir dos processos formativos nos quais estamos desde sempre inseridos. De acordo com McDowell, por conta da aquisição de determinados hábitos constitutivos de certas práticas sociais, vamos desenvolvendo certas capacidades perceptivas que nos permitem uma orientação na vida social que

não seja só uma resposta a imposições do meio ambiente. A emancipação passa a vir conotada de um espelhamento entre a configuração do mundo e a conformação da mente humana marcada pela espontaneidade (McDowell, 2005).

Apesar de adotar tal abordagem, há, contudo, por parte de Honneth, uma divergência em relação a como se interpretar este processo formativo. Diferentemente de McDowell, Honneth ressalta que a segunda natureza não deve ser assumida de maneira excessivamente forte ao ponto de apagar os momentos de conflito derivados de divergências mais pronunciadas de avaliação (Honneth, 2003B). Honneth também recusa qualquer expediente para a resolução destes conflitos avaliativos que ensaiem recorrer a uma perspectiva privilegiada de acesso à realidade, sem mediação da confrontação intersubjetiva (Honneth, 2003B). Para Honneth, a resolução desses conflitos tem necessariamente de passar por um acerto de contas em relação aos princípios interpretativos partilhados entre as partes. Ora, seria precisamente em relação à apreensão destes princípios comuns que caberia o papel da reconstrução normativa.

Em *Direito da Liberdade* (2011), evidencia-se como a reconstrução normativa está atrelada ao esforço metódico de tornar explícito os princípios sedimentados no processo de realização da razão, que estão presentes como elemento de legitimação de cada esfera social que compõem as (ou parte das) sociedades contemporâneas<sup>47</sup> – embora os sujeitos agentes das práticas que compõem estas esferas não estejam deles de saída conscientes. O deslocamento das pretensões normativas que permitiriam guardar as esperanças de uma nova ordem social, uma ordem social emancipada, faz-se ainda mais claro em *Ideia de Socialismo* (2015). Para Honneth, as pretensões normativas que velam pelo horizon-

---

<sup>47</sup> Para uma crítica ao colonialismo da perspectiva da reconstrução normativa, Allen, 2016.

te da emancipação não estão mais atreladas a portadores identificáveis em uma classe ou movimento social, mas nas conquistas institucionais – tomadas como conquistas por representarem sedimentações do processo de aprendizado próprio à realização da liberdade social.<sup>48</sup>

O que significaria, contudo, colocar a emancipação nas conquistas institucionais que sinalizam a ampliação da liberdade social? Honneth tem de se haver com o desafio de responder como, sem as bases antropológicas em que se apoiava a teoria do reconhecimento na década de 1990, seria possível continuar a admitir, “realisticamente”, a existência de um interesse por emancipação. O que garantiria a disposição a reagir frente à dominação e opressão senão uma invariante colocada na própria natureza humana? Como fugir à mera facticidade histórica que selaria a dependência da teoria crítica de contar com grupos de antemão articulados para pautar a esfera pública em um sentido emancipatório? Da solução a este problema depende, Honneth (2008, p. 808) não deixa de alertar, a sobrevivência da própria teoria crítica.

E vinte e sete anos depois da longa reconstituição promovida no *Crítica do Poder*, Honneth vai novamente concentrar seus esforços para mostrar a persistência do interesse emancipatório em um novo acerto de contas com o *Conhecimento e Interesse* de Habermas. Pois teria sido precisamente esta obra que *começara* a jogar luz na “interrelação entre a prática crítica e a reprodução social de maneira a tornar explícito por que as sociedades só podem ser mantidas a partir de conflitos e lutas sociais” (2017, p.

---

<sup>48</sup> “Portanto, não são as subjetividades sublevadas mas sim as melhorias que se tornaram objetivas, não são os movimentos coletivos mas sim as conquistas institucionais que deveriam constar como portadoras sociais das pretensões normativas que o socialismo procura inscrever nas sociedades modernas” (Honneth, 2015, p. 116-117).

909).<sup>49</sup> Se Honneth faz questão de destacar que o modelo de Habermas consiste apenas em um *começo* é por continuar a sustentar a tese de que nele o conflito ainda estava excessivamente determinado por uma matriz psicanalítica. Esta matriz, de acordo com Honneth (2017, p. 910), projetaria o conflito no plano exigente e problemático da espécie, apreendida como um “sujeito coletivo”, em vez de situá-lo no terra-a-terra próprio ao embate entre diferentes grupos sociais.

Não à toa, Habermas, nos termos de Honneth (2017, p. 910), “hesita” em colocar o conflito junto ao trabalho e à interação, como um terceiro tipo de ação, que redundaria em um terceiro tipo de interesse epistêmico, igualmente necessário à reprodução social. Habermas não conseguiria enraizar devidamente o interesse epistêmico pela emancipação à dinâmica de reprodução social. Sua teoria deixa escapar, portanto, que para além da técnica, da ciência e da mediação simbólica, a reprodução social também é incontornavelmente dependente da luta entre diferentes interesses epistêmicos refletindo a própria diversidade de carecimentos, hábitos e percepções que compõe a trama das sociedades contemporâneas.

Para suprir estas insuficiências do projeto habermasiano de *Conhecimento e Interesse* de fundar o interesse emancipatório, Honneth prescreve a necessidade de assumir uma ontologia social – uma ontologia social que pressupõe a conflituosidade como uma parte constitutiva de nossa forma de vida. Honneth justifica esta inscrição do conflito em uma ontologia a que remontariam todas as sociedades “simplesmente porque as normas aceitas por seus membros levantam reiteradamente novas reivindicações morais que não podem ser satisfeitas sob as condições dadas” (2017,

---

<sup>49</sup> Apesar de publicado em 2017, o texto deriva de uma palestra proferida em 2016.

p. 913). A frustração em relação ao não atendimento destas reivindicações morais leva a conflitos sociais. Conflitos que se desenham a partir das estruturas de desigualdades que conformam as diferenças dos grupos sociais que compõem a sociedade e que tem a disputa pela interpretação das normas sociais no seu cerne. Isso na medida em que, para Honneth, o processo de “interpretação de normas socialmente válidas” é “essencialmente inacabado”, respondendo a uma dinâmica “em que interpretações unilaterais e resistências a elas revezam entre si” (2017, p. 913). No entanto, nessa simples alternância de interpretações unilaterais certamente não se descortina nenhum interesse emancipatório.

O resgate do interesse por emancipação, do qual como já foi dito depende a própria teoria crítica, advém da reivindicação de Honneth de que há, em meio à sociedade, grupos que sentem que seus carecimentos e interesses são excluídos dos padrões hegemônicos de se interpretar as normas vigentes. Esses grupos reagem à esta exclusão empreendendo uma “interpretação cooperativa” para poder “desnaturalizar os padrões hegemônica de interpretação”, mostrar que estes padrões servem precisamente a interesses que se beneficiam de uma ordem social iníqua e/ou democraticamente tibia e forçar a por outras interpretações da norma que permitam a reinclusão de seus interesses e carecimentos. Honneth atribui, assim, àqueles que estão voltados a desnaturalizar os padrões hegemônicos de interpretações em prática de reinterpretção cooperativa um “interesse cognitivo diferente” e atrela a esta perspectiva específica o ponto de vista da própria teoria crítica.

Reparemos que Honneth oferece mesmo um quadro evolutivo da dinâmica contestatória. Aquele(a)(s) que está(ão) em uma posição social desvantajosa tende(m) a não encontrar seus interesses e carecimentos contemplados na interpretação da norma derivada dos padrões interpretativos

hegemônicos. Primeiramente esses grupos desfavorecidos contestam apenas a “justiça ou correção da aplicação” da interpretação da norma sedimentada nas instituições e práticas sociais (Honneth, 2017, p. 917); a interpretação em si, contudo, é aceita, trata-se mais de expandir-lhe o escopo. A evolução da luta social guarda, porém, o potencial de se desdobrar em um segundo momento. Momento em que aqueles e aquelas que experimentam opressão tornam-se conscientes de que possuem “um interesse por um conhecimento que é distinto das formas oficialmente desenvolvidas em suas sociedades” (Honneth, 2017, p. 917).

A *crítica* da teoria crítica, contraparte intelectual das lutas emancipatórias, não pode se satisfazer em denunciar a “pseudo-objetividade das interpretações de normas sociais” dadas de antemão. Para tornar a desdobrar o potencial transformador das lutas emancipatórias, cabe à crítica da teoria crítica desvelar a solidariedade entre a pseudo-objetividade das normas sociais e os “interesses que subjazem ao apego às interpretações dominantes”. Só assim se resguardaria a perspectiva de superar a “unilateralidade da interpretação em que a ordem social está baseada” (Honneth, 2017, p. 917). Uma unilateralidade coextensiva ao capitalismo que, conforme já apontava Marx, sempre engedrará o risco de realizar uma desdiferenciação funcional das esperas e uma “subsunção real” de suas normatividades à normatividade do capital (Honneth, 2020).

## **Considerações Finais**

Definir a teoria crítica apenas pelo seu interesse emancipatório ainda deixa em aberto o longo e difícil caminho de se saber o que se entende por emancipação. O esforço empreendido na escrita deste artigo buscou ser simultaneamente o de retrazar a constância do vínculo entre crítica social e emancipação e o de precisar o que se entende por

emancipação em diferentes fases e momentos da trajetória de Axel Honneth.

Vimos, primeiramente, que Honneth apreende o cerne do pensamento emancipatório de Marx não na luta pela garantia da objetivação de uma essência humana por meio de eventuais virtudes expressivistas do trabalho, mas somente no que esta luta remonta à reivindicação da obtenção das condições de autorrespeito para construção e afirmação de uma identidade social. O trabalho torna-se, portanto, uma das esferas específicas em que se trava o processo mais geral de luta pela identidade social.

Acompanhamos, depois, como Honneth identifica nos escritos de Habermas um esforço no sentido de já pensar a emancipação a partir do processo de formação da identidade social. Seria necessário, contudo, segundo Honneth, dar a essa luta pela identidade social uma nova orientação normativa: não se visa mais a superação da comunicação distorcida, mas a superação da negação das expectativas legítimas de reconhecimento. As pretensões de Honneth, no entanto, por tomar a luta por reconhecimento como uma invariante do desenvolvimento histórico acabam por se mostrar muito suscetíveis a críticas e instrumentalizações políticas por não conseguir lidar com os processos históricos concretos. Embora preocupe-se com a historicização, quanto mais Honneth lhe faz concessões, mais ele vê um abismo normativo na sua teoria do reconhecimento.

Por volta do final da década de 2000, Honneth decide dar um passo ousado e remodelar profundamente todo o quadro de sua teoria crítica: a emancipação deixa de ser pensada a partir de uma chave que busca a realização da identidade pessoal e passa a associar-se a *reconstruir* as conquistas normativas plasmadas nas bases das práticas sociais que configuram as sociedades modernas. Emancipar-se passa a corresponder, por um lado, garantir as capacidades

cognitivas para poder apreender as diferentes gramáticas normativas que compõem a modernidade; e, por outro, fazer com que aqueles carecimentos e interesses que, por conta da permanência de estruturas de dominação social, não são reconhecidos pela interpretação das normas vigentes nas diferentes modalidades de práticas sociais, possam vir a sê-lo.

A preservação do vínculo entre crítica social e o interesse por emancipação, mesmo depois que as bases antropológicas foram deixadas de lado, é o lastro que permite que continuemos a diferenciar a crítica da teoria crítica das outras instâncias de crítica que elencamos na apresentação. É necessário apontar para a pseudo-objetividade em que se fiam os sujeitos da sociedade contemporâneas e denunciar como ela se forma por um interesse hegemônico comprometido com a reprodução de uma ordem social que ainda carrega a coerção na imposição de sua estrutura desigual e excludente.

## Referências

ALLEN, Amy. Emancipação sem utopia: Sujeição, Modernidade e as Exigências Normativas da Teoria Crítica Feminista. (Trad. Inara Luisa Marin, Felipe Gonçalves Silva, Ingrid Cyfer). *Novos Estudos Cebrap*, 103, 11, 2015.

ALLEN, Amy. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, 2016.

BRESSIANI, Nathalie. Do trabalho ao reconhecimento: Axel Honneth entre Marx e Habermas. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 25, n. 3 (Dossiê Honneth), pp.13-34, 2020.

BRESSIANI, Nathalie. Luta por Reconhecimento e diagnóstico de patologias sociais: Dois momentos da teoria crítica de Axel Honneth. In: MELO, Rúion (coord.). *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, Liberdade e Justiça*. São Paulo: Saraiva, pp.257-292, 2013.

CELIKATES, Robin. O não reconhecimento sistemático e a prática da crítica: Bourdieu, Boltanski e o papel da Teoria Crítica. Trad.

Fernando Costa Mattos. *Novos Estudos Cebrap*, v. 93, julho, pp.29-42, 2012.

CRISSIUMA, Ricardo, Trocando o jovem pelo velho: Honneth leitor de Hegel. In: MELO, Rúrion (coord.). *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, Liberdade e Justiça*. São Paulo: Saraiva, pp.55-81, 2013.

CRISSIUMA, Ricardo, Reconstrução e indignação: Sobre o potencial transformador do último modelo de Teoria Crítica de Axel Honneth, *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 25, n. 3 (Dossiê Honneth), pp.35-58, 2020.

FRASER, Nancy. Distorted beyond all Recognition: a rejoinder to Axel Honneth. In: FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York: Verso, pp. 198-236, 2003.

GEUSS, Raymond. *Teoria crítica: Habermas e a Escola de Frankfurt*. Campinas: Papirus, 1998.

KOSELLECK, Reinhart. Deslocando os limites da emancipação: um esboço histórico-conceitual. In: KOSELLECK, Reinhart. *História dos Conceitos: estudos sobre a semântica e a pragmática da linguagem política e social*. Trad. Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto. p.191-212, 2020.

HABERMAS, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968 [1991].

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. (Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2014.

HABERMAS, Jürgen. Trabalho e Interação: comentários sobre a Filosofia do espírito de Hegel em Jena. In: HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como "Ideologia"* (trad. Felipe Gonçalves Silva). São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

HABERMAS, Jürgen. Conhecimento e Interesse. In: HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Trad. Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Ed. Unesp, pp.177-199, 2011.

HABERMAS, Jürgen. Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. In: HABERMAS, Jürgen. *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.

HARTMANN, Martin. Repressive Empathy? A Plea for Contextualization. CRIS, J.; LEPOLD, K.; LOICK, D.; STAHL, T. (ed.) *Debating Critical Theory: Engagements with Axel Honneth*. Essex Studies. Rowman & Littlefield, pp.113-127, 2020.

- HONNETH, Axel. Arbeit und instrumentales Handeln, *In*: HONNETH, A.; JAEGLI, U. (orgs.), *Arbeit, Handlung, Normativität*. Frankfurt, pp.185-233, 1980.
- HONNETH, Axel. *Kritik der Macht*: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt: Suhrkamp, 1989A[1986].
- HONNETH, A. Teoria Crítica. *In*: Giddens, A.; Turner, J. (orgs.) *Teoria Social hoje* (trad. Gilson César Cardoso de Souza). São Paulo, Unesp, 2005[1987].
- HONNETH, Axel. Logik der Emanzipation. Zur philosophischen Erbe des Marxismus. *In*: KRAMER, H.; LEGGEWIE, C. (orgs.), *Wege ins Reich der Freiheit*. Berlin: Rotbuch, pp. 86-106, 1989B.
- HONNETH, Axel. Domination and Moral Struggle: The Philosophical Heritage of Marxism Reviewed. *In*: HONNETH, Axel. *The Fragmented World of the Social*. Albany: Sunny Press, 1995.
- HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung*. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003[1992].
- HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.
- HONNETH, Axel. Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie. *In*: HONNETH, Axel. *Das Andere der Gerechtigkeit*: Aufsätze zur praktischen Philosophie. Berlin: Suhrkamp, pp.11-68, 2000A[1994].
- HONNETH, Axel. Die soziale Dynamik von Mißachtung: Zur Ortbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie. *In*: HONNETH, Axel. *Das Andere der Gerechtigkeit*: Aufsätze zur praktischen Philosophie. Berlin: Suhrkamp, pp. 88-100, 2000B[1994].
- HONNETH, Axel. Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der ‘Kritik’ in der Frankfurter Schule. *In*: HONNETH, A. *Pathologien der Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp, 2007[2000].
- HONNETH, Axel. *Leiden an Unbestimmtheit*: eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie. Stuttgart: Reclam, 2001.
- HONNETH, Axel. *Sofrimento por Indeterminação*: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.
- HONNETH, Axel. Patologias da Liberdade Individual: O diagnóstico hegeliano de época e o presente. Trad. Luiz Repa. *Novos Estudos Cebrap*, n. 66, julho, pp.77-90, 2003A[2000].

- HONNETH, Axel. Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions. *Inquiry*, 45, pp. 499-520, 2002A.
- HONNETH, Axel. (org.) *Befreiung aus der Mündigkeit*: Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus. Frankfurt: Campus Verlag, 2002B.
- HONNETH, Axel. FRASER, Nancy. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical*, 2003 A.
- HONNETH, Axel. Zwischen Hermeneutik und Hegelianismus: John McDowell und die Herausforderung des moralischen Realismus. *In*: HONNETH, Axel. *Unsichtbarkeit*: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt: Suhrkamp, 2003 B.
- HONNETH, Axel. *Verdinglichung*: Eine anerkennungstheoretische Studie. Frankfurt, 2005.
- HONNETH, Axel. Critical Theory. *In*: Moran, Dermot (Org.). *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*. New York: Routledge, 2008.
- HONNETH, Axel. Social criticism in the age of normalized intellectual. *In*: HONNETH, Axel. *Pathologies of Reason*. Columbia University Press, pp.178-192, 2009 A.
- HONNETH, Axel & Boltanski, Luc. Soziologie der Kritik oder kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates. Jaeggi, R; Wesche, T. *Was ist Kritik?* Frankfurt: Suhrkamp, pp. 131-193, , 2009 B.
- HONNETH, Axel. *Die Idee des Sozialismus*. Berlin: Suhrkamp, 2015
- HONNETH, Axel. Is there an emancipatory interest? An attempt to answer critical theory's most fundamental question. *In: European Journal of Philosophy*, 25:908–920, 2017.
- HORKHEIMER, Max. A presente situação da filosofia social e as tarefas de um instituto de pesquisa sociais. *In: Revista Praga*, 7, 1999.
- HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. *In*: HORKHEIMER, Max. *Textos Escolhidos. Os Pensadores*, Abril, 1980.
- MARX, Karl. *März 1843 bis August 1844*. Frankfurt: Dietz, MEGA, I, 2, Werke, 1982.
- MCDOWELL, John. *Mente e Mundo*. (trad. João Vergílio Gallerani Cuter). Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2005.
- MELO, Rúrion Soares. *Marx e Habermas*: Teoria Crítica e os sentidos da emancipação. São Paulo: Saraiva, 2014.

- NOBRE, Marcos; *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004..
- REPA, Luiz; *A transformação da filosofia em Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*. São Paulo. Singular/Esfere Pública, 2008.
- REPA, Luiz; *Reconstrução e Emancipação: Método e política em Jürgen Habermas*. São Paulo: Editora Unesp, , 2021.
- TEIXEIRA, Mariana; *Patologias sociais, sofrimento e resistência: reconstrução da negatividade latente na teoria crítica de Axel Honneth*. Tese Unicamp: Campinas , 2016.
- VOIROL, Oliver; Teoria Crítica e Pesquisa Social: da Dialética à Reconstrução. In: *Novos Estudos Cebrap* 93. Jul., pp. 81-99, 2012.
- WALZER, Michael; Mut, Mitleid, ein gutes Augen: Tugenden der Sozialkritik und der Nutzen von Gesellschaftstheorie. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48, 5, pp.709-718, 2000.
- WILDT, A. *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart 1982.
- ZURN, Christopher. *Axel Honneth: A Critical Theory of the Social*. Cambridge: Polity, 2015.

# PARTE II

---

DIÁLOGOS E CONTROVÉRSIAS

# Love for Death: Rancière's and Safatle's Critiques of Honneth on the Importance of Indeterminacy in Hegel's Theory of Recognition<sup>50</sup>

*Polyana Tidre (UFPR)*

„Du redest ja lauter Unsinn...“  
„Je, Herr Kunsel“, sagte Corl Smolt ein bißchen  
eingeschüchtert; „dat is nu allens so as dat is. Öäwer  
Revolutschon mütt sien, dat is tau gewiß. Revolutschon  
is öwerall, in Berlin und in Poris...“  
„Smolt, wat wull Ji nu eentlich! Nu seggen Sei dat  
mal!“  
„Je, Herr Kunsel, ick seg man bloß: wi wull nu ,ne  
Republike, seg ick man bloß...“  
„Öwer du Döskopp... Ji *heww* ja schon een!“  
„Je, Herr Kunsel, denn wull wi noch een.“

“You’re talking the sheerest nonsense –”  
“Lord, Herr Consul” said Corl Smolt, somewhat  
abashed,  
“thei’s oali as it is. Rivolution it has to be. Ther’s rivolu-  
tion iverywheer, in Berlin, in Paris –”  
“But, Smoit, what do you want? just teli me that, if you  
can”  
“Lord, Herr Consul, I say we wants a republic; that’s  
wat I be sayin’.”  
“But, you fool, you’ve got one already.”  
“Well, Herr Consul, then we wants another.”

Thomas Mann, *Buddenbrooks*

---

<sup>50</sup> This chapter is based on a paper originally published in Portuguese by the Brazilian Philosophy Magazine *Princípios* (UFRN), entitled “Por *outra forma* de reconhecimento”, with a few minor modifications and additions. The original paper can be accessed at <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/33187>.

## Introduction

This contribution aims to present two critiques of Axel Honneth's theory of recognition. First, the critique made by Jacques Rancière in *Recognition or disagreement*, a collection published in 2016 consisting of a series of essays in which Honneth and Rancière dialog and reflect on the differences in their philosophical conceptions. Safatle's critique will then be presented in *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*, first published in 2012.

Rancière criticizes Honneth's conceptions of "recognition" and "struggle for recognition" as based on two presuppositions: for him, Honneth's relations of recognition are based both on a notion of re-recognition understood as the identification of pre-existing entities – which would indicate an "identitarian" conception, or a "substantive identity", of the subject – and on the idea of a response to a demand made by individuals demanding that we treat them as equal people. Both assumptions are based on a conception of social relations whose end is marked by notions such as reciprocity or symmetry, or by the "confidence, respect and esteem" triad.

Rancière shows how, based on these presuppositions, the Honnethian notion of "struggle for recognition" distances itself from the concept of *mésentente*, through which Rancière emphasizes the aspects of asymmetry and distortion present in intersubjective relations. For the author, taking this distortion into account would be the only way to search for "a more demanding form of universalism", which is not limited to "the rule of the game" and which makes "the existing universal confront and supersede its limitations" (Rancière, 2016, p. 84).

Safatle, for his part, proposes a return to the Hegelian theory of recognition to show in what respect Hegel, far from neglecting the individual in favor of the universal, is much more interested in “providing a renewed concept of individuality in relation to which we have not yet been able to measure ourselves”. It is in this sense that Safatle interprets the Hegelian concept of individuality or self-consciousness as “the *locus of* a fundamental experience of non-identity that manifests itself through the subject’s material relations with the other” (Safatle, 2020, p. 23).

Thus, instead of considering indeterminacy, in a clear allusion to Honneth, as a source of suffering, Safatle shows how the formation of “self-consciousness” is conditioned by a relationship with the “other” that is not only seen as prior to, and constitutive of, subjectivity – or as another consciousness-of-self endowed with its own system of interests – but as “a deeper otherness”, as “a beyond that puts me in confrontation with something [...] indeterminate” (Safatle, 2020, p. 23-24). For Safatle, the forming process of Hegelian individuality or self-consciousness requires a confrontation with experiences of negativity and “uprooting”, “a confrontation with what weakens our particular contexts and our determined worldviews” (Safatle, 2020, p. 25). Therefore, along with recognizing the importance of the element of indeterminacy in Hegel, there is a need to achieve a new understanding of notions such as “identity”, “rights” or “subject” (Safatle, 2020, p. 54).

In the critiques leveled at Honneth by Rancière and Safatle, however, there is a fundamental difference: while Rancière believes that Honneth’s conception of recognition is derived from Hegel himself – especially from Hegel’s conception of abstract right and from his conception of the person as an autonomous entity – Safatle uses the *Phenomenology of Spirit* itself, as well as the *Philosophy*

*of Right*, to point out possible deficits in Honneth's conceptions, thus showing how far the latter is from Hegel.

Addressing the critiques of Rancière and Safatle is of great importance, as it allows us to explore two problematic aspects of Honneth's thinking that are of particular interest to us. Firstly, through Rancière and Safatle's critiques, Honneth's conviction about the possibility of successful relationships that, through struggle, aim to promote, among other things, reciprocity, symmetry and solidarity – a conviction that is particularly explicit in Honneth's opposition to the Marxian notion of class struggle understood as a clash of irreconcilable interests – is highlighted. Thus, Rancière's criticisms and his notion of *mésentente* contribute, beyond the author's own intention, to our purpose of endorsing the Marxian thesis about the existence of incompatible interests, impossible to be reciprocally satisfied within the capitalist market economy – whose dynamics would be precisely the source of this opposition of interests.

A second aspect consists of the fact that, through the critiques of Rancière and Safatle, we can delve deeper into the question of Honneth's obstinate defense of the parameters – principles or values, rights and institutions – set by Modernity. In the essay "Between Honneth and Rancière: problems and potentials of a contemporary critical theory of society", which makes up the introductory part of *Recognition or Disagreement*, Jean-Philippe Deranty shows how, despite the differences marked in Honneth's *Struggle for Recognition* and *Freedom's Right*, there is an aspect of continuity in these works, implying precisely the consideration of modern values as the normative parameter to be defended:

The three spheres of recognition as they are presented in *The Struggle for Recognition* arise from the historical emergence of new normative spheres, resulting from the

demise of an obsolete way of grounding status in distinctions that are metaphysically shored up. Liberty, equality, fraternity, in Honneth's reconstruction, are new norms, without equivalent in the past. [...] In the new model presented in *Freedom's Right*, the spheres of recognition now take place in a more complex normative reconstruction, but modernity still represents a normative threshold below which critical theory need not go. Critical theory is the critical theory of modern society, and in order to conduct its critical work, it only need rely on modern norms, norms that allegedly appear for the first time with modern society (Deranty, 2016, p. 78).

For Deranty, as we will also point out in this paper, Honneth's appreciation of the modern paradigm reveals how he would end up embracing what he himself criticizes in Hegel, namely a teleological narrative according to which Modernity and its institutions would make possible an effective realization of freedom (Deranty, 2016, p. 79).

As the exhibition develops, it will be discussed to what extent – if the concept of recognition defended by Honneth indeed denotes a struggle whose limits are imposed in advance by modern values, rights and institutions – the Honnethian conception would prove ineffective as a parameter in the search for effective emancipation. From then on, the struggle for *another form* of recognition, as Rancière and Safatle, from different perspectives, advocate, would prove indispensable.

## **1 Struggle for recognition or *mésentente*: Rancière's critique**

Opposing Honneth, who defends the need for a moral or ethical presupposition of intersubjective relations – whose success would be guaranteed by the possibility of “solidarity”, “esteem”, “mutual agreement” or “readiness to entertain communicative relations” – Rancière places the notion of *mésentente* at the center of his conception. In

his contribution to *Recognition or Disagreement* (2016), in whose essays Honneth and Rancière debate the main differences between their philosophical conceptions, the latter criticizes the content of Honneth's concept of "recognition", suspecting that, in Honneth, the term is predicated on an idea of "substantive identity". This hypothesis is supported by the consideration of "recognition" in both an epistemological sense – as a "coincidence of a current perception with knowledge that we already possess" – and in a moral sense – in the fact that "we meet the demands of other individuals who demand that we treat them as autonomous entities or equal persons" (Rancière, 2016, p. 84). For Rancière, an approximation of the conceptions of both authors would only be possible if "recognition" were understood in its philosophical sense, namely: as a concept focusing "on the conditions behind such a confirmation", i.e., "on the configuration of the field in which things, persons, situations, and arguments can be identified", which would open up space for the question of the conflict involved in this activity of identification. Consequently, Rancière wonders to what extent one could confirm or reject that the Honnethian concept of recognition presupposes the first two meanings.

How far does the concept that makes recognition the object of a struggle depart from the two presuppositions entailed in the usual meaning of the term, namely, the identification of preexisting entities and the idea of a response to a demand? How far does it depart from an identitarian conception of the subject and from the conception of social relations as mutual? (Rancière, 2016, p. 85).

Similarly, Rancière argues that his notion of *mésentente* cannot be identified with the Honnethian notion of struggle for recognition. This is because, for Rancière, the Honnethian struggle for recognition would seem to refer to a disagreement presupposing relations between people

already constituted regarding an object of disagreement. For Rancière, the *mésentente* points, rather, to a distortion, “the distortion at the heart of any mutual dialogue, at the heart of the form of universality on which dialogue relies” (Rancière, 2016, p. 84).

## 1.1 The search for “a more demanding universalism”

Among German theorists, Rancière claims that there is a reticence to taking into account the aspect of distortion to which he draws attention through his concept of *mésentente*, a reticence that would show the Germans’ fear of a relativization of the universal. For Rancière, however, only the consideration of distortion and asymmetry permeating social relations would make it possible to search for “a broader form of universalism”:

Taking distortion and asymmetry into account leads to a more demanding form of universalism – a form of universalism that is not limited to the rule of the game but designates a permanent struggle to enlarge the restricted form of universalism that is the rule of the game, the invention of procedures that make the existing universal confront and supersede its limitations (Rancière, 2016, p. 84).

For Rancière, the claim for a broader and more demanding universalism, which is not limited to “the rule of the game” and makes “the existing universal confront and supersede its limitations”, cannot, however, be confused with what Honneth, based on Mead and Hegel, would identify as “a process in which the meaning of legal recognition is gradually broadened” (SR, p. 84), which, in the context of modern legal, social and political relations,<sup>51</sup> would consist

<sup>51</sup> In *Struggle for Recognition*, Honneth does not consider affective relationships, if they take place within the family, to be susceptible to collective mobilizations of struggle: “[...] love, as the most basic form of recognition, does not entail moral experiences that could lead, of their own accord, to the formation of social conflicts. [...] The forms of recognition associated

of both a struggle to extend the number of rights that belong to each individual – “a process in which every member of a collectivity gains in personal autonomy by extending the rights that belong to them” – and a struggle to expand the number of individuals and groups enjoying rights that already exist, being “passed on to an ever wider circle of people” (SR, p. 146).

It could be objected that Honneth, regarding collective struggles, and just like Hegel, does not reflect solely in terms of extending legal rights. By introducing another sphere as an essential moment in the process of forming the “I”, called, in *Struggle for Recognition*, the “community of values” and based on relationships of solidarity or esteem, the author emphasizes precisely the need to go beyond strictly juridical recognition. From the presentation of this third sphere, Honneth shows how the search for esteem – presupposed in the process of identity formation – corresponds, at the same time, to an aspiration for the recognition of “difference”. Hence the fundamental distinction in relation to the recognition sought in the sphere of right, which refers to the recognition of universal properties. The sphere of the “community of values” seeks to promote particular qualities, abilities and capacities, enabling each person to assert themselves as a “unique and irreplaceable person” (SR, p. 89), thus developing their own individuality – although always through the sieve of intersubjective relationships. It is in this sense that Honneth states that,

[...] unlike modern legal recognition, social esteem is directed, as we have seen, at the particular qualities that characterize people in their personal difference. Thus, whereas modern law represents a medium of recognition that expresses the universal features of human subjects, this form of recognition demands a social medium that

---

with rights and social esteem, by contrast, do represent a moral context for societal conflict, if only because they rely on socially generalized criteria in order to function” (SR, p. 162).

must be able to express the characteristic differences among human subjects in a universal and, more specifically, intersubjectively obligatory way (SR, p. 122).

This shows that, for Honneth, the social value attributed to the qualities or abilities belonging to each individual – the value on which the process of obtaining recognition depends – is based on socially defined criteria. In this sense, Honneth states that the social value attributed to certain properties of the personality, “the social ‘worth’”,

is measured by the degree to which they [i.e., those properties] appear to be in a position to contribute to the realization of societal goals. The cultural self-understanding of a society provides the criteria that orient the social esteem of persons, because their abilities and achievements are judged intersubjectively according to the degree to which they can help to realize culturally defined values (SR, p. 122).

Despite understanding that esteem therefore depends on socially defined criteria, Honneth does not ignore the fact that “a symbolically articulated [...] framework of orientations” used to attribute value to certain individual properties is “always open and porous” (SR, p. 122).<sup>52</sup> However, Honneth’s emphasis on porosity in *Struggle for Recognition* seems to contrast with the author’s defence, especially in *Freedom’s Right*, of modern institutions – including the market<sup>53</sup> – as the most suitable for promoting the realization (in the Hegelian sense of *Verwirklichung*) of what, in Modernity, is imposed as the only ethical value “capable of leaving a truly lasting impression on our institutional order: freedom, i.e. the autonomy of the individual”

<sup>52</sup> We could also point out to another significant passage regarding this point: “[...] whether these substantive values [...] presuppose changes in socio-economic circumstances or are compatible with the conditions of a capitalist society, this is no longer a matter for theory but rather for the future of social struggles.” (SR, p. 179).

<sup>53</sup> On Honneth’s ambiguous positions in relation to the capitalist market economy and his proposal for a “social market” or “market socialism”, see Tidre; Helfer, 2020 and Tidre; Schäfer, 2020.

(FR, p. 15). It is in this same work that Honneth characterizes attempts at political intervention aimed at radical change as “moral terrorism”.

More precisely, the emergence of “morally motivated terrorism” occurs when groups aspiring to political change are affected by the pathology of moral freedom. Although Honneth notes that Hegel himself made room – through the notion of subjective freedoms understood as acts of distancing oneself from or revising existing values – to think about the possibility of transgression, here he classifies the attempts of political groups to radically challenge current values and practices as “pathological”. The example given by Honneth in the text is that of the RAF (*Red Armee Faction*), an extreme left-wing organization active in the 1970s in Germany and known for its radical militant methods (FR, from p. 119).

However, what Honneth calls into question is not only the methods of action adopted by political groups like the RAF, but above all the theoretical premises from which these groups act. According to Honneth’s view, the problem would arise by the abandoning of the “path opened up by moral freedom [...] once the questioning of the existing order gradually descends into the questioning of all existing rules”, so that “the notion comes to dominate that one can take up a moral standpoint from which the interest of all potential victims can be generalized to an extent that every given institutional arrangement can be viewed as unjustified” (FR, p. 118). Thus, in face of the activist who would take up “the fictitious role of a legislator for a possible world of pure purposes”, “must constitutional norms lose their validity”. Consequently, Honneth criticizes what he considers to be a misuse of moral universalism, “an entirely abstract, detached universalism of the ‘wretched of the earth’ [*Unterdrückten aller Länder*]” (FR, p. 120), claimed

and practiced by a “delusional subject”, “devoid of referents”, which would refuse to act taking into account the moral principles already in place and guaranteed by modern institutions such as the state or even the market, so that, in relation to the pretensions of this political subject, “what were originally good intentions would turn into delusions of grandeur and revolutionary violence” (FR, p. 118-119).

The point to be highlighted, from Honneth’s critique of positions implying a more radical questioning of certain principles and institutions, would be to know to what extent, for him, this questioning could be seen as legitimate or as mere “moral terrorism”. This is, in fact, a problem raised by Honneth himself in relation to Hegel, when he asks whether Hegel “would have left his own theory of ethical life open to dynamic, even revolutionary change that could later arise out of the frictions he points to in his system of social justice” (FR, p. 61) – frictions linked to a latent transgressiveness of subjective freedoms in face of the given institutions. The conclusion to which Honneth is driven is that Hegel

[...] tends to view the process of the realization of freedom in the institutionalized ethical life of modernity as having been completed. Hegel appears to view the institutions of the bourgeois family, the corporatistically restrained market and the state as the culmination of the moral history of humanity (FR, p. 62).

For us, however, Honneth seems to follow the same path as Hegel, even though he argues otherwise (FR, p. 62). Leaving aside the “open and porous” aspect that, in *Struggle for Recognition*, he attributed to the framework of orientations of societies determined by the attribution of value to individual properties, in *Freedom’s Right*, the author seems to adopt the “teleological notion” that he himself attributed to Hegel (DL, p. 59) by correctly noting that the latter, considering the presupposition of progress in history, points

out that it is in the society of his time (that is, in modern society) that the institutions capable of guaranteeing the realization of freedom in the most adequate way are found.

In this case, Rancière's critique reveals all its vitality, especially when he points out that the central aspiration to be followed, in objection to Honneth's theory of recognition, would be not simply for recognition, but for "another form of recognition", or for an "original configuration of the habitual world":

[...] if recognition is not merely a response to something already existing, if it is an original configuration of the common world, this means that individuals and groups are always, in some way, recognized with a place and a competence so that the struggle is not "for recognition," but for *another form* of recognition: a redistribution of the places, the identities, and the parts (Rancière, 2016, p. 90, emphasis on original).

Thus, for Rancière, this new understanding of a struggle for recognition would imply a struggle that would require going beyond an attempt to broaden the principles and rights already in place and made possible by modern institutions such as the family, the market, and the state. In this sense, we could argue that it is rather a question of overcoming these principles, rights, and institutions.

## **1.2 Reciprocity or asymmetry**

Rancière's first point of disagreement with Honneth, according to which the latter would remain trapped in the horizon of modern principles, rights, and institutions, goes hand in hand with a second aspect of his critique. For Rancière, Honneth's understanding of community life, based on the frameworks of modernity, should take place in terms of a "community", "in which relationships of confidence, respect and esteem prevail, even through struggle", in a clear refusal by Honneth of the understanding of

community as a purely utilitarian junction<sup>54</sup> – characteristic, as Honneth points out, of the objections made by Hegel in his *Philosophy of Right* of modern political conceptions such as those of Hobbes or Rousseau.

[...] it is a theory of the community asserting that the existence of a common world is a matter of intersubjective relationships: a community isn't a utilitarian gathering of individuals who need cooperation with other individuals for the fulfillment of their needs and legal regulation to be protected against their encroachments. It is made up of people who construct themselves to the extent that they construct, even through struggle, relations of confidence, respect, and esteem with other people (Rancière, 2016, p. 86).

It is because of this positive conception of intersubjective relations, marked by “confidence, respect and esteem”, that Rancière diagnoses in Honneth “an overstatement of the importance of the dual relation in the thinking of the community” (Rancière, 2016, p. 86).

Furthermore, Rancière’s observation of Honneth’s understanding of struggles is important: in fact, struggles occupy a fundamental place in Honneth’s theory of recognition, so one could wonder whether this would not allow us to bring him closer to authors such as Hobbes, whose philosophical argument about the legitimate need for the state places “the war of all against all” in a central position. Furthermore, it could be questioned whether the recourse to the category of struggles does not imply a contradiction with Honneth’s characterization of a formation of self-identity and self-realization that necessarily rely on relationships of confidence, respect and esteem as their condition.

---

<sup>54</sup> Perhaps we could speak here of a rapprochement between Honneth’s notion of community and the ancient Greek model of *koinonia*, as opposed to the utilitarian character that characterizes life in society in modern jusnaturalist and contractualist conceptions. On the confrontation between these two models – ancient and modern – see TIDRE, 2018, especially chapter 2.

For Honneth, however, as Rancière well understands, the emergence of struggles does not imply the exclusion of the possibility of the existence of symmetrical or harmonious social relations: on the contrary, the struggle, born out of an experience of injury or disrespect inflicted on individuals or entire groups, would serve as a motivational basis in the attempt to establish – or re-establish – the missing relations of recognition.<sup>55</sup>

However, it is precisely in these observations that Rancière’s critique once again proves to be pertinent: we can indeed see in Honneth the need to affirm that intersubjective relations (and therefore the individual’s self-relation) must be understood as relations that imply mutual recognition – the absence or violation of which can be overcome through struggles. Thus, even though struggles take center stage, for the process to be successful they must culminate in a “harmonious outcome” presupposing reciprocal “understanding” (vs. Rancière’s notion of “disagreement” or “*mésentente*”) and through the inclusion or the co-participation of the different groups involved (vs. Rancière’s idea of the “*sans part*”).

Symptomatic of this position is Honneth’s criticism, still in *Struggle for Recognition*, of the Marxian conception of “class struggle”. Honneth qualifies Marx’s conception of the class struggle, such as defended in *The Eighteenth Brumaire* and *The Class Struggles in France*, as problematic, since it would be characterized as a struggle in which the different interests defended would be irreconcilable:

In his political-historical studies, Marx explicates class struggle [...] according to the model of an ethical disreputation [*ethische Entzweiung*]. In the social events that he so dramatically recounts, the collective actors opposing each other are oriented towards divergent values,

---

<sup>55</sup> More on this point, see especially the argument developed by Honneth in chapter 6 of *Struggle for Recognition*.

owing to their positions within society. [...] on this view, the conflicts depicted would not actually represent moral phenomena that admit of the possibility of a social resolution but rather historical excerpts from an eternal struggle between inherently incompatible values (SR, p. 151).

Honneth, on the other hand, seems to endow intersubjective relations with an aprioristic aspect, since he postulates the need, for the possibility of modern ethics (*Sittlichkeit*), for a “prior” commitment by individuals to relations of recognition and moral duties, or a “solidarity consciousness” that precedes “utilitarian calculations” in the context of market relations. From this position, even the central emphasis given by Honneth to struggles seems to have to be relativized, since they would appear to emerge as a mere response or reaction to the “forgetfulness”, on the part of individuals or groups, of the moral rules to which they would originally be bound.<sup>56</sup>

A reinforcement of this relativization can be found in Honneth’s defense of a market economy which, by maintaining at its center the notion of a free market constituted by the spheres of consumption, production, and services, should guarantee the coexistence between the pursuit of profit maximization and the respect for what consumers demand (FR, p. 208). With that in mind, in *Freedom’s Right* (specifically in *The ‘We’ of the Market Economy*) Honneth points out to the “aim of socially modifying market conditions” (p. 210) with the intent of promoting “equal market power” (p. 113) and “the complementary realization of each party’s legitimate interests” (p. 208), in a way that would allow the market to “be viewed by all participants as an institutionalized medium of exchange by which both sides,

---

<sup>56</sup> For an in-depth discussion of the centrality, in Honneth’s view, for the prior existence of a consciousness of solidarity within the market itself as a condition for its “healthy functioning”, see Tidre; Helfer, 2020 (especially from p. 236). On the characterization of the “forgetfulness of recognition” as “reification”, see Honneth’s *Reification* (especially in chapter 4).

consumers and producers, can help each other realize their respective interests requires coordinating the needs of consumers, constraining the profits of companies, and ensuring that goods offered for sale are in fact ethically acceptable” (FR, p. 210).<sup>57</sup>

### **1.3 Progressive integration of an already constituted subject or struggle for “de-identification”**

This brings us to a third critique from Rancière, who identifies a supposed teleology in Honneth’s theory. In this sense, Rancière writes that Honneth, in addition to constructing “a certain idea of the relationship between subjects”, would also defend a certain movement allowing this subject and this type of relationship to move towards full realization (Rancière, 2016, p. 94-95).

This conception of a normative development towards an ever greater expansion of relations of recognition stands out especially in chapters 8 and 9 of *Struggle for Recognition*, when Honneth defends the possibility of a conception of ethics or the good life that is not only formal, in the Kantian way. For Honneth, in an attempt to guarantee the aspect of universality, such a conception would sin by neglecting the importance of the moral development aspect. Thus, he defends the idea that an ethical conception must also claim to be concrete or historical, i.e., presuppose progress or a historical expansion of relations of recognition.

For Honneth, such progress seems to presuppose the achievement of a moment in which “the intersubjective conditions of personal integrity appear to be fulfilled” – as he states, for example, at the end of chapter 8, when he argues

---

<sup>57</sup> For an analysis of Honneth’s notion of the free market as a “market socialism”, characterised by a “complementarity of interests” and a horizontality and symmetry of relationships, see Tidre; Schäfer, 2020.

that in order to obtain a criterion for measuring the contribution of each particular struggle over an entire historical period to the realization of the different forms of recognition (confidence/self-confidence, respect/self-respect, esteem/self-esteem), it would be necessary a hypothetical anticipation of a communicative state in which relations of recognition would be guaranteed:

[...] the significance of each particular struggle is measured in terms of the positive or negative contribution that each has been able to make to the realization of undistorted forms of recognition. To be sure, such a standard cannot be obtained independently of a hypothetical anticipation of a communicative situation in which the intersubjective conditions for personal integrity appear to be fulfilled (SR, p. 170).

Rancière's final critique of Honneth – which also seems to underpin the others – consists of Rancière's claim that Honneth's conception of the subject would overestimate the notion of identity, since in Honneth's view, the subject's activity would be thought of mainly as an affirmation of their own identity.

For Rancière, this would be problematic insofar as recognition is seen as a relationship between “already existing entities” or “already constituted persons”, or insofar as the search for recognition is understood “simply as the demand made by a subject already constituted to be recognized in his or her identity.” (Rancière, 2016, p. 90). This would ignore the aspect, in an intersubjective relationship, of the construction of the other – Rancière alludes, by way of example, especially to Proustian love – “this superseding of the ‘me and you’ relationship” (Rancière, 2016, p. 89). Hence his demand for “another form of recognition” and for a “de-identification” (Rancière, 2016, p. 90/92) in face of an attempt to attribute fixed identities to individuals, li-

miting their power of claim, and in face of the Honnethian demand for “progressive integration”.

A similar critique is developed by Vladimir Safatle in *Grande Hotel Abismo*. However, unlike Rancière, who argues that Honneth’s notion of “person” can already be found in Hegel – more particularly, in his conception of abstract right (Rancière, 2016, p. 86-87) –, Safatle, alluding to a Fassbinderian type of love, “colder than death”, will seek support in Hegel himself (especially in the *Phenomenology of Spirit*, but also in the *Philosophy of Right*) to highlight potential deficits in Honneth’s theory of recognition.

## **2 Love of death: Safatle’s critique**

In the first chapter of *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*, entitled “O amor é mais frio que a morte” (Love is colder than death), Vladimir Safatle criticizes the conceptions of individuality, recognition and even freedom defended by philosophers who, according to the author, are influenced by Kantian formalism and fail to consider the role of indeterminacy in the process of identity formation.

Safatle’s central thesis – according to him, this is an alternative interpretation of Hegel, which opposes, among others, the interpretations of Honneth or Habermas – is that individuality, or, in Hegelian terms, self-consciousness, is a relational concept, in which the other assumes not only a constitutive role, but one that implies a confrontation of the subject with the element of indeterminacy through phenomenological and material experiences, such as desire, language, work, anguish or death – or even love, as long as understood as a different, disruptive kind, capable of enabling experiences of depersonalization and infinitude. Hence the title of the chapter, in reference to Fassbinder’s film and its potential critique of the notion of love as an ins-

trument for reinforcing standardized relationship models. With this, Safatle opposes himself against a static, fixed, or substantialized conception of self-consciousness.

## **2.1 The Hegelian project and the inaccurate criticism against Hegel**

Safatle begins the first chapter of *Grande Hotel Abismo* by alluding to the controversial paragraph in the “Preface” to the *Phenomenology of Spirit* in which Hegel talks about the relation between universality (“has gathered such strength”) and singularity or the activity of the individual (“has become less important”, “must forget himself”, etc.). On this occasion, Hegel seems to give great weight to the role of universality “in the total work of Spirit”, while apparently diminishing the role played by the individual or singularity.

For the rest, at a time when the universality of Spirit has gathered such strength, and the singular detail, as is fitting, has become correspondingly less important, when, too, that universal aspect claims and holds on to the whole range of the wealth it has developed, the share in the total work of Spirit which falls to the individual can only be very small. Because of this, the individual must all the more forget himself, as the nature of Science implies and requires. Of course, he must make of himself and achieve what he can; but less must be demanded of him, just as he in turn can expect less of himself, and may demand less for himself (PhS, § 72).

This paragraph would serve to endorse an interpretation of Hegel that, according to Safatle, would be predominant in 20th century philosophical thought: Hegel would be incapable of guaranteeing the necessary conditions for the recognition of the individual and individuality to the detriment of a universal to which he would attribute an exaggerated importance. “Philosopher of the totality of Absolute Knowledge, incapable of accounting for the irreducibility of difference and the aspirations for recognition

of the individual to the strategies of the concept synthesis” (Safatle, 2020, p. 21) – such would be some of the reproaches made to Hegel from this interpretation.

In order to offer a new interpretation of Hegel’s intentions, Safatle problematizes it through a series of questions:

Was Hegel simply ignoring the necessary requirements for recognizing individuality or was he actually trying to build the conditions for a new understanding of the processes of individuation? Are we facing a defining feature of the limits of Hegelian philosophy or is this the most important point in a broad project that aims to provide a renewed concept of individuality against which we have not yet been able to measure ourselves? (Safatle, 2020, p. 22).

Safatle argues in favor of the second alternatives posed in each of his questions. To be able to justify it, he mainly explores the theses that Hegel presents in the *Phenomenology* to offer an alternative concept of individuality based on Hegel’s conception of self-consciousness. For this to succeed, Safatle emphasizes the importance of understanding self-consciousness as “a relational concept that aims to describe certain modes of imbrication between the subject and the other that have constitutive value for the experience of oneself”, as well as the importance of abandoning the “belief that the experience of ipseity is based on the entification of formal principles of identity and unity” (Safatle, 2020, p. 23).

To synthesize these statements, transposing them, as the author himself argues, into a contemporary conceptual register, Safatle states that “Hegelian self-consciousness is the *locus* of a fundamental experience of non-identity that manifests itself through the subject’s material relations with the other” (Safatle, 2020, p. 23, emphasis in original).<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> Compare to p. 45, in which Safatle states that “*the subject is essentially the locus of the manifestation of infinitude*” (emphasis in original).

These relations are thought of through the figures of desire, work and language – in addition, as he will later develop, to anguish and death – which the author will also define as the ways in which self-consciousness develops, or even as reflexive operators for determining self-consciousness (Safatle, 2020, p. 38).

Safatle points out, however, that defending the relational aspect of self-consciousness implies not only that intersubjective relations are prior to and constitutive of subjectivity. The “other” thought by Hegel would not only be another self-consciousness endowed with its own system of interests, but “a deeper otherness”, “a beyond that puts me in confrontation with something [...] indeterminate” (Safatle, 2020, p. 23).

It is this element of indeterminacy that is at the heart of Safatle’s alternative understanding of the Hegelian conception of individuality. For the author, it would be precisely the neglecting or the misunderstanding of the importance of this element in Hegel’s philosophy that would be at the basis of a misinterpretation of Hegel, undertaken, among others, by representatives of different generations of Critical Theory (such as Adorno or Habermas), or even by Deleuze. Furthermore, this emphasis in the aspect of indeterminacy would imply a distancing of the Hegelian conception of recognition – or even of freedom – from that supported by Honneth.

In fact, Safatle shows that, in Hegel, free individuality is that which has carried out its process of formation embracing both moments, the ones of determination and indeterminacy. Referring to the *Philosophy of Right*, Safatle draws attention above all to paragraphs 6 and 7, in which, as he rightly points out, Hegel states that “the Self is the *passage (Übergehen)* from indeterminate indifferenciation to determinate distinction”, or that “freedom is therefore

bound neither to the indeterminate nor to the determinate, but it is both” (Safatle, 2020, p. 24). Safatle thus opposes the position he attributes to Honneth, according to which the element of indeterminacy would be perceived as a “source of suffering” (in reference to the work written by the latter in 2001). Relying on the *Philosophy of Right*, Safatle defends the strong thesis that, in Hegel, indeterminacy cannot be understood exclusively as a source of suffering, since it is also a constituent element in the process of forming free individuality.

Furthermore, Safatle alludes to Honneth’s misunderstanding of or to the lack of importance he gives to the element of death in Hegel, which, together with anguish, would represent a “limit experience”. Therefore, in the constitution process of self-consciousness as a confrontation with the indeterminate, added to the phenomenological experiences of desire, work and language, death and anguish would have “quite precise logical functions”, indicating “the necessary process of opening up to that which, from the point of view of consciousness immersed in a regime of thinking marked by the finitude of representation and the modes of categorization of understanding, can only appear as devoid of determination”. It is in this sense that Safatle recognizes the correctness of “Kojève’s intuition regarding the centrality of the confrontation with death in the process of the formation of self-consciousness”, which would only have lacked a more adequate description of its phenomenological function (Safatle, 2020, p. 24).

Consequently, the intersubjective relation of recognition itself, dear to Hegel and Honneth, would not simply concern the recognition of individual rights or the recognition of the individual as a “person”. In this sense, Safatle states that,

[...] from a Hegelian perspective, the process of recognizing individuality cannot be restricted to the simple recognition of the claim for positive individual rights that do not find a position in specific normative situations, as Honneth would have it when he states that it is not possible to understand why the “anticipation of death, whether that of the subject himself or that of the Other, should lead to a recognition of the claim for individual rights” (Safatle, 2020, p. 25).

To oppose the position defended by Honneth in *Struggle for Recognition*, Safatle refers to paragraph 187 of the *Phenomenology*, in which Hegel states that the mere recognition of the individual as a (legal) person, as well as the mere recognition of their individualizing determinations, would not be a sufficient guarantee of a truly free individuality. In this way, Safatle states that Hegel

[...] is not afraid to affirm that not risking one’s life can produce recognition as a person, but not as an autonomous and independent self-consciousness. As if the true autonomy of the consciousness-of-self could only be placed on a terrain beyond (or even below) the form of the legal person with positive rights and individualizing determinations (Safatle, 2020, p. 25).

As in the case of Rancière, Safatle’s disapproval of Honneth’s reduction of the struggle for recognition to the realm of the struggle for rights may lead to questions about the accuracy of the author’s understanding of Honneth – since, as we have seen, it is not correct to say that he would reduce his reflections on recognition to the struggle for rights.<sup>59</sup> Nevertheless, not only does Safatle seem to take into account more explicitly than Rancière that recognition in Honneth also encompasses claims for “individualizing determinations” (therefore, carried out in the sphere of what Honneth calls the “community of values”, going beyond the strictly juridical field), but Safatle’s critique, like Rancière’s, has the merit of highlighting what lies at the foundation of

<sup>59</sup> See the arguments developed on the earlier pages of this paper.

Honneth's theory: in this, both the struggle for positive rights and the struggle for individualizing determinations would be measured by a parameter which, ultimately, would always be linked to the criterion of the realization of *modern* principles or values, rights and institutions.

For Safatle, on the other hand, the process of forming individuality or self-consciousness as thematized by Hegel would presuppose, in addition, a confrontation with experiences of negativity and “uprooting” (*desenraizamento*)<sup>60</sup> as a “confrontation with what weakens our particular contexts and our determined worldviews” (Safatle, 2020, p. 25).

It is in this same sense that Safatle, in his interpretation of the Hegelian theory of recognition, criticizes Habermas, stating that “the tensions internal to the Hegelian theory of recognition [...] cannot be thought of from dualities” (Safatle, 2020, p. 25), as in the case of Habermas' binary interpretation of the Hegelian individuality-universality relationship in *Truth and Justification*, in which he would understand it as a dualism between “person in general” and “unmistakable individual” (Safatle, 2020, p. 26). According to Safatle, this interpretation of Habermas would presuppose a normative and essentialist concept of “universality”, as well as a substantialization or static understanding of the concept of subject.

## **2.2 The master-slave dialectic and the centrality of conflict in Hegelian recognition theory**

In addition to the difficulty that the element of indeterminacy in Hegel seems to raise among some theorists, even

---

<sup>60</sup> Compare to what extent this uprooting comes close to Deleuze and Guattari's notion of *déterritorialization* in *Kafka: pour une littérature mineure*. Cf. Tidre, 2012.

those who intend to update the author's thought, Safatle draws attention to another central aspect that would also cause discomfort among commentators, namely the central role played by the master-slave dialectic in the Hegelian theory of recognition, since this centrality would imply placing conflict or struggle (resulting from desire mediating relations of recognition) as a constituent part of the process of forming self-consciousness – contrary to what researchers such as Ludwig Siep, for whom the process of recognition would not require “a structure of struggle, but of love”, “a previous type of bond [...] which serves here as the initial and unproblematic intersubjective basis of relationships”, “the primary intersubjective ground for the secure and standardized development of any and all processes of social determination of individuality” (according to Safatle, 2020, p. 27-28, in his interpretation of Siep's 1974 work, *Der Kampf um Anerkennung*) would argue.

Safatle questions this position, hypothesizing that “perhaps Hegel wants to show that the processes of interaction and socialization are mediated by a desire whose opacity and negativity decisively problematizes the primary intersubjectivity of love” (Safatle, 2020, p. 28). For Safatle, the plausibility of this hypothesis is supported by the fact that “Hegel is sensitive to that what is not fully determined in a positive way through processes of socialization and individuation” in such a way that he would be able to recognize “an ontological anteriority of the conflict that manifests itself in this necessary link between subjectivity and negativity” (Safatle, 2020, p. 32).<sup>61</sup>

The centrality of the notion of conflict appears beforehand already in the movement that characterizes life

---

<sup>61</sup> Compare with Honneth's normative need for a logical anteriority of a “consciousness of solidarity” – cf. TIDRE; HELFER, 2020 and with previous pages of this paper.

– which in the *Phenomenology* comes at the beginning of the section on self-consciousness as “the first figure of infinitude” (Safatle, 2020, p. 34) – and which “will be reflexively recovered in the determination of self-consciousness” (Safatle, 2020, p. 32), a movement through which Hegel offers an overcoming of the modern dichotomies or splits that he largely attributes to Kantian formalism (Safatle, 2020, p. 33).

The conflict that marks the characteristic movement of life – and which will be shared by self-consciousness – shows a “tension between the universality of the substance that defines the living and the particularity of the individual or the differentiating multiplicity of living forms (species)” (Safatle, 2020, p. 34), or even between determination and indeterminacy expressed by the term fluidity:

[...] on the one hand, it [life] is a universal substance that passes through all the living. Hence the important use of a metaphor like “fluidity”, which indicates what cannot be stabilized in a fixed determinacy, what tends to manifest itself as a principle of indeterminacy. But, on the other hand, it is a tendency towards increasingly visible differentiations that receive increasingly determined independent forms (*selbstständigen Gestalten*). As we can see, there is an internal conflict within life between indeterminacy and determination. This conflict makes the position of individuality the division of an undifferentiated fluidity (*unterschiedslosen Flüssigkeit*) which, in turn, can only be posited through the dissolution of individuality itself (Safatle, 2020, p. 35).

However, even though life and self-consciousness therefore share the same movement – “both life and Spirit will be animated by the same ‘universal fluidity’, by the same ‘restlessness’ (*Unruhe*)” (Safatle, 2020, p. 37) – and even though life already shows signs of trying to overcome this tension or conflict, Hegel characterizes it as an “incomplete figure” (Safatle, 2020, p. 33) – just as he characterizes nature as an “imperfect figure of Spirit” – which dissol-

ves individuality, unable to reconcile it with the universal (Safatle, 2020, p. 35).

It is only with the entry onto the scene of self-consciousness that it will be possible to experience the conflict present within life without this resulting in a dissolution of individuality as such, since, for self-consciousness, the experiences of negative universality, absolute fluidity and trembling in the face of death would have a formative role (Safatle, 2020, p. 36).

This can be seen by analyzing self-consciousness in its different modes of appearance. As desire, it would correspond to a lack (*Mangel*) which, far from merely expressing the need for animal satisfaction, would reveal a “mode of being of a consciousness that insists that determinations are always lacking something in regard to the Being” (Safatle, 2020, p. 40), a manifestation of a Spirit that, in Modernity, as Hegel observes in the preface to the *Phenomenology*, has lost the immediacy of its substantial life (§ 7) and, as a result, “nothing appears to it [the Spirit] as being substantially based on a power capable of unifying the various social spheres of values” (Safatle, 2020, p. 43). It is in the attempt to characterize the ontological foundation referring to the historical situation of Modernity that Hegel would have proceeded bringing the notion of individuality closer to that of indeterminacy, which is why desire, as a way of being or acting of self-consciousness, would be understood as a lack or as a “power of indeterminacy”.

[...] Hegel needs a notion of individuality as that which is inhabited by a power of indeterminacy, as that which does not fully submit to the identity determination of the synthetic unity of an “I”. The theory of desire as a lack, or even as a negativity that drives action, would have provided Hegel with this sought-after ontological foundation. In other words, lack here is actually the way to describing a power of indeterminacy and depersonalization that inhabits every subject” (Safatle, 2020, p. 44).

The negativity of desire, affirmed by this power of indeterminacy or depersonalization that Hegel understands as infinitude, would serve to demonstrate “the instability and inadequacy of all finite determination”, the “*inadequacy between the expectations of recognition of subjects and the available possibilities of social determination of the self*” (Safatle, 2020, p. 45, emphasis in original), or even the “awareness of the mismatch between the modes of determination of *social life* and the potentialities of life that has realized its destiny as Spirit” (Safatle, 2020, p. 46, emphasis in original’s). Nevertheless, contrary to Deleuze’s and Guattari’s interpretation of Hegel via Kojève, who would understand Hegelian desire, as a sign of transcendence in relation to the sensible, as a lack, Safatle argues that Hegel’s intention is not to devalue the empirical or disqualify the sensible (Safatle, 2020, p. 41), but to show that, in regard to the relations of recognition, there are potentialities that are not exhausted in what is conditioned and finite.<sup>62</sup>

Thus, also combating Deleuze’s and Lebrun’s understanding of the formation of Hegelian self-consciousness as a process of dissolution, annulment, incessant self-denial or permanent asceticism (Safatle, 2020, p. 49), Safatle responds, using the semantic nuances of the German language, that the dispossession of the self that Hegel uses to characterize this process indicates not a “tearing apart” (*zugrunde gehen*), but a “going to the foundation” (*zu Grund gehen*) which, implying an overcoming of naturalized modes of determination and a weakening of the images of the world that guide our structured field of experiences, would at the same time oppose the Kantian foundation (Safatle, 2020, p. 50), resulting in a “recomprehension of the sensible beyond its domestication by the identitarian and finite structures of transcendental aesthetics” (Safatle, 2020, p. 42).

---

<sup>62</sup> Understood as a particular system of interests – cf. Safatle, 2020, p. 48.

In this way, the experiences of anguish and confrontation with death would correspond precisely to the phenomenological description of this weakening – just as submitting to an absolute master, the result of this confrontation, far from being an act of resignation, resentment or repression, as Deleuze would claim, would represent much more a dissolution of everything that was supposedly fixed and determined.

The true overcoming of the trembling in the face of the dissolution of the self could only occur, however, through a mode of being of consciousness that manifests itself no longer as desire, but as work – or, as Hegel characterizes it, restrained desire. It is through work that the formative character of what is negative in the foundation is endorsed.

Affirming that there is a negative character to the foundation means, among other things, that the relationship to the existent is not a repetition of what is potentially laid down in the foundation, but that the very determination of the existent can no longer be thought of from the paradigm of the simple subsumption of the case to the norm. It requires understanding that *there is no complete determination in the sense of complete identity between the determination and the foundation*. This is what self-consciousness will discover through work (Safatle, 2020, p. 54, emphasis in original).

It is in this sense that work appears as “a way of positioning a negativity that the subject has confronted by moving towards a power of indeterminacy whose assumption is a condition for self-consciousness to ‘live in the universal’” (Safatle, 2020, p. 54).

Faced with the centrality of the element of indeterminacy in the Hegelian theory of recognition, the “greatest problem of Modernity” (in reference to Hegel’s diagnosis in the *Philosophy of Right*) is formulated by Safatle as a question of “[...] how to allow the institutional recognition of subjects thought of as singular modes of confronting

what is offered as indeterminate?” Thus, in a clear criticism of Honneth, Safatle ends the chapter by stating that “it is not indeterminacy that produces social suffering, but the inability of institutional structures and processes of social interaction to recognize its founding reality of the existential condition of each and every subject” (Safatle, 2020, p. 54).

This is how Safatle returns to the discussion about the relevance of the concept of love at the center of the Hegelian theory of recognition. In addition to the need, arising from the importance that the element of indeterminacy acquires in Hegel, to achieve a new understanding of notions such as “identity”, “rights” or “subject” (Safatle, 2020, p. 54), the understanding of the figure of love as a protagonist in this context could only be given on the condition that it emerges as a renewed concept – as a love that, colder than death, in an allusion to Fassbinder’s work, would be able to guarantee the promotion of experiences of depersonalization and infinity.

## **Final considerations**

Through the approach of Rancière and Safatle, we show the extent to which both, each with their own conceptual constellation and perspectives, identify in Honneth a notion of recognition (and the struggle for recognition) which, according to the authors, would be too closely linked to modern principles and institutions, as well as presupposing a conception of intersubjective relations marked by the notions of symmetry and consensus. Therefore, Honneth would leave little space for indeterminacy or for the possibility of thinking about the need for “another form” of recognition – hence their criticism of the fact that, in Honneth’s view, the struggle for recognition is limited to a defense of claims for the extension of rights (legal, social

or political), without calling them into question – or without calling into question the institutions that guarantee them.

The critique towards a conception of recognition that remains too tied to the horizon of the principles or values, rights and institutions defined by Modernity seemed to us to be especially strengthened by the centrality given by Safatle, in his interpretation of Hegel's theory of recognition, to the notion of negativity or indeterminacy, as explained in this paper. In later works, Safatle will reiterate his position. In his "Preface" to the 2017 Brazilian edition of *Hegel, Haiti, and Universal History*, by Susan Buck-Morss, Safatle insists once more on the need to think about a conception of recognition that is closely linked to the element of negativity – which, in the context of Buck-Morss' work, would allow for a critique of a notion of "universalism" that, tied to geographical or territorial limits, would fail in its attempt to rid itself of a false or particular character.

In this sense, Safatle, appropriating the theses developed by Buck-Morss, states that the foundation of the processes of recognition in Hegel, guided by the realization (i.e. *Verwirklichung*) of the modern principle that "every human being *as a human being* is free" (*alle Menschen als Menschen sind frei*), would have to be thought from the perspective of overcoming slavery as a historical experience – and not only in a figurative sense, as some commentators would argue (Buck-Morss, 2017, p. 76). Safatle, who agrees with Buck-Morss in defending that "the 'slave', here [i.e., in *Phenomenology*], although having a generic role, is also a concrete figure that seeks to respond to decisive socio-political processes at the beginning of the 19th century" (Safatle, 2017, p. 10), also argues that "thinking about the foundation of the processes of recognition based on overcoming slavery implies greater modifications in the

very metaphysics naturalized in a certain hegemonic way of thinking about emancipation” (Safatle, 2017, p. 11). Hence,

[...] what was a “thing”, what was “property”, is transformed into an agent, so that what was merely an object now appears as a subject. This movement changes not only the “things”, but also those who until then were “subjects” only by force of exclusion and expropriation (Safatle, 2017, p. 11).

It is also in this sense that Safatle, similarly to Rancière, insists on the fundamental difference between the notions of “recognition” (*reconhecimento*) and “re-cognition” (*re-cognição*), stating that

[...] true processes of recognition [*reconhecimento*] will not be re-cognitions [*re-cognições*] of what existed before. There is a difference in nature between recognition and re-cognition. True processes of recognition will be a generalized production and metamorphosis. They will mutate both the one who is recognized and the one who recognizes, bringing to light what has not existed until now. Thus, what Hegel shows us is that the freedom won by the slave is not his elevation to the status of a new master, but the abolition of the modes of relation that were in force until then, such as relations through property, such as relations to oneself through the individuality of a concept of person incapable of understanding the dialectical force of its relational implications. What the slave’s self-liberation produces is the collapse of a world and the reconstitution of the general modes of existence and their grammar. This is the only condition for a “We that is I and an I that is We” not to be a simple imposture (Safatle, 2017, p. 11).

If “the freedom won by the slave is not his elevation to the status of a new master, but the abolition of the modes of relationship in force until then”, “bringing to light what has not existed until now”, it is possible to find in Safatle, in the quest to achieve a “true universality” (Safatle, 2017, p. 12), the defense of an overcoming of the principles, rights and institutions bound by the limits set by the modern horizon

– or the overcoming of the Honnethian demand for a mere *gradual* extension of those.

This is why both Safatle’s and Rancière’s call for “*another form of recognition*” or “*another universality*” is so important – in the same way that, in Thomas Mann’s *Buddenbrooks*, Corl Smolt’s demand for “another” republic would mark the claim to overcome the horizons imposed by a social organization that no longer meets the aspirations of an emancipation that, as the young Marx puts it, would be “truly human”.<sup>63</sup>

## Abbreviations

PhS – *Phenomenology of Spirit*

SR – *Struggle for Recognition*

FR – *Freedom’s Right*

## References

BUCK-MORSS. Susan. *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.

BUCK-MORSS. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

DERANTY. Jean-Philippe. *Between Honneth and Rancière: problems and potentials of a contemporary critical theory of society*. In: GENEL, Katia; DERANTY, Jean-Philippe (Orgs.), *Recognition or disagreement: a critical encounter on the politics of freedom, equality and identity*. New York: Columbia University Press, 2016.

HEGEL. Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*. Tr. A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.

HEGEL. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Direito natural e ciência do Estado no seu traçado fundamental. Tradução de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.

HONNETH. Axel. *Freedom’s Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Translated by Joseph Ganahl. New York: Columbia University Press, 2014.

---

<sup>63</sup> Compare to MARX, 2010.

HONNETH. *Reification: A New Look at an Old Idea*. The Berkeley Tanner Lectures on Human Values. Oxford: Oxford University Press, 2008.

HONNETH. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Translated by Joel Anderson. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995.

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

RANCIÈRE. Jacques. *Critical Questions on the Theory of Recognition*. In: GENEL, Katia; DERANTY, Jean-Philippe (Orgs.), *Recognition or disagreement: a critical encounter on the politics of freedom, equality and identity*. New York: Columbia University Press, 2016.

SAFATLE. Vladimir. Prefácio. In: BUCK-MORSS, Susan. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

SAFATLE. *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

TIDRE. Polyana. Marx et Deleuze: littérature et émancipation politique à travers la déterritorialisation. *AUNC Interpretationes – STUDIA PHILOSOPHICA EUROPEANA*, v. 2, p. 103-119, 2012.

TIDRE. *Individuum und Sittlichkeit*. Die Beziehung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin: WVB, 2018.

TIDRE. Polyana; HELFER, Inácio. Entre Honneth e Hegel: da liberdade à eticidade em O direito da liberdade. *TRANS/FORM/AÇÃO*, Marília, v. 43, n. 2, p. 215-246, abr./jun. 2020.

TIDRE. Polyana; SCHÄFER, Marcio. Reforma social ou revolução? Marx, Honneth e a economia de mercado capitalista. *Eleutheria*, Campo Grande, v. 5, p. 155-192, jul. 2020.

# Com Honneth contra Honneth a favor de Habermas

*Delamar José Volpato Dutra (UFSC)*

## **Introdução**

O presente estudo trata de descortinar os traços de eticidade que Honneth pensa poder encontrar em diversas esferas que configuram a liberdade social, a incluir as relações pessoais, o mercado e a democracia. Tal determinação seria necessária para dar sentido adequado às liberdades jurídica e moral, haja vista ele caracterizar, principalmente em razão de seu elemento de desenraizamento do contexto social, a primeira pela fixação nas profundezas indeterminadas dos desejos e inclinações e a segunda pela fixação nas regras morais absolutas.

Ver-se-á que, no primeiro âmbito, das relações pessoais, encontra-se fortes traços de eticidade, sendo que nos demais eles são bem mais esmaecidos. Em razão disso, o texto avança a hipótese de que Honneth não consegue vindicar o diagnóstico que pretende apresentar, sendo indício disso dois pontos que serão tomadas como fundamentais para a presente interpretação do filósofo, sem contar o seu apelo bastante forte a exemplos literários, não sociológicos, portanto.

De acordo com o primeiro ponto, Honneth se vê forçado a dar um status privilegiado às liberdades jurídica e moral no que concerne à legitimidade (Honneth, 2015, p. 117). Aqui se mostra realmente a *via crucis* de Honneth, no sentido de como disciplinar tais liberdades sob o viés social, por ele proposto. De acordo com o segundo ponto, a autoridade do direito é chamada para interromper uma dis-

cussão e fixar um resultado de forma obrigatória (Honneth, 2015, p. 633). Parece, mais uma vez, que a liberdade jurídica reaparece no sentido da autoridade do direito.

O texto avança a sugestão de que a proposta de Habermas desenhada em Direito e democracia é mais coerente, inclusive com o próprio desiderato de Honneth, se forem concedidas as incongruências apontadas.

## **Do método da reconstrução normativa e do valor da liberdade**

Honneth pretende conectar a sua teoria crítica com a análise da sociedade, cujo foco não seriam princípios puramente normativos. Na verdade, não objetiva desconsiderar os princípios normativos, mas detectá-los na eticidade de práticas e instituições dadas (Honneth, 2015, p. 15). De acordo com seu diagnóstico, teorias como a de Rawls e a de Habermas “partem de uma congruência entre princípios de justiça obtidos de maneira independente e os ideais normativos das sociedades modernas” (Honneth, 2015, p. 23)<sup>64</sup>. Sem embargo, elas apresentariam uma justificação construtiva e autônoma de tais princípios, em vez de uma prova da superioridade delas em relação aos ideais históricos concretos. Para ele, a reconstrução normativa é aquela que mede “as intenções normativas de uma teoria da justiça mediante a teoria da sociedade” (Honneth, 2015, p. 24)<sup>65</sup>. Trata-se,

<sup>64</sup> O diagnóstico feito com relação a Rawls pode ser desafiado se a sua teoria for compreendida, no dizer de Weithman, como *conception-based*, em vez de *rights-based*: “On my reading, Rawls supposes from the outset that under the impact of liberal democratic thought and practice, we, his readers, think of ourselves as free and equal persons embedded in a society that ought to be a fair scheme of social cooperation. We have, he thinks, a democratic conception of our society and a conception of ourselves that I call a *free-and-equal self-conception*.” (Weithman, Paul. *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 12).

<sup>65</sup> A aproximação com o procedimento do equilíbrio reflexivo entre conceito e realidade histórica é sugerida em Honneth, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 107-8.

portanto, de perscrutar a realidade social a fim de esquadrinhar as instituições e práticas que efetivariam a justiça, haja vista o próprio conceito de justiça, seja ele qual for, ser incapaz de fornecer um critério independente (Honneth, 2015, p. 22). Desse modo, o autor trilha um caminho que questiona a prioridade do justo sobre o bem, já que o caráter ético do bem compartilhado dá forma ao próprio conceito de justiça (Honneth, 2015, p. 32; 122).<sup>66</sup>

Ora, o valor ético supremo que predomina na modernidade é o da liberdade, não o da liberdade política, mas o da liberdade individual. Já de início, segundo ele, não se trata, por certo, da vontade da comunidade (Honneth, 2015, p. 37). O leitor é convidado a ver a liberdade individual como o supremo princípio de seu mundo. Tal formulação, inclusive, está na base do conceito de direito que o autor dedilha, a partir de Hegel, a saber, tudo aquilo que possibilita e realiza a liberdade individual de maneira universal (Honneth, 2015, p. 17). A princípio, os termos liberdade, autodeterminação e autonomia são usados de maneira mais ou menos intercambiável (Honneth, 2015, p. 34-37), o que, aliás, informa muito pouco sobre o significado dos mesmos. A liberdade, por ser bastante indeterminada, encontra na história a ajuda para torná-la mais precisa, o que ocorre com a apresentação de três modelos históricos da mesma: a liberdade negativa, a reflexiva e a social.

## **Liberdade negativa e contrato**

A liberdade negativa tem como modelo Hobbes, para quem a liberdade se define como não interferência, como ausência de impedimentos externos, segundo o que se lê no início do cap. XIV do *Leviatã*. Com isso, na busca dos objetivos que podem ser escolhidos pelo indivíduo, obstáculos

---

<sup>66</sup> Exemplos de tais questionamentos seriam as obras de Putnam e Taylor. Para uma concepção alternativa, ver Raz.

interiores não devem ser compreendidos como impedimentos da liberdade (Honneth, 2015, p. 44-47). Além disso, apostrofa Honneth, a liberdade “significa poder realizar todos os objetivos de vida egocêntricos e caprichosos” (Honneth, 2015, p. 50). Nesse cenário, configura-se um indivíduo atômico e egocêntrico (Honneth, 2015, p. 52-53), cuja única restrição seria a compatibilidade com a liberdade dos demais (Honneth, 2015, p. 50-51). Desse modo, descortina-se um conceito de justiça, um ordenamento jurídico, por um lado, medido estrategicamente no seu estatuto e, por outro, limitado em sua extensão. Limitado, já que Honneth acusa a tal concepção de não tornar os indivíduos autores e renovadores do ordenamento, o que demandaria um interesse na cooperação (Honneth, 2015, p. 55), a exigir uma outra figura da liberdade. Portanto, a permanecer negativa, essa liberdade sempre deter-se-ia em frente da autodeterminação individual, já que sempre restringir-se-ia ao âmbito externo. No rumo da busca de fins realmente próprios, a liberdade teria, indica ele, que se direcionar para a autodeterminação reflexiva e social (Honneth, 2015, 57).

De se observar, aqui, a inspiração hegeliana dupla. Primeira, a crítica ao contratualismo, cujo resultado será uma concepção de direito que deverá descer do cume da abstração para o reino do espírito objetivo. Deveras, nos termos do adendo H do § 141 de as *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, o direito existe somente como uma parte de um todo, como se fosse uma planta trepadeira agarrada em uma árvore, esta, sim, com raízes firmes.<sup>67</sup> Segunda, na crítica ao déficit de subjetividade, cujo sentimento de vingança registrável na punição criminal seria indicativo (Hegel, 2010, § 102).

---

<sup>67</sup> “Das Recht existiert nur als Zweig eines Ganzen, als sich anrankende Pflanze eines an und für sich festen Baumes.”

Inicialmente, a liberdade juridicamente concebida é uma espécie do gênero liberdade negativa. De acordo com tal concepção, os motivos não têm interesse para a comunicação estruturada juridicamente, os quais podem ficar no anonimato (Honneth, 2015, p. 149), o que é bastante palpável, por exemplo, no exercício do direito de propriedade. Porém, segundo um juízo mais cuidadoso dessa mesma liberdade, Honneth advoga que isso só é possível porque os sujeitos concedem-se reciprocamente esse estatuto normativo. O sujeito solitário tem objetivos estratégicos, mas há também outros motivos e convicções presentes a serem considerados.

Nisso se pode ver a principal incapacidade a propósito da liberdade jurídica, pois a autonomia privada só poderá ser empregada de maneira sensata [sinnvoll], só poderá chegar a uma ponderação dos próprios objetivos, a uma confirmação real do bem que pretende, pela referência aos outros como sujeitos eticamente motivados (Honneth, 2015, p. 152). Ora, isso exige uma atitude diferente daquela que é induzida pelo direito. Exige uma atitude comunicativa. Nesse contexto, ele afirma que o direito até incentiva comportamentos e atitudes que seriam um obstáculo, bloqueariam [im Wege stehen] a liberdade que ele próprio criaria.<sup>68</sup> Sem embargo, essa desvinculação não é uma insuficiência [Ungenügen] da liberdade jurídica, já que é constitutiva de sua lógica. Contudo, ela poderá ter consequências patológicas no âmbito social, como ver-se-á, já que a atitude que a liberdade jurídica faculta pode dificultar vínculos e responsabilidades intersubjetivas. Ao

---

<sup>68</sup> Ao tratar do paradoxo da legitimidade que surge da legalidade, Habermas detecta um problema semelhante, mas não chega ao ponto de desqualificar a própria forma jurídica. Ao que parece, o comportamento estratégico que o direito permite na superfície, contamina tudo na profundidade. Trata-se de uma leitura da forma jurídica bem diferente daquela kantiana. Isso ocorre porque, para Honneth, a liberdade modelar é aquela reflexiva, a qual aponta para uma motivação de caráter moral.

operar monologicamente, o sujeito ficará em um vácuo de decisão e em quase total indeterminação, de tal forma que a liberdade jurídica não serve para descortinar e formular novas versões de ideias do bem; só permite questioná-las e revisá-las. Para uma formulação inovadora e positiva de concepções do próprio bem, precisaria vislumbrar o outro como algo mais do que um ator estratégico (Honneth, 2015, p. 153-154). Por isso mesmo, no mundo vivido, há motivos que são compartilhados pré-reflexivamente. Quando ocorre um dissenso e tal perspectiva em comum é rompida, surge o ônus de fundamentar a divergência. Nesse cenário, o uso da liberdade jurídica sinaliza a intenção de interromper tal oferta de razões. Ela opera uma espécie de moratória em relação ao fluxo comunicativo. Em sendo assim, reparar-se-ia uma situação rompida não pela conjugação intersubjetiva dos motivos em conflito. Ora, vê-se bem, se essa atitude fosse radicalizada, ela afetaria a busca da autorrealização, pois não seria mais possível contar com os outros para projetos comuns, relações e cooperações, a não ser de modo puramente estratégico. Desse modo, a liberdade jurídica abre a possibilidade de questionar, finalizar ou suspender projetos de vida, mas não a oportunidade de dar realidade a novos projetos, já que isso dependeria de atitudes e modos de comportamento não estratégicos (Honneth, 2015, p. 154-155). Assim sendo, os direitos pressupõem uma série de práticas comunicativas já implicadas, das quais, eles, na verdade, dependeriam, já que os direitos subjetivos alimentam-se-iam de um contexto de relações não juridicamente determinadas (Honneth, 2015, p. 156-157). Por exemplo, um contrato só é aceitável se respeitar uma série de condições éticas que são postas pela realidade social na qual ele opera, como não poder comercializar órgãos humanos.

Honneth define patologia como o que atinge a capacidade racional de acessar um sistema primário de ações

e de normas, ou seja, uma perda de habilidade para praticar adequadamente a gramática normativa de um sistema de ação intuitivamente familiar (Honneth, 2015, p. 157). Como essa patologia clama por um diagnóstico difícil de realizar, ele apela para exemplos da estética, mormente da literatura, nisso também seguindo Hegel, que no § 37 de suas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, usa o termo *reiner Eigensinn*, que poderia ser traduzido por ‘rigidez’, em uma referência ao personagem Michael Kohlhaas de Kleist. Esse personagem se aferra ao seu direito, que é só uma possibilidade, e não vê toda a abrangência da relação, ao ponto em que a busca pelo seu direito se transforma em vingança. Deveras, hoje, vale registrar, a insistência nos direitos, muitas vezes, não se dá tanto por causa de uma injustiça sofrida ou pela busca de vingança, mas por uma disposição de se retrair ao comportamento jurídico que vê os outros estrategicamente.

No campo da liberdade negativa, Honneth delinea duas patologias básicas, aquela que transforma os meios de ação em um fim, exemplificado pelo filme Kramer v. Kramer, e aquela na qual o meio se transforma em fim, a que torna os meios da liberdade jurídica que suspende as obrigações em um ideal de vida. Neste segundo caso, a pessoa usa a liberdade para dificultar os esforços da construção de sua identidade, exemplificado pelo personagem Dwight Wilmerding do romance *Indecisão* de Kunkel.

## **Liberdade reflexiva e justiça**

O segundo modelo de liberdade é a reflexiva, que teria como fontes o pensamento de Rousseau e de Kant, para os quais a ideia de autonomia desempenha papel central. Esse modelo mergulha na interioridade do sujeito ao qual se atribui liberdade, para detectar o que lhe seria próprio (Honneth, 2015, p. 59). Nesse modelo, noções como au-

tonomia e heteronomia, autenticidade e inautenticidade, passam a ser fundamentais.

Segundo a interpretação de Honneth, os projetos de Habermas, Apel, Mead, Peirce, seriam uma reformulação desse modelo em termos de intersubjetividade (Honneth, 2015, p. 69). No que se refere à justiça, de acordo com esse modelo reflexivo, a ideia de autodeterminação como autonomia assumiria, para ele, viés processual, mesmo deliberativo, exemplificado por Rawls e por Habermas (Honneth, 2015, p. 73-74). Já, a autodeterminação como autorrealização assumiria esguelha bastante substantiva, seja em um viés mais individual, como seria o caso do projeto de Mill, ou mais coletivo, como seria o caso da visão de Taylor, do republicanismo liberal de Arendt (por ele assim caracterizado) e de Sandel (Honneth, 2015, p. 75). De se mencionar a dificuldade de apontar a concepção de justiça apropriada à liberdade reflexiva (Honneth, 2015, p. 73), contudo, seja lá qual for tal concepção, por não poder contar com uma formulação egoísta, o grau de cooperação exigido “é desproporcionalmente mais elevado [ungleich höher] do que no caso da liberdade negativa,” (Honneth, 2015, p. 79) a qual exigiria o mínimo de conjugação com a igual liberdade dos outros.

Honneth reclama que nenhum dos dois modelos de liberdade reflexiva, seja o da autodeterminação seja o da autorrealização, tomam as condições sociais da realização da liberdade como componentes desta. Não, elas tomam o conceito de liberdade reflexiva e dela derivam as condições que seriam necessárias. Não obstante, não indicam as condições sociais indispensáveis, como haver a disponibilidade institucional de objetivos morais e a presença dos bens visados pelos desejos estarem disponíveis na realidade social. Tais condições são como que deixadas de lado e como que adicionadas *a posteriori*, com a exceção do modelo discurs-

sivo dessa liberdade, segundo o qual a instituição social do discurso é entendida como componente da própria liberdade. Aliás, isso funcionará como diretriz, como chave, para Honneth construir um modelo de liberdade que conecta o seu exercício com formas institucionais que possibilitam a sua realização (Honneth, 2015, p. 79-80).

Nesse diapasão, a liberdade moral seria espécie do gênero liberdade reflexiva. Aquela é a que garante a possibilidade de retração das obrigações comunicativas e de reconexão ao mundo vivido (Honneth, 2015, p. 175-176). Ela permite a retirada “do leito em que correm nossas eticidades do mundo real” (Honneth, 2015, p. 191). Com isso, torna atrativa a vinculação com normas universais, no sentido da crítica ao existente, bem como a construção de novos sistemas de normas. Esse elemento construtivo a distingue e a torna superior à liberdade jurídica, que se desconecta para não se reconectar (Honneth, 2015, p. 208).

Aqui, uma vez mais, pode ser detectada uma inspiração hegeliana dupla. Sabidamente, Hegel criticara o formalismo vazio da moral kantiana no § 135 das suas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, formalismo esse que só funcionaria, na verdade, por pressupor regras já previamente aceitas pela sociedade na qual se vive, como a de que a propriedade é um valor. A hipocrisia é a outra crítica de Hegel a uma moral sem objetividade, sem instituições, como anota o longo § 140 da mencionada obra. A hipocrisia manifestar-se-ia na inverdade, na afirmação para o outro de um mal como um bem, segundo a qual o mal justificar-se-ia pelas boas razões; manifestar-se-ia no querer o bem abstrato, a intenção boa, de tal forma que ninguém seria mau porque ninguém querería o mal pelo mal. Desse modo, roubar para dar aos pobres, matar para satisfazer a vingança do seu direito, tudo poderia ser colorido pela convicção subjetiva que embasa o ato. Manifestar-se-ia, finalmente, na

ironia e na vaidade do saber-se como a base da objetividade moral. Contudo, no próprio desenho de tal liberdade que estimula ser unilateral, no sentido da retirada da eticidade, Honneth detecta a possibilidade, novamente, de patologias (Honneth, 2015, p. 192).

As patologias, nesse caso, os distúrbios ou as interpretações equivocadas, determinarão comportamentos individuais ou coletivos que tornarão difícil a cooperação social, levando ao isolamento. A ilusão de ocultamento de toda a facticidade normativa, uma desvinculação completa da eticidade e a acentuação do momento crítico e suspensivo no qual só importa o padrão moral, quando envolve a própria vida, conduz ao moralista desvinculado; quando envolve a sociedade conduz ao terrorismo moral (Honneth, 2015, p. 210). Os escritos de Henry James seriam, para ele, um exemplar de como o zelo por princípios universais faria esquecer as obrigações imediatas, bem como, faria esquecer onde o mal deveria ser combatido. Em tal cenário, o personagem Frederick Winterbourne de Daisy Miller causa a infelicidade que tão resolutamente queria evitar, pois a rigidez de seu comportamento acaba gerando a desgraça (Honneth, 2015, p. 215). O segundo exemplo de patologia ou desvinculação completa está no caso da jornalista Ulrike Meinhof (Honneth, 2015, p. 221-222). Nota-se que, nesse ponto, mais uma vez, Honneth segue o caminho que o próprio Hegel já havia trilhado com a sua crítica ao terrorismo jacobino e consequente exaltação de Napoleão e seu código civil (Habermas, 2013, p. 204).

## **Liberdade social e eticidade**

A liberdade social avança em direção à concretização história, cujo modelo refere, de novo, a Hegel, a demandar um passo que, na tradição da teoria crítica, Habermas e Apel não teriam dado (Honneth, 2015, p. 82). Nesse percurso, o

leitor descobrirá que o valor ético supremo defendido por Honneth é “a liberdade no sentido da autonomia do indivíduo” (Honneth, 2015, p. 34). Desse modo, o conceito de liberdade reflexiva é tomado como paradigmático para a sua construção, senão veja-se.

A liberdade negativa fracassa porque ela não consegue verificar se os conteúdos escolhidos seriam realmente livres sob o ponto de vista interior. Por outro lado, a liberdade reflexiva é deficiente por induzir ao pensamento de que o externo é marcado por algum tipo de heteronomia e, portanto, este externo se lhe contrapõe. A objeção ao segundo modelo complementa a objeção ao primeiro modelo. A deficiência do primeiro modelo é a de não chegar suficientemente à interioridade, ao passo que a do segundo modelo é a de não chegar à exterioridade de forma suficiente. Tendo em vista essa estrutura conceitual, a liberdade reflexiva dará o tom do entendimento da liberdade social, pois é justamente o elemento reflexivo que verificará se realmente ocorreu ou não ocorreu um ato de autonomia em relação aos próprios fins ou um ato de autenticidade em relação aos próprios desejos. No entanto, ao se voltar preferencialmente para o interior parece permanecer em um momento negativo de não obedecer a nada estranho. Com isso, Hegel, por exemplo, teria se direcionado para um aspecto mais positivo, aquele de atribuir liberdade também ao que ocorre externamente, ao que ocorre objetivamente, em sua terminologia. A realidade externa, igualmente, tem que se apresentar livre de coerção e de heteronomia. *Desse modo, trata-se de ampliar [auszudehnen] as determinações da liberdade reflexiva à realidade externa* (Honneth, 2015, p. 83-84). Justamente, Hegel teria tomado como exemplares de liberdade externa social a se realizar de forma autônoma e não coercitiva, portanto, livre, a amizade e o amor. Vê-se, destarte, como a liberdade reflexiva amplia-se para se converter em liber-

dade intersubjetiva (Honneth, 2015, p. 85-86), a incluir no conceito de liberdade o aspecto interno e o externo, o que configura o espírito objetivo (Honneth, 2015, p. 90). Disso segue a definição de liberdade social:

em última instância o sujeito só é ‘livre’ quando, no contexto de práticas institucionais, ele encontra uma contrapartida com a qual se conecta por uma relação de reconhecimento recíproco, porque nos fins dessa contrapartida ele pode vislumbrar uma condição para realizar seus próprios fins. [...] E somente essa forma de reconhecimento é a que possibilita ao indivíduo implementar e realizar seus fins obtidos reflexivamente (Honneth, 2015, p. 87).

Como apontado, no amor, há a ideia de reciprocidade e de realização conjunta de sujeitos que estabelecem uma relação na qual ambos podem reconhecê-la como manifestação de seu eu autônomo, de sua liberdade. No entender de Honneth, Hegel teria expandido essa pesquisa, inclusive para o âmbito da economia e do Estado.

Deveras, vê-se bem a inspiração hegeliana do conceito de eticidade do § 33 das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*: “a ideia pensada do bem, realizada na *vontade refletida* dentro de si [*sich reflektierten Willen*] e no mundo exterior [*äußerlicher Welt*] [...] o *Estado*, enquanto liberdade que na livre autonomia [*Selbständigkeit*] da vontade particular é igualmente universal e objetiva (objective).” Com isso, só haverá liberdade se houver uma conjugação com as possibilidades exteriores de liberdade. O § 10 da mencionada obra sugere a realidade do que a vontade quer como pertença à essência mesma da liberdade e não somente como uma aplicação [*Anwendung*]. Na verdade, a exigência é mais do que uma conjugação entre sujeitos que se reconhecem, mas uma conjugação entre liberdade subjetiva e objetividade, o que demanda que os sujeitos aprendam [*lernen*] a alinhar os seus motivos aos seus fins internos.

Trata-se de querer o que antes era só uma prática (Honneth, 2015, p. 92-93).<sup>69</sup> Nesse cenário, as instituições de reciprocidade implicarão a formação [Bildung] que irá buscar no comportamento “desejos e intenções primárias, cuja satisfação só se faz possível mediante ações complementares dos outros” (Honneth, 2015, p. 93).<sup>70</sup> Ações recíprocas vão realizar os fins reflexivos de todos os partícipes. Vê-se, então, que não é suficiente o momento da imposição, sendo necessário aquele da aprendizagem (Honneth, 2015, p. 94).<sup>71</sup>

O complexo de objetivos com vocação universal, Hegel descortina nas instituições mais gerais de seu tempo, a compor o conceito de eticidade (Honneth, 2015, p. 109). Será somente na dependência prévia de tais instituições éticas que, para Honneth, os procedimentos contratuais e democráticos poderão ter lugar, como verificadores individuais da legitimidade (Honneth, 2015, p. 110-111). Aliás, esse é o lugar próprio das liberdades jurídica ou moralmente concebidas, já que estas possibilitam um distanciamento ou afastamento saudáveis da eticidade, contudo, elas teriam um papel secundário e reativo a desentendimentos no mundo vivido (Honneth, 2015, p. 116). Assim sendo, a justiça não teria a sua medida primeva na extensão das liberdades

---

<sup>69</sup> A referência, nesse ponto, é a MacIntyre.

<sup>70</sup> Raz ensaiaria um modelo mais enfraquecido da ligação da liberdade à exterioridade institucional (Honneth, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 91). Segundo Honneth, Marx também teria seguido esse modelo da cooperação social como paradigma da liberdade, haja vista o trabalho implicar referência à satisfação das necessidades, próprias e dos outros (Honneth, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 95-7).

<sup>71</sup> “A escola, a família, a política social e outros campos em que se aplica a estrutura da ‘*Verrechtlichung*’ devem ser impedidos de se submeter aos imperativos sistêmicos da Economia e da Administração para recuperar a integração social que se dá através de valores, normas e processos de entendimento.” (Prestes, Nadja Mara Hermann. *Educação e racionalidade: conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 74-75).

negativa e positiva, mas na garantia a todos de participar em instituições de reconhecimento.

Por fim, há que se dar dinamicidade a tal eticidade via o desempenho das liberdades negativa e reflexiva (Honneth, 2015, p. 117-119), pois, estranhamente, para Honneth, a legitimidade é medida nos seus termos (Honneth, 2015, p. 117). Estranho porque as duas liberdades, expulsas pela porta da frente, adentram pela porta dos fundos. Por isso, a cultura da liberdade atual aponta para o rumo do que ele nomina de eticidade democrática. Nisso, Hegel precisa ser atualizado, pois, ele, ao descortinar que a liberdade só se desenvolve em instituições de reconhecimento, não pôde sustentar que a estrutura de tais instituições deveria depender da contingência de um consenso hipotético de todos, pois tal consenso teria que advir de sujeitos que, por não estarem integrados institucionalmente, não seriam suficientemente livres para possuir uma opinião e perspectiva ponderadas [wohlerzogene], ou seja, não haveria como pôr a liberdade individual antes da liberdade social (Honneth, 2015, p. 112-113). Essa a forma sutil de Honneth dizer que Hegel não concebeu o Estado de direito como Estado de direito democrático, de tal modo que a ordem institucional justa teria que ser construída previamente antes que decisões de indivíduos isolados fossem tomadas. Dito claramente, já haveria substancialidade suficiente para assegurar a liberdade social na família, no mercado, nos estamentos e no Estado constitucional monárquico. Como se lê claramente no texto do filósofo, “é de todo essencial que a constituição, embora surgida no tempo, *não* seja vista *como algo feito*; pois ela é antes pura e simplesmente sendo em si e para si” (Hegel, 2010, § 273). Como pontuara Sieyès “Ici la réalité est tout, la forme n’est rien” (Sieyès, 2002[1789], p. 57). O poder da nação já tem que existir; só assim se resolve o problema do regresso ao infinito de uma autoridade anterior.

Nesse diapasão, o termo soberania do povo, em si mesmo, não faz sentido algum,

O povo, tomado *sem* seu monarca e sem a *articulação* do todo que se conecta precisamente, assim, a ele de maneira necessária e imediata, é a massa informe que não é mais nenhum Estado e à qual não compete mais *nenhuma* das determinações que estão presentes no todo *formado dentro de si*, – soberania, governo, tribunais, autoridade, estamentos e o que quer que seja (Hegel, 2010, § 279).

A disposição política e a virtude não podem ser presupostas em indivíduos isolados, como parece ser o caso na democracia. Precisam de mediação, por exemplo, dos estamentos.

Muito embora Honneth conceda o benefício da dúvida com relação a saber se Hegel teria descortinado uma dinamicidade crítica da eticidade, ele registra que, de todo modo, o aprendizado pós-Hegel, das forças da individualidade e da autonomia, do potencial da liberdade negativa e da reflexiva, acabaram por desencadear uma dinamicidade que alterou as instituições (Honneth, 2015, p. 119). É nesse caminho que ele persegue a continuidade e o avanço do projeto hegeliano do qual ele se pretende o intérprete e o arauto.

## **Redutos de eticidade**

De acordo com Honneth, as instituições operam com uma função educadora, o que conduz os membros da sociedade a quererem apoiar instituições justas (Honneth, 2015, p. 114). Honneth gostaria de atestar o grau de saturação histórica necessário para comprovar a teoria da liberdade social pelo apelo a intuições pré-teóricas e a experiências sociais que sufragassem, ao modo de Dewey, só haver liberdade na cooperação, já que apelaria para a experiência de os outros não se oporem às intenções individuais de um sujeito, mas de possibilitá-las, incentivá-las, promovê-las

(Honneth, 2015, p. 117), exemplificado, como dito, pela relação amorosa. As liberdades jurídica e moral seriam, portanto, concedidas [zugewiesen] socialmente (Honneth, 2015, p. 225), em vez de serem inatas e asseguradas [gesichert] (Hegel, 2010, § 44).

Isso significa a obrigação de desempenhar um papel social de acordo com um padrão normativo. A ação social exige um comportamento segundo o qual os objetivos dos indivíduos se tornam dependentes do modo como os outros agem, da ação dos outros. Normas, nesse caso, não somente regulamentariam ações que possibilitariam a coordenação intersubjetiva da ação, mas constituiriam um tipo de ação que somente poderia ser executada cooperativamente, em conjunto. Em epítome, esses sistemas de ação seriam relacionais (Honneth, 2015, p. 227). Assim sendo, não haveria patologias para tais regras, pois elas não seriam incompletas [unselbständig], dependentes, a demandar complemento [Ergänzung] por relações da vida social, mas seriam já constituídas pelas relações sociais, assim como a instituição do discurso seria constitutiva da racionalidade comunicativa.

Ora, o que caracteriza a esfera social é, justamente, o entrecruzamento de papéis, já anunciado no caráter relacional. Compõe tal esfera as relações pessoais (a amizade, as relações íntimas e a família), na qual há necessidades e propriedades individuais, o mercado (consumo e produção), no qual há interesses e habilidades individuais, e a formação da vontade democrática (esfera pública e Estado de direito democrático), na qual há fins individuais em busca de configuração intersubjetiva.

Cada esfera oferta uma contribuição educativa e formadora da liberdade social. Na amizade, por exemplo, descortinam-se propriedades éticas (Honneth, 2015, p. 250). Não só ela seria uma condição necessária da vida feliz, na medida em que cumpriria um papel epistêmico de

melhoria das decisões vitais, já que induziria a uma espécie de publicidade mínima das mesmas, como, no âmbito da educação moral, operaria uma pressão para circunstanciar os princípios morais, suprimindo a sua rigidez. Por fim, as amizades cruzariam fronteiras e barreiras de classe, de etnia, de preconceitos, “de modo que talvez se possa reconhecer nelas o fermento mais elementar de toda a eticidade democrática” (Honneth, 2015, p. 256).

Por seu turno, as famílias distinguiam-se das relações íntimas, como uma esfera própria de relação pessoal, pela triangulação da relação, pela mediação dos filhos, sendo eles biológicos ou adotivos (Honneth, 2015, p. 292), pois é isso que fundaria uma comunidade por toda a vida (Honneth, 2015, p. 295). A família não é uma comunidade democrática, pois não serve aos fins da deliberação pública, mas ela veio a representar, com sucesso, o núcleo de todas as atitudes e disposições [Dispositionen] requeridas pela democracia (Honneth, 2015, p. 322), na medida em que permite experimentar como participar individualmente em cooperação partilhada, pela internalização das regras de reconhecimento intrafamiliar, de tal forma a determinar um aprendizado para deixar de lado os próprios interesses ego-cêntricos, em face das necessidades dos outros membros da família. Todas as habilidades desse tipo de individualidade cooperativa poderiam ser adquiridas pela participação nas práticas das famílias: o esquema de pensamento do outro generalizado, a partir do qual as obrigações devem ser distribuídas de forma justa e equitativa; a prontidão [Bereitschaft] para realmente aceitar as obrigações implícitas contidas em seu papel na negociação deliberativa de tais responsabilidades; a tolerância requerida quando membros da família cultivam estilos de vida ou preferências que conflitam de forma fundamental com a sua própria (Honneth,

2015, p. 323). A família se torna uma escola para esses tipos de comportamentos, incluso para as futuras gerações.

Por fim, um mercado que não atentasse para regulamentações normativas, geraria anomia, ou seja, movimentos sociais de reivindicação (Honneth, 2015, p. 346-347). Honneth gostaria de apresentar de forma defensável um funcionalismo normativo porque o mercado é analisado também pelo viés de sua legitimidade, o que implicaria subordiná-lo à democracia, que deveria controlar o trabalho, a terra, o dinheiro, pela atenuação da pressão da oferta e da procura sobre os mesmos (Honneth, 2015, p. 347). Desse modo, ele avança uma tentativa de justificação ética do mercado, pela fixação adicional de normas justas e favoráveis à outra parte, de tal forma que a reprodução do mercado sem resistências tácitas implicaria o atendimento de tais imperativos extraeconômicos e morais (Honneth, 2015, p. 351). O ponto é, precisamente, que o mercado não pode ser considerado isolado dos valores (Honneth, 2015, p. 354).

Com isso, Honneth se afasta da alternativa de uma crítica abrangente ao mercado, aquela de Marx, já que, segundo a análise deste último, o mercado impediria o exercício da liberdade negativa a uma enorme parcela da população (Honneth, 2015, p. 363-364). Duas circunstâncias contribuiriam para uma tal conclusão:

- a. aquela de muitos só terem como propriedade a sua força de trabalho. Os que só têm como mercadoria a sua força de trabalho nunca estarão em igualdade de condições para fazer um contrato, logo, o contrato de trabalho não seria voluntário nos termos de uma normatividade social que considerasse a liberdade reflexiva;
- b. aquela da especificidade da mercadoria trabalho, como a única capaz de produzir valor. Desse modo,

não haveria salário capaz de pagar o trabalho, já que este seria a única fonte de produção de riqueza, ou seja, o que é pago pelo trabalho implicaria exploração, necessariamente.

Deixando de lado a segunda circunstância, por ser problemática demais, restaria, ao menos para Honneth, o impedimento do exercício da liberdade negativa a uma enorme parcela da população. Como é improvável a possibilidade da não aceitação de um contrato, frente à necessidade da sobrevivência, a liberdade negativa não se realizaria. Sem embargo, de acordo com Honneth, Marx não conseguiu provar que contratos produzidos sem a anuência voluntária feririam a liberdade negativa. Marx considerava isso inevitável no mercado. Não obstante, para Honneth, na verdade, a primeira circunstância não se põe em termos conceituais ou analíticos, de tal forma que é uma *questão empírica* que deve ser enfrentada, ou seja, como estabelecer condições sociais de uma liberdade geral de contrato:

Desse modo, a questão aqui em debate assume traços empíricos: não é possível decidir de antemão se no interior das economias de mercado capitalista é possível estabelecer as condições sociais de uma liberdade geral de contrato, mas isso precisa ser revisado num processo de reformas implementadas com esse propósito (Honneth, 2015, p. 366).

Nesse sentido, nem os contratos com marca bastante coercitiva, nem a exploração do trabalho, seriam déficits estruturais, quiçá, devido a possíveis correções compensatórias.

Nessa direção é que caminha a retomada da economia moral para descrever os inconvenientes como desvios de um conjunto de exigências que subjazeriam ao mercado (Honneth, 2015, p. 367), de tal forma que seria possível acomodar magnitudes morais, como sentimentos de injustiça, mecanismos discursivos e normas de justiça que permiti-

riam indicar em que grau eles estariam ou não realizados (Honneth, 2015, p. 367). Tratar-se-ia de aplicar às relações econômicas as exigências normativas das sociedades democráticas liberais, como imposições de uma liberdade social geralmente aceita. Via protestos, movimentos sociais, reformas, haveria possibilidade de realização dos princípios da liberdade social que garantiriam a legitimação do mercado, mediante processos discursivos de regulação e consolidação jurídica da igualdade de oportunidades.

De se registrar o caráter bastante idealizante dessa proposta, haja vista a economia se alicerçar grandemente na liberdade negativa, não na comunicativa. Deveras, ele registra, nesse quesito, ao longo do tempo, anomalias ou desenvolvimentos falhos [Fehlentwicklungen] maiores do que evoluções (Honneth, 2015, p. 370). Vale anotar, por fim, como fundamental, que aquilo que compõe o estofa da liberdade social, “possui mais o caráter de práticas, costumes e papéis sociais do que de circunstâncias jurídicas,” (Honneth, 2015, p. 126) de tal forma que, esclarece uma nota a essa citação, “muito do direito que se tem em nome da liberdade não pode ser garantido sob a forma de direito positivo.” Com isso, fica determinado um afastamento sempre crescente da liberdade negativa e, portanto, um afastamento do âmbito jurídico do âmbito da liberdade social. Segundo um tal entendimento, as condições da justiça implicariam atitudes, modos de tratamento e comportamentos que não poderiam ser juridicizados. Tais direitos da liberdade conectados à justiça dependeriam muito da “existência de um imbricado emaranhado de práticas e costumes harmonizados de fraca institucionalização [...] esquivas a categorizações jurídico-estatais [...]” (Honneth, 2015, p. 127). Como bem pontuara Prestes, “há redutos de ações comunicativas em vários subsistemas que podem

ser liberados por uma racionalidade que se baseia nas pretensões de validade” (Prestes, 1996, p. 75).

Nesse diapasão, Honneth descortina uma categoria de liberdade bem diferente da negativa, a qual é fundamental para a própria garantia da liberdade social em espectro amplo. Segundo ele, a configuração da realidade social sob o pálio dos direitos juridicamente concebidos, ou seja, como direitos subjetivos, na modernidade, acabou na dependência da esfera estatal, que positiva e executa tais direitos. Essa instância estatal, a vontade unida de todos, acabou criando, na verdade, uma nova fonte de legitimidade. Ocorre que essa fonte de legitimidade depende de os destinatários dos direitos atuarem como autores dos mesmos. Contudo, tal autoria exige uma ação positiva. Tal liberdade é, portanto, diferente da liberdade negativa que concede um espaço de atuação, à discricionariedade do ator, no qual ele pode explorar a sua vontade de forma puramente privada. Não, a exigência é positiva no sentido da cooperação ativa. Em outras palavras, a autonomia coletiva exige práticas, atitudes e convicções democráticas que só podem ocorrer no âmbito da liberdade social, da eticidade (Honneth, 2015, p. 129-131; 146; 496-498). Vê-se bem, amiúde, a necessidade de se pontuar os redutos de ações comunicativas mencionados por Prestes. Como dito, a democracia parece exigir um tipo de ação positiva do indivíduo, algo bem diferente do espaço de ação sem amarras morais ou sociais da liberdade jurídica (Honneth, 2015, p. 129). Trata-se, agora, de averiguar se Honneth consegue apresentar tais determinações éticas nos âmbitos que analisa.

## **Na contramão da eticidade democrática**

Muito embora a reconstrução normativa de Honneth busque evitar a alegada abstração das teorias kantianas da justiça, que acabaria por criar problemas de mediação entre

a idealidade da teoria e a realidade social, ela, na verdade não consegue evitar o problema da mediação, não somente porque ele não consegue registrar traços significativos de eticidade nas diversas esferas que analisa, como porque a própria reconstrução normativa depara-se com modos específicos da liberdade, ou seja, “com interpretações diferentes do que deve constituir a liberdade individual [...],” (Honneth, 2015, p. 123) concorrentes entre si, de tal forma a se configurar interpretações díspares do valor da mesma. Ora, como a terceira formulação da liberdade, a social, só se consumaria pelo apelo a um sujeito cooperante, tornar-se-ia possível, justamente por isso, a construção de instituições mediadoras a poderem contribuir para a resolução de tais discordâncias, pois, ao invés da retração do ambiente social, a liberdade social disponibilizaria um espaço de participação no agir comunicativo (Honneth, 2015, p. 125-126). Apontar-se-á, abaixo, para a insuficiência da tentativa de resolução desse quesito no âmbito da liberdade social.

No diagnóstico das relações íntimas, aquelas que se distinguem da amizade pela intimidade sexual (Honneth, 2015, p. 267), Honneth destaca, de forma negativa, a crescente incapacidade de vinculação dos parceiros a longo prazo, pois as exigências da formação capitalista da subjetividade estariam na direção da desvinculação. Segundo ele, isso ameaçaria a própria eticidade democrática, já que os seus membros deveriam ter como sustentáculo “por um lado, saberem-se institucionalmente guardados em sua necessidade natural e, por outro lado, obterem uma confiança elementar em si mesmos com base nessa experiência específica de ser reconhecidos reciprocamente,” (Honneth, 2015, p. 281) de onde a necessidade de que deveriam ser determinados limites para prevenir o dano ocasionado pela colonização de outras esferas. No caso, a colonização das relações íntimas pela economia.

No âmbito do consumo, o seu diagnóstico trilha caminho semelhante, pois pode-se observar a predominância do consumo ostentativo, de luxo, sobre o de necessidades, este relacionado ao valor de uso. Depois de idas e vindas para melhor e para pior sob o ponto de vista de uma configuração social do mercado nos séculos XIX e XX, nas últimas décadas, que inclui o séc. XXI, ele registra uma predominância do comportamento privatista e consumista (Honneth, 2015, p. 417). Como anotara Habermas:

À medida que o sistema econômico submete a seus imperativos a forma de vida das economias domésticas privadas e a conduta de vida de consumidores e assalariados, o consumismo e o individualismo possessivo, bem como os motivos relacionados com o rendimento e a competitividade, se transformam na força configuradora (Habermas, 2012, p. 587).

Por isso, Honneth reluta em classificar o consumo mediado pelo mercado como um componente da eticidade democrática. Mesmo que haja potencial normativo no consumo, a carência de mecanismos discursivos e regulamentos não o habilitaria, por ora, para a prática de uma adoção recíproca de perspectivas, nem habilitá-lo-ia à aprendizagem de práticas de restrição das necessidades. Em epítome, por ora, prevaleceria a anomalia [Fehlentwicklungen] do consumismo privado de bens efêmeros, o que mostrar-se-ia grave frente à previsível catástrofe do clima, bem como frente a um mercado de bens não éticos, como venda de órgãos, contratação de barriga de aluguel, etc. (Honneth, 2015, p. 418-419).

Desse modo, a conclusão é a de que o consumo mediado pelo mercado careceria de todas as precondições sociais que poderiam convertê-lo em uma instituição da liberdade social. Não se registraria reciprocidade institucionalizada na satisfação de interesses ou necessidades (Honneth, 2015, p. 420), isso porque os consumidores, divididos entre si, não

disporiam de instrumentos discursivos para o entendimento, por meio dos quais poderiam generalizar as divergentes e variadas preferências, de tal modo a obrigar a outra parte e as empresas a considerarem essas preferências, sob pena de fazer fracassar a concepção de produtos e política de preços. Não conseguiriam, portanto, desenvolver uma consciência conjunta da realização da sua própria liberdade individual em conjunto com outros. Na verdade, o maior obstáculo para a unificação da comunicação e das normas legais seria a crescente diferença entre situações sociais e níveis de renda (Honneth, 2015), ou seja, “variadas e divergentes preferências[...] Divididos em grupos parciais, entre os quais não há processos de entendimento[...] esses consumidores já não podem desenvolver nenhuma consciência conjunta de realização da liberdade individual no intercâmbio cooperativo da contraparte” (Honneth, 2015, p. 421).

Assim, a distância socioeconômica leva ao fracasso, pois origina perspectivas de futuro e oportunidades de consumo muito diferentes. Daí a necessidade de se passar do consumo mediado pelo mercado para a questão do trabalho mediado pelo mercado, pois a posição na estrutura social não é a que decide, precipuamente, mas a posição no sistema de produção capitalista (Honneth, 2015, p. 422):<sup>72</sup> “Todos os esforços para que, mesmo de maneira incipiente, se realize uma esfera do consumo estão fadados ao fracasso quando a distância socioeconômica entre as classes aumenta a ponto de originar perspectivas de futuro e oportunidades de consumo muito diferentes” (Honneth, 2015, p. 422).

Como mencionado, Honneth pretende fazer uma espécie de atualização do pensamento de Hegel, inclusive nesse particular. De fato, este último já apontara que o mercado produz a plebe (§ 241, § 244, § 245, das *Linhas*

---

<sup>72</sup> Vale anotar que, ao menos nesse ponto, ele parece tomar a posição de Fraser de uma certa precedência da redistribuição sobre o reconhecimento.

*Fundamentais da Filosofia do Direito*), bem como, que a divisão do trabalho tem como consequência a possibilidade de substituir o trabalho por máquinas (§ 198 da mesma obra). Das duas anomalias [Fehlentwicklungen] mencionadas, a primeira delas foi predominante no séc. XIX e a segunda no séc. XX (Honneth, 2015, p. 423). O próprio Hegel já detectara, em sua obra (§ 245), a operação do conceito de decência moral para corrigir o mercado em favor dos necessitados, o que poderia ser entendido como um esforço de configuração moral da economia (Honneth, 2015, p. 428). No parágrafo mencionado, o próprio Hegel empregou o conceito de autonomia e honra em relação à distribuição de bens aos pobres, sem mediação do trabalho, muito embora em um sentido de questionamento a respeito das possíveis implicações morais de tal estratégia.

A consideração de Honneth, em relação ao mercado, passa por duas possibilidades: aquela da institucionalização da garantia jurídica, via direitos subjetivos, da igualdade de oportunidade, e aquela da institucionalização de mecanismos discursivos para influir nos interesses das empresas ou corporações (Honneth, 2015, p. 436). Contudo, não deixa de observar o efeito dessocializante dos direitos subjetivos: direitos subjetivos que alheiam do ambiente comunicativo, conduzindo à figura típica do individualismo (Honneth, 2015, p. 439) e às limitações próprias da racionalidade jurídica, já apontadas acima. De qualquer modo, para ele, no séc. XIX, os impulsos de auto-organização logo se paralisaram e, a partir dos anos 90 do século XX, ele constata até mesmo retrocesso nesse quesito (Honneth, 2015, p. 468).

Como se pode perceber, o seu diagnóstico é marcadamente pessimista. Deveras, em relação aos ganhos passados, ele registra, contemporaneamente, uma grande anomalia [Fehlentwicklung]. As pessoas, colonizadas pelo mercado em sua personalidade, não manifestam mais rea-

ções coletivas de resistência e indignação (Honneth, 2015, p. 472). Houve até mesmo uma privatização das reações, rumo ao individualismo e mesmo mutismo, de tal modo que o desconforto moral acaba sendo articulado de maneira privada e, incluso, com recorrência a formas não verbais de resistência, como o suicídio. Com essa anomalia, o nós da eticidade democrática careceria de um de seus elementos nucleares, pois não haveria inclusão para a formatação do mercado. Assim sendo, o grau de anomalia poderia ser medido pela reconversão/regressão da promessa de liberdade social na pura liberdade individual. Possível solução ele só vislumbra na internacionalização de movimentos de oposição para uma reconfiguração moral da economia de mercado capitalista (Honneth, 2015, p. 482-483).

Honneth tem um diagnóstico ruim da liberdade negativa, ou jurídica, pois, para ele, primeiro, os objetivos que poderiam ser buscados pelas possibilidades que tal liberdade descortina seriam indeterminados, sendo que a sua especificação dependeria de comunicação, contudo, ela ameaça excluir o indivíduo da comunicação, devido à sua estrutura privada. Segundo, a incompletude da mesma mostrar-se-ia no modo como avaliaria os deveres, expectativas e vínculos não jurídicos, informais, ou seja, vê-los-ia como bloqueios (Honneth, 2015, p. 131). Dito claramente, a liberdade da comunicação seria “uma categoria de liberdade de tipo bem diferente” (Honneth, 2015, p. 128).

A efetivação da liberdade na esfera pública democrática depende, ao menos, de uma realização parcial da liberdade social nas outras esferas (Honneth, 2015, p. 487). Antes de tudo, de se anotar que o espaço para a discussão pública de opiniões diferentes emergiu das liberdades liberais, entendido segundo a configuração dos direitos individuais, de tal forma que pensar em obrigações de certos papéis como complementares seria ferir o seu caráter de

meramente formar a opinião privada via debate público. Para tal, far-se-ia necessário mostrar a sua dependência de práticas comunicativas (Honneth, 2015, p. 487-488).

Como já mencionado, em verdade, o direito de voto, reunião e associação, configurou um tipo de liberdade diferente da liberal, fazer algo que não se podia fazer sozinho, pois o cidadão teria que justificar algo para o bem comum. Trata-se, bem entendido, de contribuir com argumentos e de avaliar argumentos que poderiam ser aceitos por todos, por contraposição ao que poder-se-ia chamar de paternalismo político.

A história teria mostrado que a garantia dos direitos individuais para expressar a própria opinião e participar politicamente seria insuficiente. Tal insuficiência dar-se-ia por ser somente uma primeira condição, a demandar outras, como, a seguir, aquela de vencer barreiras de classes e fronteiras estatais. Terceira, uma mídia informativa. Quarta condição: disposição ao trabalho voluntário para elaboração de material, fazer apresentações e participar/realizar reuniões presenciais para reconcretizar a comunicação. Visa-se à prontidão para resistir à dissolução da esfera pública com serviços voluntários que contribuem para a mesma. Quinta condição: decisão individual de colocar os objetivos privados depois do bem comum (Honneth, 2015, p. 558-559). Portanto, uma cultura cidadã de fazer sacrifícios, uma cultura política que alimentasse e alentasse sentimentos de solidariedade seria o requerimento elementar para vitalizar e acionar a vida pública, com remissão ao patriotismo constitucional (Honneth, 2015, p. 560).

## **Com Honneth contra Honneth**

A hipótese deste trabalho é a de que a liberdade social delineada por Honneth faz exigências, cujo diagnóstico de época avançado pelo filósofo é incapaz de comprovar.

Não só ele é incapaz de comprovar, como ele atesta o diagnóstico contrário ao que pretende. É nesse sentido que a proposta de Habermas, de uma racionalidade comunicativa vestida nos trajes da liberdade jurídica poderia ser considerada mais coerente com o próprio diagnóstico de Honneth.

Para Honneth, as liberdades jurídica e moral seriam como que incompletas, a demandar um certo preenchimento por determinações sociais. Em razão disso é que elas podem ter um desenvolvimento falho [Fehlentwicklungen], pois, o basilar seriam atitudes e disposições que exorbitariam das liberdades jurídica e moral e só seriam identificáveis no âmbito da liberdade social, sendo de difícil institucionalização ou juridicização, como visto acima.

O ponto preciso, portanto, está em arrolar as dificuldades da realização, da efetivação, da liberdade social, a maior parte delas levantadas pelo próprio Honneth, sendo algumas dessas dificuldades já elencadas anteriormente. Senão veja-se uma indicação referente a cada uma das esferas mencionadas pelo filósofo.

*Amizade.* De todos os âmbitos da liberdade social, a amizade é aquela no qual o diagnóstico de Honneth é o mais favorável. Como visto, ele chega a concebê-la como o fermento elementar da eticidade democrática. Ainda que ele tenha avançado possíveis problemas em relação à amizade, o diagnóstico é otimista. Sem embargo, valeria a pena questionar por que o diagnóstico da amizade é mais favorável do que aquele concernente à relação íntima? Não seria de estender o diagnóstico desta última também para a amizade? O que dizer da progressiva mediatização das amizades pelas redes sociais, as quais se caracterizam, muitas vezes, por perfis de avatar, por um desfile narcisista de aspectos privados superficiais, como fotos, festas, pratos de comida, viagens. Ademais, a visão de que as amizades transcenderiam barreiras de gênero e etnia nem sempre ocorre. Por

fim, Honneth parece exagerar no potencial político-democrático que poderia advir da amizade.

*Relações íntimas.* Como visto, nesse ponto, Honneth é bastante crítico ao apontar as interferências que o mercado faz nesse âmbito, como já avançado acima.

*Família.* Essa esfera tem diagnóstico altamente favorável. Para ele, como visto, a família democrática, aquela que deixou os traços autoritários e machistas para trás, seria uma verdadeira escola daquelas atitudes e disposições necessárias para a eticidade democrática. Data vênua, ele próprio apresenta o filme Kramer v. Kramer como exemplar de juridicização da família, que atinge a própria relação com o filho do casal, relação esta que, para Honneth, seria diferenciada da relação íntima entre os pais. Vale anotar que Habermas teoriza a juridicização da família em sua Teoria do agir comunicativo, especialmente no que concerne aos filhos, justamente no sentido de atender problemas lá existentes, cuja solução não se processa mais via o entendimento da ação comunicativa. Aliás, nunca houve tanta intervenção jurídica por parte do Estado em âmbitos privados quanto ocorre hoje no domínio da família. A relação dos pais e dos filhos está grandemente juridicizada e submetida, no Brasil, por exemplo, à supervisão dos Conselhos tutelares e ao Ministério público. Veja-se que o Estatuto do idoso, Lei 10.741/2003 criminalizou em seu art. 98. “Abandonar o idoso em hospitais, casas de saúde, entidades de longa permanência, ou congêneres, ou não prover suas necessidades básicas, quando obrigado por lei ou mandado,” com pena de detenção de 6 (seis) meses a 3 (três) anos e multa. Ora, tal criminalização específica deve ser lida na contramão do diagnóstico do cuidado feito por Honneth. Enfim, soa estranho que a família tenha sido tão elogiada por Honneth e seja acompanhada por tanta juridicização, o que parece indicar rompimento do tecido da eticidade.

Como já apontara Habermas, “na mudança estrutural da pequena família burguesa *também* aparece a racionalização característica do mundo da vida,” (Habermas, 2012, p. 696) a saber, relações simétricas entre os membros da família, educação liberalizante, etc., de tal forma que se formam estruturas comunicativas não sistêmicas. Ele já apontara, em contrapartida, dois novos tipos de perigo, quais sejam, a importância cada vez maior das crises da adolescência e, justamente, a substituição do complexo de Édipo pelo complexo de Narciso (Habermas, 2012, p. 697).<sup>73</sup>

Em relação ao *mercado de trabalho e de consumo*, o próprio Honneth é extremamente pessimista no que diz respeito à sua configuração democrática. O texto é farto nas idas e vindas do mercado, para concluir, finalmente, pela sua quase total discrepância de uma configuração comunicativa. Ele não vai ao ponto da dicção marxista de que o mercado seria intrinsecamente injusto, por ferir mortalmente a liberdade na consecução do contrato de trabalho, haja vista, para Marx, tal desiderato ser intrínseco ao contrato de trabalho. Não, para Honneth, a análise do contrato de trabalho depende de estudo empírico, a variar, portanto, caso a caso, a sua continência ou incontinência em relação aos ditames morais ínsitos ao contrato. Sem embargo, o que ele acaba por verificar é o caráter não democrático, não discursivo ou não moral do mercado de trabalho e de consumo. Como visto, ele reconhece mesmo uma certa fundamentabilidade nos obstáculos que o mercado impõe à participação democrática, de tal forma que, sem a resolução desse ponto, forçoso concluir, os outros obstáculos sociais não seriam removidos, incluso, portanto, no que concerne à eticidade democrática (Honneth, 2015, p. 562).

---

<sup>73</sup> Um tal diagnóstico é confirmado Kehl, Maria Rita. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 13.

*Vida pública democrática.* Ele destaca, nesse particular, mais que qualquer outra coisa, o diagnóstico de Dewey, que apontara para a mercantilização da imprensa escrita, o que teria afetado a sua finalidade de informar os cidadãos, danificando de forma significativa a vida pública democrática. O próprio Dewey já apontara, como percebe muito bem Honneth, para termos como patologia social e apatia (Honneth, 2015, p. 520-521). Registra, ainda, que, diferentemente da esfera das relações pessoais e do mercado, em que há uma necessidade natural envolvida, aqui, na política, não há que se falar de uma necessidade natural ou um interesse específico. Daí, justamente, Dewey ter pontuado a apatia e a despolitização (Honneth, 2015, p. 531). Nesse ponto, caberia perguntar, como dar conta, então, das disposições motivacionais ou daquilo mesmo, como visto, que se descortina de forma resistente a toda institucionalização? A resposta a isso força Honneth a procurar âncoras nas demais esferas. Ele encontra tais âncoras?

De fato, a exigência seria de uma cultura política que alimentasse e alentasse sentimentos de solidariedade, pois isso seria o requisito elementar para vitalizar e acionar a vida pública, como seria exemplar o patriotismo constitucional (Honneth, 2015, p. 560). Não obstante, em face do diagnóstico de individualismo, de apatia, de despolitização, de extinção do compromisso público, de atitudes privatistas, é o próprio Honneth quem chega mesmo a mencionar em tom épico que teria havido um nascimento e morte da sociedade civil (Honneth, 2015, p. 567), em face da anomalia [Fehlentwicklung] da virtualização e da dramatização da realidade (Honneth, 2015, p. 569).

*Estado de direito democrático e cultura política.* O Estado democrático acaba enfrentando uma tensão com a economia capitalista, os nacionalismos, e nem sempre a democracia prevalece, o que se constitui, mais uma vez, em

desenvolvimento falho. Realmente, mostra-se difícil substituir o sentimento de pertença a uma comunidade nacional pela solidariedade cidadã/patriotismo constitucional como disposição motivacional (Honneth, 2015, p. 636), sem contar que, para ele, a cultura política exige sacrifícios, como vista acima.

Sem embargo de tudo o que foi afirmado, o ponto mais comprometedor para o projeto de Honneth é a dicção da democracia, mais como vontade e menos como racionalidade deliberativa, comunicativa. Vale destacar, a prioridade da vontade democrática, em relação às outras esferas, se deve ao Estado de direito estar investido do poder [Gewalt] legítimo, com a capacidade de estabelecimento de fatos sancionados, bem como, ter o poder [Macht] reconhecido de interromper o fluxo da discussão e fixar um resultado: o Estado “está investido do poder [Macht], reconhecido por todos, para interromper o fluxo das discussões que se dão em outra parte e, com o auxílio de estatutos jurídicos, fixar seus resultados” (Honneth, 2015, p. 633). Em acréscimo, apenas a democracia é ela própria um mecanismo reflexivo discursivo, ao passo que as outras esferas seriam complementações recíprocas de ações práticas a que se poderia ajuntar mecanismos discursivos (Honneth, 2015, p. 633). A prioridade, portanto, é da democracia porque ela pode converter o que está fora do debate, bloqueado por opressão política, por anomalias, por desenvolvimento falho [Fehlentwicklungen], em tema de debate. Não obstante, o ponto final advém pelo poder reconhecido de interromper a discussão e fixar um resultado. Portanto, não é que, como se poderia supor de sua fenomenologia, a liberdade jurídica viesse a ser complementada pela liberdade social. Não, vê-se bem que é a autoridade própria do direito que vem em socorro do déficit da eticidade democrática em descortinar um conteúdo sob o pálio da deliberação pública. Como pode

uma esfera que foi definida como caprichosa [eigenwillige] (Honneth, 2015, p. 50), com objetivos idiossincráticos e arbitrários [eigenwilliger] (Honneth, 2015, p. 56), ser, agora, chamada para resolver os problemas das insuficiências democráticas? É estranho que uma liberdade negativa que se desvincula do social, do externo, e se vincula ao capricho, seja chamada à baila. A rigor, nem a liberdade moral poderia socorrer, já que ela também se desvincula do social, do externo, e se vincula à regra, à intenção. Com isso, volta-se à solução de Habermas em Direito e democracia.

## **Com Honneth contra Honneth a favor de Habermas: a propósito da teoria discursiva do direito**

Honneth gostaria de administrar as atitudes, as disposições, em suma, as motivações. Querer compor o âmbito da virtude no contexto da democracia, como ele quer fazer, traz à memória Robespierre, comentado por Hegel. Como bem pontua Arendt, que não deixou de analisar o personagem, trata-se de dizer da escuridão do coração humano.<sup>74</sup> Que a composição não seja fácil é demonstrado pelo papel que o direito abstrato tem que desempenhar na filosofia do direito de Hegel, assim como em relação ao dúbio papel que desempenha a liberdade moral e a liberdade jurídica em Honneth, como visto acima.

---

<sup>74</sup> “And not only is the human heart a place of darkness which, with certainty, no human eye can penetrate; the qualities of the heart need darkness and protection against the light of the public to grow and to remain what they are meant to be, innermost motives which are not for the public display. However deeply heartfelt a motive may be, once it is brought out and exposed for public inspection it becomes an object of suspicion rather than insight; when the light of the public falls upon it, it appears and even shines, but, unlike deeds and words which are meant to appear, whose very existence hinges on appearance, the motives behind such deeds and words are destroyed in their essence through appearance; when they appear they become ‘mere appearances’ behind which again other, ulterior motives may lurk, such as hypocrisy and deceit.” (Arendt, Hannah. *On Revolution*. New York: Penguin, 1977, p. 96).

Hegel é o paradigma honnethiano da reconciliação. O apelo à eticidade, por parte de Hegel, quer as vantagens da reconciliação, ou seja, uma união da virtude e das instituições jurídicas que não seja arbitrária, que não seja introduzida por uma ameaça de sanção. Segundo o § 94, adendo H, das *Linhas*, a coação [Gewalt] é sem sentido em relação à disposição [Gesinnung] da pessoa, ao passo que no § 141 o ético [*Sittliche*] é definido como uma disposição subjetiva [Das *Sittliche* ist subjektive Gesinnung]. O § 150 conecta virtude e disposição, pois ambos têm relação com a retidão [*Rechtschaffenheit*]. Como dito, o projeto de Hegel é de reconciliação do indivíduo com a vida ética. Ele lê o mundo romano como o mergulho do indivíduo ao nível de pessoas privadas com um status igual e direitos formais, unidos somente por uma vontade [Willkür] arbitrária ou abstrata que toma proporções monstruosas crescentes (§ 357). Essa cisão entre indivíduo e vida ética é acompanhada de uma dor infinita (§ 358). Entende-se, então, nos termos do § 149 das *Linhas*, tratar-se de libertar a vontade do sofrimento de sua indeterminação. O § 147 já tinha anunciado que o bem não deveria aparecer como algo estranho à subjetividade. É assim que no § 141 a eticidade é definida como a identidade do bem e da vontade subjetiva, um verdadeiro querer o universal (§ 103). Como bem se vê, a eticidade é tomada em um duplo sentido, objetivo, como aquilo “que se tornou mundo presente (§ 142; § 144), ou seja, as instituições, e subjetivo, como virtude (§ 150).

Nessa perspectiva, Hegel consegue alicerçar a família no impulso natural da sexualidade e a sociedade civil no egoísmo do reino das necessidades, não obstante, em que alicerçar o Estado? No quesito da soberania interna, é possível encontrar disposições modelares na conjugação entre sociedade civil e Estado, seja no sentido dos interesses subjetivos atendidos, seja das corporações. De fato,

Hegel defende que a atividade reguladora do Estado moderno, contrapõe-se ao Egito Antigo. Naquele, é possível que a vontade se afunde no fim egoísta e ainda assim se reconcilie com o universal; já, neste último, as pirâmides foram construídas “sem a mediação do trabalho do singular por seu arbítrio particular e seu interesse particular” (§ 236).<sup>75</sup> É verdade que, no âmbito da soberania externa, não há equivalente igual, por isso mesmo, como se sabe, o Estado não pode ser reduzido, por completo, para Hegel, a um dispositivo contratual. É nesse patamar, justamente, que a pá entorta, pois atinge a pedra dura. As disposições não podem mais, nesse ponto, contar com motivos favoráveis, ligados às necessidades da sociabilidade, como na família, ou às necessidades econômicas, como na sociedade civil. Honneth não deixa de ter presente tal diagnóstico, contudo, como ele avança Hegel em direção à democracia, não pode mais contar com a solução de Hegel, baseada na sociedade civil do reino das necessidades, por isso, quiçá, caminhe em direção às relações pessoais. Deveras, ele une, de forma bastante forte, relações pessoais, mormente a amizade e a família, e liberdade reflexiva.

O ponto não é que faltem as instituições, o que falta é a motivação, a virtude, especialmente em relação às instituições político-democráticas (Honneth, 2015, p. 531). Em relação a essas instituições, não se está nelas por necessidades dadas [gegeben Bedürfnissen] ou interesses vitais, como nas esferas das relações pessoais e da economia. Nestas esferas, justamente, haveria um desejo natural [“natürliche”

---

<sup>75</sup> Exemplo disso pode ser visto no caso da Standard Oil, de propriedade de Rockefeller. Em 15 de maio de 1911, no caso *Standard Oil Co. of New Jersey v. United States*, a Suprema Corte dos Estados Unidos decidiu, com base no Sherman Antitrust Act, que a companhia deveria ser dividida em várias empresas menores. Duas delas vieram a ser a Exxon e a Mobil. Como Rockefeller se tornou acionista das novas companhias, a dissolução da sua empresa pelo Estado aumentou a sua riqueza, um interesse privado que, certamente, ele tinha.

Wünsche] ou uma necessidade imperativa de sobrevivência [Zwänge des materiellen Überlebens] a trabalharem como motivos favoráveis.

Como visto, o ético é constituído pelas leis, instituições, e pela virtude, ou seja, por disposições. A virtude implica em disposições subjetivas. No entanto, para um teórico crítico, herdeiro de Hegel e de Marx, tais disposições precisam contar com efetividade. Elas precisam contar com garantias, como bem se aprende do magistério de Hegel. No caso da família, cujo casamento pede a renúncia da personalidade natural e singular (§ 162), pois exige amor, confiança e a comunidade de toda a existência individual, ela pode contar com o impulso natural que deve permanecer extinto pela sua satisfação no âmbito do vínculo espiritual (§ 163), aliás, uma disposição que não pode ser mantida por laços jurídicos (§ 176). Nisso, vê-se um impulso natural para o amor e a solidariedade. No âmbito da sociedade civil, o egoísmo na busca da satisfação das próprias necessidades leva, também, à satisfação das necessidades dos outros [§ 199]. Como leciona Habermas, “Hegel denomina ética [Sittlich] uma situação social em que todos os membros alcançam seu direito e satisfazem suas necessidades” (Habermas, 2013, p. 246). Em um sentido análogo, o poder do príncipe só funciona se houver a hereditariedade, portanto, uma base natural, senão, a monarquia gera guerras e rebeliões a cada novo reinado (§ 286). O poder governamental precisa que os servidores tenham “a satisfação garantida de sua particularidade” (§ 294)]. O poder legislativo exige uma câmara alta do estamento agrícola que tenha como garantia o morgadio (§ 306), que dará suporte ao trono e à sociedade (§ 307). A câmara baixa não terá por base indivíduos isolados, mas referência necessária à corporação. Todas essas garantias põem como fonte de vigor o interesse individual (§ 261;

§ 268) que pelo cultivo [bildung] chega à universalidade (§ 187), o que, diga-se, despertou a crítica de Marx.

Certamente, todo esse arcabouço não passou ileso à crítica de Marx. Para este, as mediações de Hegel teriam tornado a presumida determinação ética do Estado em um epifenômeno da sociedade civil, especialmente em função do lugar ocupado pelo morgadio na configuração hegeliana do Estado. Hegel apelara ao morgadio como recurso para garantir as disposições políticas. Destarte, registra-se no adendo ao § 306 das *Linhas* que o Estado não pode contar com a mera possibilidade da disposição política, mas com a sua necessidade, ora, a disposição ligada a um patrimônio estável retiraria a disposição política das contingências para esperar, então, que ela pensasse nos verdadeiros interesses do Estado. Quiçá, Hegel estivesse pensando em como evitar, por exemplo, a corrupção, justamente por meio de uma garantia de que a virtude não fosse tentada pela necessidade. É por isso, talvez, que um juiz ganhará o seu subsídio por toda a vida. Em face de tal cenário, Marx pôde destilar a não mais poder o seu materialismo histórico: “Hegel descreve o morgadio como o *poder do Estado político sobre a propriedade privada,*” porém, o que ocorre de verdade é “o poder da *propriedade privada abstrata sobre o Estado político.* [...] Ele faz da causa o efeito, e do efeito a causa, do determinante o determinado e do determinado o determinante” (Marx, 2005[1843], p. 115).

Como mencionado, no âmbito da soberania externa, não é possível tal articulação e o indivíduo terá que ser sacrificado. Na verdade, o indivíduo só é preservado no primeiro âmbito, da soberania interna, porque tal âmbito pode concordar com o ético, o que Hegel deixa claro no § 258 das *Linhas*. Aqui se vê como o projeto de Honneth pensa atualizar Hegel, pois ele trilha o caminho de encontrar as garantias para as disposições subjetivas necessárias, no

caso em tela, disposição de uma eticidade democrática. Por certo, o próprio procedimento democrático pode ser escrutinado enquanto lei e enquanto instituição, mas como dar conta das suas disposições subjetivas? Isso explica o plano de fazer o mesmo percurso de Hegel no caminho da eticidade democrática para detectar traços de tais determinações.

Nos termos do § 258, a vontade objetiva é racional, quer isso seja reconhecido ou não pelos indivíduos, quer seja querido ou não por eles. Sem embargo, ainda que possa ser racional, a depender de como a racionalidade for definida, possa até ser melhor, mais feliz, até mais justa, a depender de como a justiça for definida, possa até aliviar o sofrimento da indeterminação, mas tudo isso é diferente de dizer que há liberdade. Pode até ser a liberdade realizada, como dizia Rousseau, aquela liberdade a que se é forçado a aderir: “que quiconque refusera d’obéir à la volonté générale, y sera contraint par tout le corps; ce qui ne signifie autre chose sinon qu’on le forcera à être libre” (Rousseau, 1943[1757], livre I, ch. VII). Deveras, Hegel introduz o conceito de liberdade em conexão com a efetividade da razão, tal qual ele a define, o que implica conceituar e preservar a liberdade subjetiva no que for substancial, afastando a liberdade do que é particular e contingente (Prefácio, p. 43). O Adendo H ao § 1 afirma a ideia do direito à liberdade, mas logo adjetiva a mesma no sentido de ser verdadeiramente apreendida em seu conceito. O § 4 traz a tensão entre a vontade livre e o sistema do direito como aquele da liberdade realizada [verwirklichten]. Ora o direito abstrato acabará por tornar a unidade entre os homens, que eles não podem em todo caso evitar, algo abstrata e arbitrária, até mesmo monstruosa [Ungeheure] (§ 357). Incidentalmente, vale anotar, apesar do dito de Rousseau, ainda assim, Hegel o acusa, no parágrafo mencionado, de ter posto como base substancial não a vontade racional em si e por si ou o es-

pírito, mas o indivíduo particular, a vontade do indivíduo singular e seu arbítrio (§ 29). Nesse sentido, entende-se por que Berlin nomina Rousseau e Hegel entre os seis inimigos da liberdade (Berlin, 2002[1952]).

Segundo Habermas, o jovem Hegel de Jena lia o direito abstrato não como emancipação, em conexão com o trabalho social, mas como decadência da eticidade que assim se dissolvia, por isso, não se tratava de realizá-lo na sociedade civil; tratava-se, sim, de uma reconciliação que implicava a superação da sociedade civil (Habermas, 2013, p. 216; 219; 253). Algo disso permaneceu ao final das *Linhas* na análise do mundo romano, há pouco mencionada. Porém, no corpo do texto, vê-se que seus estudos econômicos lhe permitiram ver no trabalho social não mais a esfera da eticidade dilacerada, ou não mais só isso, mas também a satisfação das necessidades de todos (Habermas, 2013, p. 255).<sup>76</sup> Foi só, então, que Hegel “pôde compreender uma consequência da Revolução Francesa, a saber, a imposição do direito abstrato como o verdadeiramente novo e mais subversivo” (Habermas, 2013, p. 253). É novo e subversivo justamente pela erosão que ocasiona na doutrina do Estado, vilipendiado pela sua intelecção contratualista, como consequência do viés jurídico do direito abstrato. Destarte, o direito abstrato se restringe ao externo e não é reflexivo internamente, conforme os parágrafos 5, 34, 36, 37, 38, das *Linhas*. Como avançado, a doutrina da soberania interna até pode muito bem ser conciliada com tal determinação, mas não a externa. O patriotismo da guerra parece exigir mais da liberdade, pois parece exigir que a vida e seus interesses imediatos sejam postos em segundo plano. Por isso, a tese de Habermas sobre Hegel, segundo a qual, o que este teria recepcionado do direito abstrato privado, no reino da

---

<sup>76</sup> O § 194 das *Linhas*, registra “o momento da libertação, que reside no trabalho.”

eticidade, teria sido a administração da justiça. Ou seja, o importante para a eticidade não seriam as Institutas, mas as Pandectas, o Digesto. A melhor manifestação da Revolução Francesa não teria sido Robespierre e seus princípios absolutos, mas Napoleão e seu Código Civil: Hegel “separa a ordem produzida pela revolução da própria revolução; separa a liberdade abstrata, que exigiu validade positiva na esfera da sociedade civil (Código de Napoleão), da liberdade abstrata que quer realizar a si mesma (Robespierre).” (Habermas, 2013, p. 204).

Pois bem, a eticidade democrática de Honneth parece exigir o que em Hegel se exigia da soberania externa, a saber, que a vida privada seja posta em segundo plano. Esse parece ser o patriotismo constitucional de Honneth. O ponto, em suma, é saber como o direito abstrato pode se adequar, com poucas modificações éticas, à sociedade civil. Mas ele parece problemático em sua relação com as determinações da eticidade democrática. Isso explica as indisposições de Honneth com a liberdade jurídica.

Como leciona Meckstroth, “the greater problem with *Sittlichkeit* is its second part, its displacement of politics by pedagogy” (Meckstroth, 2015, p. 147). Ele anota que isso remete a querer fundamentar a política sobre um consenso ético substantivo, como se a dimensão do poder discricionário pudesse ser substituída por uma ordem concreta de valores e atitudes. Nesse sentido, conclui ele: “for these reasons I think we ought to conclude that for contemporary theory, what Hegel has to offer over Kant is not his theory of ethical life” (Meckstroth, 2015, p. 149).

Em suma, “a relação entre Estado e sociedade sempre foi um problema” (Habermas, 2013, p. 260). Como conciliar a sociedade civil moderna, estruturada pelo direito natural racional e pela economia, com o conceito clássico de dominação política como eticidade da vida boa? A

solução de Hegel não foi dada pela democracia, mas pela estrutura corporativa da sociedade (Habermas, 2013, p. 261). Honneth, na esteira da Marx, não pode mais seguir esse caminho, pois os estamentos políticos se transformaram em estamentos “sociais”, em classes (Habermas, 2013, p. 262). Por isso, a alternativa, tanto de Habermas quanto de Honneth, será apelar à democracia. Contudo, o caminho de Honneth será franquear a democracia pelo reencantamento da virtude, das disposições favoráveis, o que explica a sua indisposição com a liberdade jurídica do direito abstrato. O caminho de Habermas, diferentemente, configurará um conceito de democracia que reforçará a liberdade privada de viés jurídico que finca raízes na origem mesma da liberdade pública.

Das lições de Hegel aprende-se, certamente, que o direito é uma planta trepadeira. Contudo, depende no que ela está grudada. Ela pode estar assentada em interesses individuais, mais ou menos naturalizados, como em Hobbes ou em Hart, pode estar assentada no dever moral, como em Kant, ou na vida comunitária, como em Hegel e em outros. Neste último viés, um ser humano se tornará um ser espiritual em sua comunidade (Hardimon, 1994, p. 48). Será a comunidade a formar, pelo processo de socialização, aculturação e educação, as necessidades e desejos. Assim, a vida biológica é esculpida nos termos de sua comunidade, por exemplo, sexo e reprodução encontrarão realização na família monogâmica, o que desempenha, certamente, papel importante na formação do caráter individual e da personalidade (Hardimon, 1994, p. 155). Nesse sentido, ao se referir aos papéis de cidadão e de consumidor, Habermas pontua que eles mesmos “apontam para processos de formação anteriores em que se formaram preferências, orientações valorativas, atitudes, etc.” (Habermas, 2012, p. 581), o que remete a elementos prático-morais que acabaram sendo ex-

cluídos do domínio do consumo e da cidadania (Habermas, 2012, p. 587). Desse modo, aliás, o modelo da Teoria do agir comunicativo parece muito mais aquele da liberdade reflexiva, semelhante à elaboração honnethiana, estendida ao social, ao passo que em Direito e democracia, o modelo se direciona mais para aquele da liberdade jurídica.

Essa leitura é também referendada pela tese interpretativa de Apel referente à Teoria do agir comunicativo. Tomando por base o uso que Habermas faz da mencionada obra para a fundamentação da ética discursiva (Apel, 1998, p. 661), Apel toma a sua afirmação de que “as intuições *morais* do quotidiano não precisam do esclarecimento do filósofo,” (Habermas, 1989, p. 120) como indício de que Habermas teria dado prioridade a uma estratégia de fundamentação que recorre à eticidade do mundo vivido, em vez da fundamentação transcendental-pragmática (Apel, 1998, p. 680). Para arrematar, não deixa de anotar o papel fundamental que tal prioridade desempenha, no texto de Habermas,<sup>77</sup> na sétima e última rodada da discussão contra o cético (Apel, 1998, p. 692-693). Se a interpretação é procedente ou improcedente, não é caso de se analisar no momento. Cabe apenas observar que Habermas retoma o assunto em *Direito e democracia* para dar uma formulação, quiçá, menos dúbia: a ação comunicativa situa-se entre discurso e mundo vivido (Habermas, 1997, p. 40-41). Esta leitura é sufragada pela interpretação que Apel faz do mundo vivido no contexto da Teoria do agir comunicativo (Apel, 2004, p. 23; 77).

---

<sup>77</sup> “Numa palavra, ele [o cético] pode renegar a moralidade, mas não a eticidade das relações vitais em que, por assim dizer, se mantém o dia todo. De outro modo, teria que se refugiar no suicídio ou numa grave doença mental” (Habermas, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 121 s).

## Conclusão

Na discussão com Rawls, Habermas sustenta que um déficit epistêmico, de fundamentação, é mais grave do que um déficit de efetividade, pois aquele desempenha um papel fundamental na própria efetividade, ou seja, na estabilização (Habermas, 2004, p. 86). Honneth parece confundir gênese com validade e fundir a história com o conceito. Porém, em sendo assim, não haveria dinamicidade. A dinamicidade só há porque há duas liberdades que não se historicizam até o final, o que as mantém híidas o suficiente para desafiar a história. As patologias dessas liberdades são mais inocentes do que o possível paternalismo e o peso do passado que oprime o cérebro dos vivos, possibilidades essas da liberdade social ou positiva não desprezíveis. A não possibilidade de dominar as convicções é o motor maior da democracia; não a sua tentativa de disciplina. Habermas, em *Direito e democracia*, desistiu desse desiderato, por duas razões, pelo diagnóstico pessimista, aliás, compartilhado por Honneth, e pelas limitações próprias da forma jurídica infensa à motivação.

Nesse primeiro ponto, poder-se-ia ter em vista as críticas de Berlin à liberdade positiva. Deveras, para ele, a liberdade positiva acaba, em geral, em algum tipo de paternalismo e desconsideração do indivíduo.<sup>78</sup> Ora, o linguajar

---

<sup>78</sup> “The common assumption of these thinkers (and of many a schoolman before them and Jacobin and Communist after them) is that the rational ends of our ‘true’ natures must coincide, or be made to coincide, however violently our poor, ignorant, desire-ridden, passionate, empirical selves may cry out against this process. Freedom is not freedom to do what is irrational, or stupid, or wrong. To force empirical selves into the right pattern is no tyranny, but liberation. Rousseau tells me that if I freely surrender all the parts of my life to society, I create an entity which, because it has been built by an equality of sacrifice of all its members, cannot wish to hurt any one of them; in such a society, we are informed, it can be in nobody’s interest to damage anyone else. ‘In giving myself to all, I give myself to none,’ and get back as much as I lose, with enough new force to preserve my new gains. Kant tells us that when ‘the individual has entirely abandoned his

de Honneth tergiversa com tal perspectiva ao caracterizar, como visto, a liberdade negativa como caprichosa, arbitrária e por considerar a sua natureza de desvinculação social como sendo de natureza patológica. Pois bem, certamente, para uma tal concepção, a educação, a formação, desempenha um papel fundamental, no sentido de conduzir os homens a uma liberdade socialmente concebida, como bem anotou Berlin: “Clearly they must be educated. For the uneducated are irrational, heteronomous, and need to be coerced” (Berlin, 2002, p. 195). A remissão, aqui, é, justamente, dentre outras, à filosofia do espírito objetivo de Hegel (Berlin, 2002, p. 196).

Para fazer frente a isso, Honneth não tem outra opção senão estatuir a base da legitimidade sobre, estranhamente, a liberdade negativa, tão criticada por ele, em conjunção com a reflexiva, como visto. Não obstante, uma tal formulação clama pela coerência e consistência do posicionamento de Honneth, pois parece haver inconsistência entre, por um lado, a caracterização da liberdade negativa como de natureza patológica, falha, e, por outro lado, o pô-la como base da legitimidade. Como já mencionado, o próprio Honneth é forçado a reconhecer que instituições de reconhecimento éticas terão o padrão justificado da verificação de sua legitimidade “se os sujeitos tiverem a oportunidade, devidamente referendada, de, a qualquer momento, submetê-las a provas

---

wild, lawless freedom, to find it again, unimpaired, in a state of dependence according to law,’ that alone is true freedom, ‘for this dependence is the work of my own will acting as a lawgiver.’ Liberty, so far from being incompatible with authority, becomes virtually identical with it. This is the thought and language of all the declarations of the rights of man in the eighteenth century, and of all those who look upon society as a design constructed according to the rational laws of the wise lawgiver, or of nature, or of history, or of the Supreme Being. Bentham, almost alone, doggedly went on repeating that the business of laws was not to liberate but to restrain: every law is an infraction of liberty! – even if such infraction leads to an increase of the sum of liberty.” (Berlin, Isaiah. *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*. [Ed. by Henry Hardy]. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 194-195).

à luz de suas próprias intenções e convicções, testá-las e, se for o caso, abandoná-las” (Honneth, 2015, p. 117). Aqui se mostra realmente a exigência de Honneth, pois ele põe a liberdade jurídica e a moral como padrão, mas exige emprego ético das mesmas, dito claramente, o seu emprego nos termos em que forem socialmente configuradas.

Assim, as liberdades jurídica e moral parecem ter mais importância do que a configuração social das mesmas, já que esta depende daquelas em um sentido mais importante do que vice-versa, como visto. Teria Honneth vislumbrado o caráter patológico do social, como o paternalismo, o totalitarismo, o nacionalismo? A patologia da liberdade jurídica parece mais inocente do que aquelas sociais, estas, inclusive, não tematizadas por Hegel. As liberdades jurídica e moral podem gerar solidão, indecisão, infelicidade, individualismo, apatia, depressão, dramas existenciais, como mostrou Sartre, mas não têm vocação para o totalitarismo, o paternalismo e o nacionalismo. Veja-se que mesmo nas relações pessoais o que as torna justificadas não é a sua aceitação social, mas o consentimento dos envolvidos, senão, como justificar-se-ia a prostituição que não é aceita socialmente e, quiçá, nem moralmente? Vale anotar que não se considera a prostituição como uma possibilidade social da liberdade, pelo menos é o que se poderia pensar a partir do conceito de liberdade reflexiva. Somente por meio da liberdade juridicamente concebida é que tal possibilidade pode ocorrer, contra tudo e contra todos. Em relação a esse ponto, até se buscam razões que teriam forçado a pessoa a tal escolha, como a pobreza ou o desajuste familiar, contudo, em havendo alguém que, a despeito de tudo, escolhesse tal alternativa, a única justificativa para tal só poderia ser o uso de sua liberdade, ainda que os motivos internos pudessem ser considerados como patológicos pela sociedade. Paradoxalmente, é como se as patologias da liberdade social

tivessem que ser corrigidas pelas patologias da liberdade jurídica, menos lesivas.

Na economia, é mais realista querer controlá-la pelo direito do que ler nela determinações éticas. O próprio Honneth aponta, em sua reconstrução, referindo-se a Marx, que a monetização da economia atinge grandemente o aspecto cooperativo (Honneth, 2015, p. 98). Ao descartar a racionalidade jurídica, de caráter mais sistêmico, e, portanto, mais apto a fazer frente à economia de mercado, o diagnóstico de Honneth não consegue vindicar os processos de socialização necessários sob uma perspectiva hegeliana. O resultado só não é mais pessimista porque, ao final, ele acaba apelando para o direito como dispositivo capaz de intervir nos processos da sociedade. Desse modo, Honneth acaba, sem querer, vindicando, contra si mesmo, o diagnóstico de Habermas em relação a Hegel do início de Direito e democracia, qual seja, “[...] um modelo cujos padrões não conseguimos mais atingir” (Habermas, 1997, p. 9).

No que diz respeito ao Estado, a soberania é mais processo e menos substância. Ora, o sistema jurídico vem a lume justamente pelos problemas da eticidade. Hart, ao caracterizar o que seria “o coração de um sistema jurídico,” (Hart, 1994, p. 107) faz-no por contraposição a uma estrutura de regras costumeiras. Ele anota que uma tal estrutura teria três defeitos: incerteza quanto às regras, caráter estático e ineficácia. Segundo ele, o sistema jurídico ofereceria um remédio contra esses três defeitos. Importante anotar, ainda, o seu registro de que “só uma pequena comunidade estreitamente ligada por lações de parentesco, sentimentos comuns e crenças e fixada num ambiente estável poderia viver com êxito em tal regime de regras não oficiais” (Hart, 1994, p. 102). Interessantemente, o diagnóstico de Honneth só se vindica, precisamente, nas pequenas parcelas da sociedade. Como visto, ele é superotimista no que diz respeito

às relações de amizade e às relações familiares, e extremamente pessimista em relação ao consumo, ao trabalho e à própria eticidade democrática.

Nesse sentido, nas estruturas macro, Habermas acentua exatamente o cenário de dissenso: “overwhelming evidence of persistente dissensus” (Habermas, 1998, p. 394). Mesmo naquele nível mais exigente que é o da moralidade, o diagnóstico é o mesmo: “Even at this level of moral discussion, consensus (*Einverständnis*) is, in fact, rarely reached” (Habermas, 1998, p. 394). Em face disso, a solução por ele apontada é aquela processual, seja no âmbito moral, seja no âmbito político. Ora, neste último caso, justamente, o direito desempenha papel essencial na compensação das insuficiências da moral, mais ou menos no mesmo sentido da dicção de Hart há pouco mencionada. Uma perspectiva processual, em vez de substantiva ou de eticidade, tem a vantagem, ademais, de ser deflacionada sob o ponto de vista motivacional. Para Habermas, deveras, trata-se de um paradoxo a legitimidade surgir da legalidade, mas é uma alternativa disponível (talvez, a única) para quem quer abandonar um viés ético da cidadania, que não pode evitar um paradoxo ainda mais grave, aquele de querer forçar alguém a ser livre pelo exame reflexivo de suas motivações. No final do posfácio escrito a *Direito a democracia*, Habermas volta a mencionar a necessidade de motivação favorável à democracia, assim como, mais tarde, relaciona de forma mais enfática a liberdade positiva e a motivação: “os co-legisladores devem assumir seus direitos de comunicação e de participação de modo ativo, não somente no sentido bem-entendido do interesse próprio, mas também orientados pelo bem comum. Isso exige uma taxa elevada de motivação que não pode ser imposta legalmente” (Habermas, 2007, p. 119). No contexto da citação, ele menciona virtudes políticas e sacrifício pelo interesse comum.

Contudo, ele não avança em direção à ética, mas permanece em um viés político e jurídico, de tal forma que este último, em particular, pode funcionar como uma compensação do déficit sociológico da comunidade ideal de comunicação. Ou seja, o mencionado déficit, Habermas compensa-o com o direito; Honneth com a ética e, talvez, com a luta, considerando que esta tenha ainda um papel relevante em *O direito da liberdade*. Ora, isso exige expandir a liberdade reflexiva, justamente o que propugna Honneth. Sem embargo, em formas de vida pós-tradicionais, as motivações escaparam do domínio do filósofo. Quiçá, isso tenha demandado de Habermas o regresso a Kant, no sentido de que a tentativa de dar conta da virtude e do direito no âmbito da eticidade seja algo que tenha se desfeito grandemente pelo progresso da modernidade. Como bem percebeu Arendt, “it is not the natural Ego which enters a court of law. It is a right-and-duty-bearing person, created by the law, which appears before the law” (Arendt, 1977, p. 107). O mesmo se pode dizer do cidadão.

De acordo com Günther, o direito, em Habermas, desconecta a liberdade comunicativa dos motivos, no sentido de que a cognição via razões seria o determinante para a ação. Ao fazer isso, *uno actu*, ela vincula o falante ao procedimento democrático, no sentido de que o alívio da obrigação de argumentar comunicativamente *bona fide* tem como contraponto a vinculação ao procedimento democrático, como disposição de obedecer aos seus produtos, à condição de que tenha havido e haja a possibilidade de participar em tal procedimento e, portanto, haja a possibilidade de influenciar na decisão tomada (Günther, 1998, p. 252). No entanto, faltou a Günther acentuar que há uma clara mudança na concepção do princípio do discurso da Teoria da ação comunicativa para Direito e democracia. Ainda que Habermas transforme a exigência ética da veracidade e da

busca da verdade ou correção em determinações pragmáticas da linguagem, o modelo da operação pragmática que presume como se tais determinações tivessem ocorrido, parece claramente concernir a uma obrigação ilocucionária no sentido da vinculação a uma motivação veraz. Não obstante a formulação jurídica do princípio do discurso, como princípio da democracia, não desfaça tal possibilidade, ela a transforma, justamente, em uma possibilidade dentre muitas, a incluir até mesmo razões que não concernem exclusivamente à ilocução da correção, estritamente falando. O ponto é que o resultado do procedimento democrático irá vincular, no limite, até coercitivamente, caso necessário, os seus produtos, ficando a consideração da qualidade dos mesmos como motivo determinante da ação para os casos de grave injustiça, circunstância a desafiar, então, a desobediência civil e a objeção de consciência: “The deliberative process is, according to Habermas’s formulation, internally structured by ethical, moral, political, and pragmatic reasons. Externally, it is comprised of democratic procedures within a legal form” (Günther, 1998, p. 235).

Muito embora o participante ou mesmo o não participante esteja vinculado aos produtos normativos por causa de sua adesão ao procedimento democrático do qual os mesmos brotam, pois, como bem pontua o comentador, “(T)he obligation to obey the norm is shifted from the acceptance of the norm’s validity claim to the acceptance of the procedure,” (Günther, 1998, p. 253) ainda assim, ele poderá rejeitar tanto a norma, quanto o procedimento e obedecer por medo da sanção. O que fica salvaguardado é a possibilidade de que o procedimento gere motivações racionais, permitindo ao destinatário da norma escolher o motivo pelo qual irá cumpri-la, uma liberdade fundamental insita à própria forma jurídica.

De se observar, incidentalmente, que a proposta interpretativa de Günther parece fazer terra arrasada da concepção mesma da ética discursiva como sendo processual. Na verdade, mesmo no âmbito moral, o peso acabará sendo dado à qualidade do procedimento, pois, como o próprio Habermas advoga, “at this level of moral discussion, consensus (*Einverständnis*) is, in fact, rarely reached,” (Habermas, 1998, p. 394) e registra como dado “the undeniable phenomenon of permanent dissensus” (Habermas, 1998, p. 394).

Por fim, o Honneth de O direito da liberdade parece querer encontrar eticidade mais no amor do que na luta. Como visto, amizade e família são as duas esferas nas quais ele encontra mais eticidade. No mercado e na política, os domínios da economia e do direito, ele encontra um deserto de eticidade e mesmo retrocesso em relação aos avanços que teria havido nos últimos dois séculos. Nesse sentido, a proposta de Habermas de compensar os déficits normativos da economia e do Estado pelo direito parece mais efetiva e realista do que uma confiança tão grande no amor e naquilo que é infenso à juridicização.

## Referências

ADLER, Mathew D. Constitutional Fidelity, the Rule of Recognition, and the Communitarian Turn in Contemporary Positivism. *Fordham Law Review*, v. 75, p. 1671-1695, 2006.

APEL, Karl-Otto. *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

APEL, Karl-Otto, OLIVEIRA, Manfredo Araújo de, MOREIRA, Luiz. *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy, 2004.

ARENDDT, Hannah. *On Revolution*. New York: Penguin, 1977.

BANNEL, Ralph Ings. *Habermas & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

BERLIN, Isaiah. *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*. HARDY, Henry (ed.). London: Chatto & Windus, 2002[1952].

BERLIN, Isaiah. *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*. HARDY, Henry (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2002

GÜNTHER, Klaus. Communicative Freedom, communicative Power, and Jurisgenesis. In: ROSENFELD, Michel, ARATO, Andrew (eds.), *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. Berkeley: University of California Press, p. 234-286, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. G. Sperber, P. A. Soethe, M. C. Mota. Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie. 2. ed., São Paulo: Loyola, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989[1983].

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*, 2 v. Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997[1992].

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Trad. F. B. Siebeneichler: Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007[2005].

HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 4. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994[1992].

HABERMAS, Jürgen. Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law. In: ROSENFELD, Michel, ARATO, Andrew [eds.]. *Habermas on Law and Democracy: Critical Exchanges*. Berkeley: University of California Press, p. 381-452, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, v. 1, Trad. de F. B. Siebeneichler: Theorie des kommunikativen Handelns. São Paulo: Martins Fontes, 2012[1981].

HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*, v. 2. Trad. de P. A. Soethe: Theorie des kommunikativen Handelns. São Paulo: Martins Fontes, 2012[1981].

HABERMAS, Jürgen. *Teoria e práxis*. Trad. Rúrion Melo: Theorie und Praxis. São Paulo: Editora UNESP, 2013[1963].

- HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 v. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- HABERMAS, Jürgen. *Theorie und praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971[1968].
- HARDIMON, Michael O. *Hegel's Social Philosophy: the Project of Reconciliation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- HART, H. L. A. *The Concept of Law*. 2. ed., Oxford: Clarendon Press, 1994[1961].
- HART, H. L. A. *O conceito de direito* (com um pós-escrito). Trad. A. Ribeiro Mendes: *The Concept of Law*. 2. ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994[1961].
- HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Redaktion E. Moldenhauer und K.M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970[1821].
- HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. 2. ed., Trad. Paulo Meneses et. al.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. São Paulo, Recife, São Leopoldo: Loyola, Ed. UNICAP, Ed. UNISINOS, 2010[1821].
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. J. P. Monteiro e M.B.N. da Silva: *Leviathan, or Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979[1651].
- HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. Trad. S. Krieger: *Das Recht der Freiheit*. São Paulo: Martins Fontes, 2015[2011].
- HONNETH, Axel. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. [Trad. de L. Repa]. São Paulo: Editora 34, 2003[1992].
- HONNETH, Axel. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da "Filosofia do Direito" de Hegel*. Trad. R. S. Melo: *Leiden an Unbestimmtheit: eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.
- KEHL, Maria Rita. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. R. Enderle e L. de Deus: *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*. São Paulo: Boitempo, 2005[1843].

McCARTHY, Thomas. *Ideals and Illusions: on Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*. Boston: MIT, 1991.

MECKSTROTH, Christopher. *The Struggle for Democracy: Paradoxes of Progress and the Politics of Change*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

NEUHouser, Frederick. *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

PRESTES, Nadja Mara Hermann. *Educação e racionalidade: conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

RAZ, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *Qu'est-ce que le tiers état?* Paris: Éditions du Boucher, 2002[1789].

WEITHMAN, Paul. *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

## Reconhecimento e fim da história<sup>79</sup>

Luiz Philipe de Caux (UFRRJ)

O ano é 1989, ano da queda do Muro, e um espectro ronda o Atlântico Norte: o espectro do reconhecimento. Todas as potências do Novo e do Velho Mundo se aliaram para promover este fantasma: o Partido Republicano e o SPD, os *neocons* e a *new left*, radicais alemães e policiais americanos. Como Newton e Leibniz descobrindo independentemente e ao mesmo tempo o cálculo infinitesimal, Honneth e Fukuyama coincidentemente descobrem o reconhecimento como “gramática” da sociabilidade, e se apressam a publicar suas sacadas rapidamente em artigos (Honneth, 1989a; Fukuyama, 1989), antes que pudessem desdobrá-las por inteiro em volumes monográficos. Três anos mais tarde, terminada a Perestroika (*reconstrução*, em russo) e enterrada a União Soviética, aquelas intuições dos filósofos dos dois lados do Atlântico são desdobradas: em *Luta por reconhecimento*, por parte de um dos então futuros sucessores de Horkheimer na direção do *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt (que a essa altura já não devia mais sobreviver do patrimônio afetado de nenhum velho marxista), e em *O fim da história e o último homem*, de um *fellow* da *Rand Corporation*, *think tank* oficialmente a serviço da Defesa americana. Se o livro de Honneth não fala ainda de um fim da história, o de Fukuyama, embora não traga o outro conceito em seu título, é basicamente uma interpretação da história como movida pela luta por reconhecimento. O ano de 1992, para fazer justiça ao nosso espectro, é também o ano de publicação de *The Politics of Recognition*, de Charles Taylor (além de outros títulos de

<sup>79</sup> O presente trabalho foi realizado com o apoio da FAPERJ (Proc. N.º 200.139/2023).

interesse mais estritamente acadêmico, como o importante *Recognition*, de Robert Williams (1992)). Mas Taylor, até onde eu saiba, nunca viria a afirmar com assentimento a tese atribuída a Hegel sobre o “fim da história”, onde quer no calendário em que esse fim se localizasse. Não é o caso de Honneth, que, décadas depois, acuado por uma objeção levantada por Jörg Schaub (2015), acaba concedendo, de modo consequente, mas para surpresa dos incautos, que sua teoria do reconhecimento implica, de fato, em uma adesão também à tese do fim da história:

E se Hegel não quisesse realmente avançar a estranha e certamente falsa ideia de que, com o começo da era da subjetividade institucionalizada, as lutas sociais teriam chegado a um fim, mas antes estivesse avançando o argumento distinto e mais fraco de que somos completamente incapazes de imaginar um futuro no qual o princípio da subjetividade livre é substituído por um princípio superior, mais elevado? A fala sobre o ‘fim da história’ significaria então que temos uma boa razão para eliminar a possibilidade de uma ‘revolução’ na estrutura normativa da sociedade; e que, na medida em que as lutas e os amargos conflitos ao redor da implementação correta de nossos princípios modernos fundamentais possam continuar, eles não excederão o horizonte normativo da sociedade moderna (Honneth, 2015, p. 209).

A concessão de Honneth, mesmo que com aparentes reservas, torna manifesta uma coincidência, e convém então investigar se ela é meramente superficial ou se possui raízes conceituais mais profundas. Se Fukuyama parte do fim da história e chega ao reconhecimento, Honneth parte do reconhecimento e chega ao fim da história. Sobre a coincidência conceitual, incide, por sua vez, a própria coincidência histórica: o conceito de reconhecimento, seja com estes ou outros de seus teorizadores, volta ao espírito do tempo *no* fim da história, ou melhor, ao menos no fim da história tal como declarado por Fukuyama. Há então um vínculo lógico entre os dois conceitos? Esse caminho

conceitual é necessário? Se proponho que a gramática da sociabilidade é a do reconhecimento, não posso escapar da implicação de que a história precisa chegar a um fim, e da de que este fim já aconteceu? Ou é quando e por que a história acaba que o reconhecimento se torna chave para compreensão das sociedades, isto é, de uma sociabilidade pós-histórica? Para investigar o problema, buscarei a seguir indicar as diferenças mais notórias entre as teorias do reconhecimento e as concepções de fim da história de Fukuyama e de Honneth. Elas remetem a distintas tomadas de posição acerca da leitura de Alexandre Kojève, que primeiro apresentou uma leitura de Hegel na qual, muito mais do que no próprio filósofo lido, os dois conceitos aparecem como estreitamente atados.

## I

Tanto Honneth quanto Fukuyama introduzem a noção de reconhecimento como um remédio contra a mentalidade utilitarista, que calcula racionalmente em vista de interesses subjetivos. Ela é relacionada por ambos aos fundadores da filosofia política moderna, Maquiavel e Hobbes, no caso de Honneth (2003a[1992], p. 13 ss.), e principalmente Locke e Hobbes, para Fukuyama (1992, p. 153 ss.). Aquela visão de mundo utilitarista, que vê o homem como uma espécie de animal em busca não mais do que de segurança e gozo, seria típica, claro, de certo liberalismo, mas não apenas. Para Honneth, ela está presente, por exemplo, no materialismo de Marx, que veria o conflito social como um conflito no qual valores não importam e o que está em jogo é apenas a bruta apropriação do produto social (Honneth, 2003a[1992], p. 230 ss). Para Fukuyama, o socialismo real, que ele chama de “comunismo”, teria realmente esmagado, como nenhum outro sistema econômico-político, toda aspiração por reconhecimento, reduzindo o ser humano a um animal que

deseja bens materiais e segurança e abre mão de seu orgulho, honra e individualidade (Fukuyama, 1992, p. 162 ss). Assim, para Honneth, a concepção de reconhecimento como “gramática dos conflitos sociais”, sobretudo quando entendida como reflexão teórica pretensamente interna e corretiva de uma tradição marxista de pensamento, como ele próprio entende (Honneth, 1989b), vem para *moralizar* o conflito, reconstruir-lhe as normas que ele deve seguir para ser um bom combate, sem recair em nenhum “economicismo” e só dirigindo a vista à economia quando se tratar da honra que se tem em ser reconhecido como alguém que contribui produtivamente para o nosso “bem comum”. Há de ser um economicista, alguma espécie de agente calculador autointeressado, todo aquele que quiser transformar a estrutura da produção. Há espaço para a reprodução material da vida, mas apenas, como em Fukuyama, porque ela é entendida como espaço no qual os cidadãos concorrem para mostrar-se uns para os outros quem contribui mais e é mais recompensado por isso, uma questão de “honra”, “autoestima”, “dignidade”, “orgulho” – todas palavras-chave para ambos os autores. Se Honneth afirmar mais tarde que questões de redistribuição material são sempre questões de reconhecimento (Honneth, 2003b), Fukuyama entende que “muito do que é comumente interpretado como motivação econômica se dissolve em uma espécie de desejo thymótico por reconhecimento” (Fukuyama, 1992, p. 173). Mas Honneth e Fukuyama querem dizer o mesmo quando apelam ao “reconhecimento” para afastar a essa compreensão “utilitarista” e “economicista” de ser humano?

## II

Fukuyama retira seu conceito de reconhecimento da leitura que Kojève faz de Hegel,<sup>80</sup> mas o suplementa com uma projeção da teoria da tripartição da alma encontrada em Platão. O ser humano, para Fukuyama, compartilha com os demais animais o fato de ser um portador de “desejos”, “tais como o desejo por comida, por dormir, por abrigo, e sobretudo pela preservação da própria vida” (Fukuyama, 1992, p. 146). A palavra “instinto” talvez nos venha à cabeça, mas “desejo” é a palavra encontrada em Kojève, tradução, por sua vez, da *Begierde* hegeliana, de que se tratará adiante. O animal humano se diferencia dos demais por tomar por objeto de desejo não apenas “objetos reais, ‘positivos’ – um pedaço de carne, um casaco de pele para se proteger do frio, ou um abrigo onde se possa viver”, mas também objetos “totalmente não-materiais”. Especificamente, ele “deseja o desejo de outros seres humanos, ou seja, ser querido por outros, ou ser *reconhecido*” (Fukuyama, 1992, p. 146). É onde a tripartição platônica entra em cena, inovando em relação a Kojève. É conhecida a teoria, exposta, por exemplo, na *República*, livro IV. Ali, Sócrates convence Glauco de que a alma contém três elementos: o racional, o apetitivo ou o concupiscente (irracional, a parte desejante, que também têm os animais), e um terceiro, em regra traduzido como o “irascível” (M. H. da Rocha Pereira, J. Guinsburg) ou o “colérico” (C. A. Nunes). Este último, que não é racional, mas é capaz de ouvir e seguir a razão, opondo-se à parte apetitiva, que vive na imediatez e só quer buscar prazer e evitar a dor, é chamado por Fukuyama pelo seu nome grego: *thymós* (θυμός). Entre a razão e as paixões irracionais (os prazeres do corpo, a busca de riquezas etc.), se encontra

---

<sup>80</sup> “Não estamos interessados em Hegel *per se*, mas em Hegel-tal-como-interpretado-por-Kojève, ou talvez em um novo filósofo sintético chamado Hegel-Kojève” (Fukuyama, 1992, p. 144).

*thymós*, “a parte do ser humano que sente a necessidade de colocar *valor* nas coisas” (Fukuyama, 1992, p. 163), que se indigna, sente vergonha e se orgulha. *Thymós*, para Fukuyama, não é o mesmo que o desejo por reconhecimento, mas é o afeto que tipicamente impele as pessoas a buscar reconhecimento (1992, p. 166). A diferença entre o desejo bruto, característico da parte apetitiva da alma (e que, em paralelo à terminologia grega de Fukuyama, podemos chamar de “desejo epithymético”), e *thymós*, é central para Fukuyama. *Thymós*, esse afeto por algo imaterial, é associado ao que Fukuyama chamou, com Kojève, de “desejo do desejo do outro”. O objeto de *thymós* não é algo “positivo”, na feliz expressão de Fukuyama, mas um outro desejo, ou melhor, o desejo de um outro. Dobrando Platão sobre Kojève, Fukuyama equaciona o desejo “thymótico”, isto é, o desejo por reconhecimento, a uma espécie de desejo de segunda ordem, o “desejo do desejo”.

Já vemos porque o reconhecimento é a categoria a ser oposta (tanto por Fukuyama quanto por Honneth) à nua e crua busca da autopreservação, à afirmação de interesses materiais e à persecução da utilidade, que caracterizariam a antropologia da teoria política moderna clássica, mas também a do homem comunista.<sup>81</sup> Estas são desejos baixos, surdamente irracionais, provenientes da parte apetitiva da alma, que compartilhamos com os animais (e que Platão viu como característicos da classe dos mercadores na analogia da divisão do trabalho da pólis com a partição da alma). O desejo por reconhecimento, inspirado pelo *thymós*, não é desejo por nada de material, mas um “desejo por um desejo, ou seja, um desejo de que a pessoa que nos avaliou mal mude sua opinião e nos reconheça de acordo com nossa própria estimativa de nosso valor” (Fukuyama, 1992, p. 165). O

<sup>81</sup> “O comunismo, de um modo muito mais completo do que o liberalismo ‘burguês’, fortificou a parte desejante da alma contra a parte thymótica” (Fukuyama, 1992, p. 168 s.).

desejo puro e simples, desejo de objeto, proveniente da parte apetitiva da alma, agora entendemos, é aquele desejado pelo escravo na dialética do capítulo IV da *Fenomenologia*: o desejo mui material de não morrer. O “desejo por um desejo”, ou o desejo por reconhecimento, proveniente da parte irascível da alma platônica, é o nobre desejo do senhor: o desejo imaterial por ditar o valor das coisas.

### III

É de Kojève, como dito, que Fukuyama retira grande parte de seu argumento, então convém recapitular desde já não apenas o seu conceito de reconhecimento, mas também o modo como ele se amarra à sua noção de fim da história. Vem de Kojève a duplicação do desejo em desejo puro e simples pelo objeto, a *Begierde* hegeliana, e o desejo por reconhecimento, soletrado como “desejo que se dirige a um outro desejo” (Kojève, 2002, p. 12). Se desejo por reconhecimento e desejo pelo desejo de um outro são o mesmo, há de se entender, então, que reconhecimento é, para Kojève, uma espécie de desejo, um desejo transformado em algo outro sem deixar de ser ainda desejo, ao mesmo tempo, portanto, espécie do gênero desejo e igual ao próprio desejo. Com todas as letras, Kojève diz que “reconhecimento (*Anerkennung*) = desejo de ser reconhecido” (Kojève, 2002, p. 47). Reconhecer é desejar ser reconhecido, isto é, desejar ter seu reconhecimento desejado, ou seja, desejar ter seu desejo por reconhecimento reconhecido (desejado), e por aí vai. Poderíamos produzir outras tantas definições como essa, cada vez mais longas, substituindo as equivalências. Nos movemos, então, em um círculo vazio? Essa subsunção do reconhecimento sob o desejo é algo que não se encontra literalmente no texto de Hegel, mas não lhe é tampouco distante. Reconhecimento, essa espécie de desejo, é desejo mediado por outro desejo, mas já o desejo

em geral é, para Kojève, “um nada revelado”, “um vazio irreal”, “revelação de um vazio”, “presença da ausência de uma realidade” (Kojève, 2002, p. 12), e até mesmo, valendo-se do jargão vindo do outro lado do Reno, “um nada que nadifica” (Kojève, 2002, p. 163). Mas se o desejo simples é este nada, o que ele será quando dirigido a outro nada, na forma do reconhecimento? Trata-se de um desejo que “se dirige não a um Ser dado, mas a um não-ser”, e “desejar o não-ser é libertar-se do Ser, é realizar a própria autonomia, a liberdade. Para ser antropogênico, o desejo deve dirigir-se a um não-ser, isto é, a um outro desejo, a um outro vazio ávido, a um outro Eu” (Kojève, 2002, p. 163). Se o desejo simples é um nada *de algo*, nada que se preenche e ganha a determinação posta naquilo que é negado, o desejo pelo desejo do outro, este nada que nadifica outro nada, será a fonte da qual jorrará aquilo que é propriamente humano, entendido por Kojève como o que transcende o dado natural. Esse vazio que não é mais vazio de algo, mas vazio do próprio vazio, e a que Kojève chama de “liberdade” (vê-se de onde virá a liberdade existencialista), é o princípio gerador da história. “A história humana é a história dos desejos desejados”, diz Kojève (2002, p. 13). Desejo desejado aqui não é o mesmo, sintaticamente, que uma “ação agida”, ou um “cozido cozinhado”. Não é um “feito que foi feito”. O desejo, isto é, aquilo que alguém desejou, é desejado por outro, ou se se quiser, por outro desejo. Desse círculo do desejo é que se perfaz a história. Esse giro de um vazio ao redor de si mesmo produz a história como algo distinto da natureza. A história é, portanto, a história do reconhecimento, ou melhor, “a história é a história das lutas cruentas pelo reconhecimento (guerras, revoluções) e dos trabalhos que transformam a natureza” (Kojève, 2002, p. 53).<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> O próprio trabalho mantém uma relação com o desejo: ele é “desejo reprimido” (Kojève, 2002, p. 27) e “nasceu do desejo de reconhecimento

Depois da dialética do senhor e do escravo, todas as sucessivas figuras do espírito apresentadas na *Fenomenologia* são lidas por Kojève como distintas configurações da luta por reconhecimento, que Kojève chama também alternativamente de “luta de puro prestígio”. Essa luta, todavia, precisaria, em um sentido lógico-conceitual, encontrar um fim, e de fato o encontraria na história empírica. Se a dialética do reconhecimento levou a um momento antitético em que senhor e escravo se cindem, o primeiro fixado à autodeterminação, o segundo à vida, o primeiro, nobre guerreiro que arrisca a vida, valora o mundo e não renuncia à luta, o segundo, escravo que constrói o mundo e intui que nada há após a morte, então o movimento dialético dos desejos desejados há de ter termo quando as duas figuras se encontrarem em uma só, senhor e escravo ao mesmo tempo, e por isso nem mais senhor nem mais escravo (ou ao menos não como antes). Para Kojève, essa figura final em que senhor e escravo se tornam um só é a consolidação do mundo burguês com a Revolução Francesa. Se “a história universal [...] é a história da interação de senhores guerreiros e escravos trabalhadores”, “a história para no momento em que desaparece a diferença” (Kojève, 2002, p. 166). Como o escravo, o burguês-cidadão moderno trabalha – sim, pois para Kojève, “burguês” é uma figura do espírito, e não uma classe social: há burgueses ricos, os proprietários dos meios de produção, e burgueses pobres, os operários, ambos “trabalham” e o fazem para si próprios, não para um senhor. Como o senhor, o burguês-cidadão moderno guerreia – pega em armas para defender sua nação depois de ter se constituído em povo em armas e ganhado a liberdade na revolução. Não há mais diferença entre quem luta e quem trabalha. “O Estado napoleônico tem um caráter essencialmente novo; nele se realiza o homem da síntese, o

---

(por intermédio da luta) e mantém-se e evolui em função desse mesmo desejo” (Kojève, 2002, p. 470).

*Bürger* verdadeiro, o verdadeiro cidadão – síntese do senhor e do escravo: o soldado que trabalha e o trabalhador que guerreia” (Kojève, 2002, p. 111). Daí a importância, para Kojève, de Napoleão, primeiro líder militar de um exército nacional popular, como aquele que conclui, num sentido prático, a história. “Um cidadão que luta e trabalha: o soldado-operário do exército de Napoleão Bonaparte” (Kojève, 2002, p. 87).

Na vida pós-histórica, naquilo que Kojève chama de “Estado universal e homogêneo”,<sup>83</sup> cessa a inquietude do desejo que movia a história, pois o cidadão está “plena e definitivamente satisfeito” (Kojève, 2002, p. 143). Estamos agora em “uma realidade consciente, compreensível e isenta de qualquer contradição”, de seres humanos que “compreende[m] a si próprio[s] completamente e vive[m] de acordo consigo”. O burguês-cidadão que emerge da Revolução Francesa “está completamente satisfeito (*befriedigt*), e isso pelo reconhecimento mútuo de todos” (Kojève, 2002, p. 111). “O reconhecimento pelo outro só tem valor se o outro, por sua vez, for reconhecido: só os homens de 1789 conseguiram compreender isso” (Kojève, 2002, p. 111). Consumado o reconhecimento, não há mais o que desejar, e a história acaba. Esse “ápice da negatividade” passa por uma “inversão dialética em positividade absoluta” (Kojève, 2002, p. 140), autossustentada, imóvel. “As guerras e revoluções são doravante impossíveis [...] o Estado não se modificará, ficará eternamente idêntico a si próprio” (Kojève, 2002, p. 141).

Agora que a história “deixa de ser possível, visto que o homem que a criou está satisfeito e não quer mudar mais, nem se superar”, “o homem pode então adotar uma atitude

---

<sup>83</sup> Universal, pois “reúne toda a humanidade (pelo menos a que importa historicamente)”, e homogêneo, pois “suprime (*aufhebt*) em seu seio todas as diferenças específicas (*Besonderheit*, singularidade): nações, classes sociais, famílias” (Kojève, 2002, p. 141).

contemplativa e compreender a si próprio” (Kojève, 2002, p. 112). É quando aparece o filósofo que compreende o processo e o arremata em um sentido teórico. É o fim também do pensamento. “Napoleão Bonaparte completa a história, Hegel dela toma consciência [...] não haverá mais nada de novo no mundo” (Kojève, 2002, p. 39).

#### IV

O argumento do fim da história de Fukuyama é, de início, um argumento empírico. Bastaria acompanhar, em um eixo temporal, o número de nações que se convertem politicamente em democracias liberais para inferir indutivamente que essa forma política que se teria tornado praticamente hegemônica no início da década de 1990 é uma espécie de *non plus ultra* da evolução das sociedades humanas. Que haja uma linha direcional a que se poderia chamar história universal e que levaria até esse estágio final, fica evidenciado para Fukuyama pela existência da direcionalidade do progresso das ciências naturais. Esse próprio progresso, todavia, seria impelido por duas forças mais fundamentais: a competição militar e a dominação da natureza para satisfação de carências. Poder e economia empurrariam a ciência, mas tampouco elas seriam o motor do processo histórico. Pois ambas seriam também derivadas, na verdade formas de expressão de um mesmo fenômeno esse sim originário, autocausado. “A ciência como fenômeno social se desdobra não simplesmente porque os homens são curiosos sobre o universo, mas porque ela permite a eles satisfazer seus desejos por segurança e pela aquisição ilimitada de bens materiais” (Fukuyama, 1992, p. 80). Quem move a história é o desejo em suas diversas formas.

Já sabemos que há duas formas de desejo em Fukuyama, cada uma proveniente de uma parte da alma: o desejo *epithymético*, isto é, o desejo bruto pelo objeto, e desejo o

thymótico, o desejo por reconhecimento. *Thymós*, por sua vez, seria encontrado em duas formas, a *isothymia*, isto é, o desejo de ser reconhecido como um igual, e a *megalothymia*, o desejo de ser reconhecido como superior. O arco da história é, para o autor, o movimento de “ascensão e queda” de *thymós*. Enquanto senhores e escravos, impelidos pelas variações do desejo thymótico, lutam por reconhecimento, a história se move. Na verdade, ela se move enquanto as partes em conflito buscam o que Fukuyama chama de “reconhecimento irracional”, formas de reconhecimento da particularidade, seja nacional, religiosa, “racial” etc., e em geral sob a forma da *megalothymia*. O “reconhecimento racional”, cujo conteúdo seria apenas a universalidade da dignidade humana e assumiria a forma do direito, seria dado apenas nas democracias liberais, caracterizadas sobretudo por um afeto de *isothymia*.

O “fim da história” de Fukuyama não chega, no entanto, ao mesmo tempo para todos. Num mesmo momento, parte do mundo viveria depois da história e outra parte ainda seria dela refém. O globo seria então dividido entre espaços históricos e espaços pós-históricos: aqueles em que ainda há conflitos irracionais por reconhecimento de particularidades nacionais, religiosas ou raciais e estes onde o reconhecimento racional institucionalizado satisfaz e acalmou a parte thymótica da alma.

## V

Revisitando a citação de Honneth sobre o fim da história, fica agora clara a especificidade da sua versão da tese do fim da história. É verdade que para os três, Honneth, Kojève e Fukuyama, o fim da história significa a impossibilidade de uma “revolução na estrutura normativa da sociedade”, e esse fim já aconteceu. No entanto, para Kojève e Fukuyama, o fim da história é efetivamente o fim das lutas por reconheci-

mento, que, encontrando termo, deixam como legado aquela estrutura normativa racional inultrapassável. Para Honneth, pode-se antes dizer que o fim da história é, ao contrário, o momento em que as lutas por reconhecimento, ou ao menos aquelas que interessam à sua teoria, na verdade *começam*. Para Kojève e Fukuyama, o quadro normativo fundamental moderno vem para solucionar as lutas por reconhecimento, satisfazer o desejo por reconhecimento e tornar supérflua a luta. Já para Honneth, as lutas por reconhecimento só podem acontecer balizadas por essas normas que arremataram a história, pois são lutas pela “implementação correta de nossos princípios modernos fundamentais”. Em Kojève e Fukuyama, a luta por reconhecimento cria a norma universal e racional. Em Honneth, ela apenas aplica a norma que encerrou a história. Pelo visto, estamos falando de coisas diferentes quando falamos de reconhecimento e de luta por reconhecimento nestes autores. Vejamos, então, de que se trata em Honneth.

## VI

É apenas depois dos debates suscitados por *Luta por reconhecimento* que Honneth tenta formular um conceito mais bem determinado de reconhecimento, e esse conceito não vem exatamente de Hegel, mas inicialmente de Kant. No posfácio de 2003 incorporado a uma nova edição do livro, para explicar o seu próprio conceito de reconhecimento, Honneth se vale da definição de respeito dada por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “O respeito é, propriamente, a representação de um valor que infringe meu amor próprio” (Kant, 1974, p. 28). Reconhecer alguém é, em detrimento de minha própria inclinação egoísta inicial, determinar o meu próprio comportamento de acordo com um valor percebido na pessoa reconhecida. Portanto, reconhecer não é, para Honneth, um ato conativo, isto é, não

é nenhuma espécie de desejo. Trata-se ao mesmo tempo de perceber propriedades valorativas dos indivíduos e de comportar-se tal como os valores percebidos o exigem (Honneth, 2003a, p. 323-333, *passim*). Essa definição leva a crer que se trata, então, antes de uma atitude cognitiva. Reconhecer é conhecer uma propriedade axiológica de alguém, propriedade que possuiria uma objetividade contextual de segunda natureza.<sup>84</sup> Mas Honneth define também, em outro lugar, que reconhecimento e conhecimento são coisas distintas, e ainda que o reconhecimento, enquanto uma forma de *Anteilnahme*, de envolvimento empático, é pressuposto e precede lógica e empiricamente o conhecimento (Honneth, 2005, p. 62). Aqui, o reconhecimento é apenas “uma forma totalmente elementar de confirmação intersubjetiva que ainda não inclui a percepção de um valor determinado da outra pessoa” (Honneth, 2005, p. 60). As duas definições são claramente incompatíveis. Reconhecimento é o nome dado por Honneth tanto a uma espécie de atitude fundamental heideggeriana de estar imediatamente no mundo com o outro, uma espécie de vivência direta e pré-cognitiva da intersubjetividade, e a um conhecimento proposicional complexo sobre propriedades axiológicas de indivíduos, acompanhado de uma atitude prática correspondente, inferencialmente implicada nos compromissos epistêmicos assumidos.

Em qualquer caso, não se trata, todavia, de um desejo, e isso Honneth diz explicitamente em um artigo dedicado ao conceito de reconhecimento presente na *Fenomenologia*

---

<sup>84</sup> Estou obviamente a par de que com este conceito Honneth pretende ter superado a alternativa entre o conceito atributivo de reconhecimento proposto por Heikki Ikäheimo e o conceito receptivo proposto por Arto Laitinen no seminário que desaguou no referido posfácio de 2003 (conceitos correspondentes respectivamente ao que chamo neste texto de reconhecimento como ato conativo e como ato cognitivo). Meu argumento é justamente que a alternativa não foi superada, e o conceito receptivo foi de fato adotado por Honneth.

do espírito. Interpretando a passagem do desejo (*Begierde*) ao reconhecimento (*Anerkennung*), isto é, daquilo que, em Kojève, é a passagem do desejo pelo objeto ao desejo pelo desejo do outro, Honneth diz, contra essa interpretação:

É portanto também errado, como ocorre frequentemente em conexão com Kojève, falar aqui de uma ‘carência por reconhecimento’ (*Bedürfnis nach Anerkennung*); a carência que Hegel parece de fato pressupor, já que ele fala de uma ‘satisfação’ que ocorre mediante a negação recíproca apresentada logo a seguir, é, na verdade, a demanda (*Verlangen*) do sujeito observado de poder modificar a realidade com sua própria atividade da consciência – ou seja, em minhas palavras, uma carência ‘ontológica’ [...] ‘Reconhecimento’, para Hegel, não é então conteúdo intencional de um desejo ou de uma carência (*eines Wunsches oder eines Bedürfnisses*), mas sim o meio (social) pelo qual o é satisfeito o desejo de ver experimentada a própria atividade transformadora da realidade (Honneth, 2010a, p. 28 s., n. 8).

É verdade que aqui Honneth não fala de uma *Begierde nach Anerkennung*, um desejo por reconhecimento no sentido correspondente ao *désir de reconnaissance* de Kojève. Uma constelação de conceitos entra em cena – *Bedürfnis, Wunsch, Verlangen* – quase como que para evitar se falar em *Begierde*. O caráter polêmico do trecho, à luz ainda do que conhecemos do conceito de reconhecimento de Honneth até então, deixa claro que, para Honneth, não há nada como um desejo de reconhecimento, mas o reconhecimento é o meio pelo qual se satisfaz um desejo que é de outra coisa. Se sequer há desejo de reconhecimento, e o reconhecimento, em qualquer de suas definições em Honneth, não é um ato conativo, *a fortiori* o reconhecimento tampouco poderia ser pensado como desejo de um desejo.

Mas que outra coisa é essa que se soluciona por *meio* do reconhecimento e para a qual Honneth sugere o nome (curiosamente idêntico a algo que designa algo bastante pejorativo em Adorno) de “carência ontológica”? Nesse texto

dedicado ao conceito de reconhecimento na *Fenomenologia do espírito*, é notável que Honneth não adentra nos parágrafos dedicados à relação entre senhor e escravo, mas se restringe às passagens antecedentes sobre o desejo e o conceito puro de reconhecimento. Trata-se ali sobretudo de interpretar uma difícil passagem que especifica a condição sob a qual, na expressão de Hegel, “a consciência de si alcança sua satisfação”, a saber, “apenas em uma outra consciência de si” (Hegel, 1986, p. 144). Para Honneth, é o discurso sobre a “satisfação” da consciência de si em uma outra que leva Kojève a associá-la ao desejo, mas essa associação seria apressada. Não é, para Honneth, o desejo que se satisfaz em outra consciência, mas sim isso que ele chama de “carência ontológica”: “tão logo esse sujeito encontra outro ser humano, ele pode constatar acerca do ato de autonegação desse ser humano que um elemento relevante da realidade reage a sua mera presença” (Honneth, 2010a, p. 31). O que se passa? Honneth não avança até o trecho sobre a luta de vida e morte entre duas consciências e sustenta ao arrepio total do texto de Hegel que quando duas consciências se encontram, cada uma delas como que espontaneamente restringe o seu impulso egocêntrico inicial e limita a sua própria ação em favor da outra. Há uma espécie de solução mágica da dialética do senhor e do escravo antes mesmo dela acontecer. Vê-se que é o conceito kantiano de respeito-reconhecimento que informa a solução de Honneth. Lá onde Hegel diz que “em razão da autonomia do objeto, ela [a consciência de si] pode então alcançar a satisfação apenas quando ele próprio [o objeto] realizar a negação nele; e ele precisa realizar essa negação de si mesmo em si, pois ele é *em si* o negativo, e precisa ser para o outro aquilo que ele é” (Hegel, 1986, p. 144), Honneth projeta o conceito kantiano de respeito: cada consciência encontra a sua satisfação respeitando a outra e sendo res-

peitada, limitando, por sua parte, o seu amor próprio (aqui equacionado à *Begierde*, isto é, o desejo). O reconhecimento não é o desejo, mas a negação do desejo (bem à *la Kant*) que preciso impor a mim mesmo consequentemente diante de um outro ser humano.

Mas como cada consciência faz para que a outra, que lhe é o respectivo objeto, imponha por si própria nela mesma a negação que a primeira precisa ter para se satisfazer? Em termos mais singelos: como cada consciência faz para ganhar o respeito e reconhecimento da outra? Em Hegel, apenas após um longo e violento processo que tem na luta de vida e morte e na escravização apenas o seu começo. Em Honneth, esse processo não importa, criando a impressão de que o reconhecimento é o comportamento espontâneo das consciências em interação, uma atitude existencial originária, como, aliás, sugerirá em outro texto (Honneth, 2005, p. 41) – e não algo que só se obtém à força.

## VII

Por que, então, diferentemente de Kojève e Fukuyama, que veem as lutas por reconhecimento como a dinâmica *histórica* por excelência, que não tem mais vez depois que a história acaba, Honneth postula que as lutas por reconhecimento acontecem depois do fim da história, isto é, constituem a dinâmica *pós-histórica*? De início, porque são, digamos, *tipos* de lutas diferentes. Aquilo que Honneth chama de luta por reconhecimento já não é mais o que Kojève, Fukuyama e, nesse caso, nem mesmo Hegel chamam assim. Vimos que para Honneth a luta entre senhor e escravo parece ser um fato teoricamente irrelevante. Salvo em uma passagem tardia em que lê a luta da dominação e da servidão de modo metafórico (Honneth, 2017, p. 916),<sup>85</sup> Honneth nunca trata desta que é por excelência a passagem sobre a dialética do

---

<sup>85</sup> Para uma crítica dessa interpretação, cf. De Caux, 2021, p. 153, n. 117.

reconhecimento em Hegel, e não à toa, pois luta por reconhecimento não é, para ele, algo que se passe entre senhores e servos. Como dito, Kojève e Fukuyama, livres que sejam em suas interpretações sobrepostas de Hegel, estão aqui por ele acompanhados. Para Hegel, a luta por reconhecimento é luta entre senhor e escravo, e, nessa qualidade, é algo que só ocorre antes de estar instituída uma situação de direito (*Rechtszustand*). Na sociedade civil-burguesa e no Estado, isto é, na estrutura político-social da modernidade capitalista, “a luta por reconhecimento na forma indicada, levada até o extremo”, já não existe, pois “aquilo que constitui o resultado daquela luta, a saber, o ser-reconhecido (*das Anerkanntsein*), já está presente” (Hegel, 1986b, p. 221). Posto o predicado, instituído o “ser-reconhecido”, o indivíduo já é sempre portador de direitos e de uma honra ligada ao trabalho: *citoyen* e *bourgeois*. Há reconhecimento, mas não há mais luta, ou ao menos não uma “levada até o extremo”. Se formos então compatibilizar todas as interpretações, a luta por reconhecimento de Honneth é, no máximo, uma luta por reconhecimento não levada até o extremo. Mas o que é uma luta que não se leva até o extremo?

## VIII

Deve transparecer também a relação entre o caráter conativo do reconhecimento em Kojève e Fukuyama e o seu caráter ao mesmo tempo cognitivo e pré-cognitivo, empático-existencial, em Honneth, e suas concepções invertidas sobre o fim da história e o reconhecimento. Para Kojève, o desejo do desejo do outro, isto é, o desejo por reconhecimento como que cria uma normatividade *ex nihilo*, sem relação com as formas de relação intersubjetiva que existiam antes. Isso está em sua estrutura: o desejo simples, direcionado ao objeto, é já designado como um “nada de algo”, um vazio, no sujeito, daquilo que é desejado. Dobrado

sobre si, o desejo do desejo é, então, um “nada de nada”, um vazio que só pode se preencher de outro vazio. De algum modo, é esse círculo do vazio sobre si mesmo que produz sempre novas formas de normatividade, até chegar à positividade absoluta do fim da história, que preenche de uma vez por todas de vazio o vazio. Remetendo seu conceito de reconhecimento a Kojève, Fukuyama replica implicitamente essa conceituação, mesmo que a modulação que nela imprime com a noção platônica de *thymós* torne ambígua a relação com a norma. Já em Honneth, a conceituação do reconhecimento que tem como um de seus componentes a “representação (*Vorstellung*) de um valor” (Kant) ou a percepção de uma propriedade axiológica de uma pessoa só é adequada se considerarmos que o reconhecimento lida com uma norma já válida, e não visa instaurar nenhuma norma nova. Que o reconhecimento tal como pensado por Honneth não pode levar a nenhuma revolução na estrutura normativa da sociedade, isto já está em seu conceito. O reconhecimento conhece e tenta pôr em prática as consequências daquilo que é conhecido. Podemos recorrer à noção de Searle de direção de ajuste de um ato intencional para marcar a diferença. Se o reconhecimento é um ato intencional, em Honneth, sua direção de ajuste é “mente-mundo”, enquanto em Fukuyama e Kojève ela é “mundo-mente”.<sup>86</sup> Em outras palavras, reconhecer alguém, em Honneth, é ajustar meu conteúdo intencional (mente) a um valor dotado de objetividade e percebido como predicação de uma outra pessoa (mundo); em Kojève e Fukuyama, reconhecer é ajustar o valor do mundo a meu estado intencional, isto é, criar valor e transformar o mundo. Enquanto nestes, o

---

<sup>86</sup> “As crenças, tal como os enunciados, podem ser verdadeiras ou falsas, e pode-se dizer que têm uma direção de ajuste ‘mente-mundo’. Por outro lado, os desejos e as intenções não podem ser falsos ou verdadeiros, mas sim ser cumpridos, realizados ou levados a cabo, e pode-se dizer que têm uma direção de ajuste ‘mundo-mente’” (Searle, 2002, p. 11).

reconhecimento precede a norma, naquela, é a norma que precede o reconhecimento.

No que as duas versões da relação reconhecimento-fim da história coincidem? Por definição, em que depois do fim da história o mundo não será mais radicalmente transformado. Mas, em um caso, porque não há mais lutas por reconhecimento; no outro, porque há, mas elas não transformam a estrutura do mundo.

## IX

O que são exatamente, então, lutas por reconhecimento que têm vez depois do fim da história? Essas lutas não agonísticas, “não levadas até o extremo”, serão não mais do que esforços de implementação de certas normas que já são válidas de uma vez por todas, mas nunca inteiramente eficazes, sempre frustradas na prática. A luta por reconhecimento pós-histórica de Honneth tem a forma da má infinitude, de uma falsa impressão de deslocamento. O fim da história, na versão de Honneth, é equivalente à instauração da *validade* da norma, isto é, do conteúdo normativo das ideias políticas modernas, mas não apenas não implicou em sua efetivação prática como também a delegou como tarefa infinita, impôs o critério de algo que nos falta permanentemente. Essas normas às quais apelam as lutas por reconhecimento possuiriam um “excedente semântico que é gradualmente revelado por interpretações inovadoras, sem nunca ser completamente ou claramente determinável” (Honneth, 2003c, p. 258), e, para Honneth, “nós nunca seremos capazes de institucionaliza[-lo] completamente” (Honneth; Marcelo, 2013, p. 2017). Note-se que não se trata de sempre *desejar* mais do que se tem, mas de nunca vir a *conhecer* completamente a o conteúdo semântico da norma já posta. Aprisionados depois do fim da história, aqueles que lutam por reconhecimento estão condenados a se aproximar infi-

nitamente de um reconhecimento prometido já há séculos, mas que nunca será saldado.<sup>87</sup>

## **Algumas especulações espectrais inconclusivas**

Em um curioso texto escrito para compor um volume em homenagem ao teólogo Johann Baptist Metz, Honneth explica e justifica, com sua teoria do reconhecimento, por que é que, “em que pese todo desencantamento científico, os mortos conservaram uma peculiar presença entre nós vivos” (Honneth, 2010b, p. 299). Honneth tem em mente algo menos extraordinário do que parece: momentos em que as pessoas agem, no cotidiano, como se um falecido querido estivesse presente e pudesse ouvir. Ainda que totalmente esclarecidos e conscientes sobre a finitude, em uma palavra, nós não veríamos nenhum problema quando sucede uma “oportunidade repentina de um trato comunicativo” com os mortos. Eles não deixam em paz o esclarecimento que os quis esconjurar, e assombram o teórico do reconhecimento. Mas Honneth tem uma explicação para esse vagar das almas penadas, para essa “metafísica racionalmente tolerada” (Honneth, 2010b, p. 305). Se, como forma de nos consolarmos sobre uma perda, conversamos com os finados, o que ocorreria é que nós nos permitiríamos saudavelmente penetrar em uma zona de transição e indiferenciação entre o mundo da realidade objetiva e o mundo de nossa experiência interna da consciência, tal como uma criança que fantasia ao brincar. Alucinar uma conversa com os mortos, no quadro da teoria do reconhecimento, poderia então ser tão saudável quanto jogar futebol ou ir ao teatro. A presença fantasmagórica daqueles que perdemos poderia ser compreendida a partir da ideia winnicottiana de objeto transicional,

---

<sup>87</sup> Desenvolvi mais detalhadamente essa característica da ontologia social honnethiana em De Caux, 2021, p. 153 ss.

um objeto qualquer eleito pelo bebê com o qual ele fantasia um estado fusional de onipotência e que funciona como um substituto para a mãe da qual ele começa a se entender como separado. Em uma palavra, é um outro modo de satisfazer a tal “carência ontológica” da qual se falava na interpretação das passagens da *Fenomenologia*. Conversando com os mortos, “resvala[mos] de volta em um estágio da própria existência no qual o desejar (*das Wünschen*) ainda servia para algo” (Honneth, 2010b, p. 306), e isso nos ajuda a lidar com a perda, com a expectativa frustrada, com a oportunidade malograda, com o que poderia ter sido e que não foi. Soando como Adorno e Horkheimer, mas com sinal invertido, Honneth acomoda a contradição inicialmente constatada: “A regressão cognitiva acontece aqui a serviço do enfrentamento esclarecido da vida” (Honneth, 2010b, p. 305).

Uma abordagem pós-estruturalista (Lacan ou Derrida) talvez dissesse que todo reconhecimento, inclusive o dos vivos, já é sempre reconhecimento de um fantasma; e, em o dizendo, apesar da proveniência kojéviana do tema, acertaria, de fato, no reconhecimento do qual trata Honneth. Nas lutas por reconhecimento pós-históricas de Honneth, um conjunto de ideias normativas nunca deixa de assombrar o presente, justamente por sua incapacidade constitutiva de se realizar. São ideias natimortas que, no parto, provocaram a morte da mãe, a história, que terminou sem se acabar. Ideias permanentemente em busca de um corpo perdido, esses espectros do reconhecimento ficaram presos e vagueiam pelo edifício por natureza inacabado da modernidade capitalista. Para nos consolarmos por termos de viver nessas ruínas mal-assombradas, retornamos sempre àquele momento passado em que “desejar ainda servia para algo” e repetimos a luta, mas “não até o extremo” – afinal, não desejamos mais do que o que *já* temos, embora *ainda*

não o tenhamos, e assim, embora tivéssemos o que desejar, não mais desejamos.

A seu modo irônico e crítico, Max Stirner (2004, p. 35 ss.) viu nos ideais racionais modernos não mais do que espectros, fantasmas sem corpo (Marx diria: sem força material) que assombram e eventualmente se apossam dos indivíduos, e Paulo Arantes (1996, p. 366 ss.) viu o momento de verdade dessa sacada justamente na irrealidade social daquelas ideias no fuso-horário histórico alemão, sua impotência prática, seu caráter de engodo, seu girar em falso. O século que se seguiu à revolução burguesa que trouxe aquelas ideias ao mundo e, para Kojève, encerrou a história, as viu se rarefazerem, se espectralizarem cada vez mais, não só nas nações “atrasadas”, onde sempre foram quimeras, mas principalmente naquelas para onde a força gravitacional do capital fazia fluir o mais-valor extraído nas bordas. Acrescentaríamos, então, que há ainda mais um momento de verdade na teoria do “espírito” de Stirner: as ideias racionais modernas, que se confundem, em Honneth, com um conjunto de normas de reconhecimento recíproco, devem ser sim entendidas como espectrais, pois há séculos, talvez desde sua emergência, já não são mais do que expectativas frustradas, promessas descumpridas, decepções, excedentes normativos irresgatáveis – algo que foi tão insuportável perder que ainda fantasiemos sua permanência inquebrantada. Os fantasmas de Stirner são também fantasmas no sentido winnicottiano de Honneth. O fantasma é a sobrevida espectral de algo que se encerrou sem se acabar. As lutas por reconhecimento “não levadas até o extremo” da pós-história podem ser entendidas, assim, como espécie de compulsão à repetição proveniente de um trauma do qual não soubemos fazer o luto. Recaímos assim na tentativa infinita de efetivar o inefetivável, malogrados pelas consequências de nossas próprias tentativas. É esse mesmo luto

que Adorno quer fazer quando entende que, depois de ter perdido o instante de sua realização, a filosofia só permanece tendo direito de existir se ela se voltar contra si mesma.

Não é estranho, então, que o espectro do próprio reconhecimento (essa espécie de metaideia racional moderna, a ideia que valida as ideias substantivas) volte a arrastar correntes pelas iluminadas ruínas da pós-história. Se o fim do século XVIII francês viu senhor e escravo se tornarem um só, o trabalhador se tornar soldado e o soldado, trabalhador, figura sintética de início potente e apta a dar carne e osso ao movimento vivo das idealidades, o fim do século XX marca, segundo este mesmo critério, não o fim da história, como quer Fukuyama, mas aquilo que se poderia chamar mais propriamente de o fim do fim da história:<sup>88</sup> nem mais trabalhador nem mais soldado, substituído, por fim, na indústria e na guerra, pela maquinaria do capital, o ser humano vê até mesmo o espectro da normatividade moderna, em desintegração, se esvaír e abandonar a casa, deixando-o sem seu falso consolo. Quando a normatividade moderna se torna absolutamente *irreconhecível*, o próprio reconhecimento se torna um fantasma.

## Referências

ARANTES, Paulo. *Ressentimento da dialética*: dialética e experiência intelectual em Hegel (antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

DE CAUX, Luiz Philipe. *A imanência da crítica*: Os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana. São Paulo: Loyola, 2021.

FUKUYAMA, Francis. The End of History?. *The National Interest*, n. 16, pp. 3-18, Summer 1989.

FUKUYAMA, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press, 1992.

---

<sup>88</sup> Talvez em um sentido mais carregado metafisicamente do que o de o de o de Hochuli, Hoare e Cunliffe, 2021.

- HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.
- HOCHULI, Alex; HOARE, George; CUNLIFFE, Philip. *The end of the end of history: Politics in the Twenty-First Century*. Hampshire: Zero Books, 2021.
- HONNETH, Axel. Moralische Entwicklung und sozialer Kampf: Sozialphilosophische Lehren aus dem Frühwerk Hegels. In: HONNETH, Axel; MCCARTHY, Thomas; OFFE, Claus (orgs.). *Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 549-573, 1989a.
- HONNETH, Axel. *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Mit einem Nachwort zur Taschenbuchausgabe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989b.
- HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung*. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003a.
- HONNETH, Axel. Redistribution as recognition: A response to Nancy Fraser. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. New York: Verso, pp. 110-197, 2003b.
- HONNETH, Axel. The point of recognition: A rejoinder to the rejoinder. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. New York: Verso, pp. 237-267, 2003c.
- HONNETH, Axel. *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005.
- HONNETH, Axel. Von der Begierde zur Anerkennung: Hegels Begründung von Selbstbewußtsein. In: HONNETH, Axel. *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlin: Suhrkamp, p. 15-32, 2010a.
- HONNETH, Axel. Entmächtigung der Realität: Sekuläre Formen des Trostes. In: HONNETH, Axel. *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlin: Suhrkamp, 2010b, p. 298-306.
- HONNETH, Axel. Rejoinder. *Critical Horizons*, v. 16, n. 2, pp. 204-226, 2015.
- HONNETH, Axel. Is there an emancipatory interest? An attempt to answer critical theory's most fundamental question. *European Journal of Philosophy*, v. 25, n. 4, pp. 908-920, 2017.

HONNETH, Axel; MARCELO, Gonçalo. *Recognition and critical theory today: An interview with Axel Honneth*. Philosophy and Social Criticism, v. 39, n. 2, pp. 209-221, 2013.

KANT, Immanuel. *Kritik der Praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik des Sitten*. Werkausgabe Bd. VII. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

SEARLE, John R. *Intencionalidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

STIRNER, Max. *O único e sua propriedade*. Lisboa: Antígona, 2004.

TAYLOR, Charles. The Politics of Recognition. In: Gutmann, Amy. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1992, pp. 25-73.

WILLIAMS, Robert. *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*. New York: SUNY Press, 1992.

# Between Honneth and Hegel: From freedom to ethicality in *Freedom's Right*<sup>89</sup>

Polyana Tidre (UFPR)  
Inácio Helfer (UNISINOS)

## Introduction

The object of study of this paper is the consideration of the Hegelian and Honnethian conceptions of freedom, as well as the institutions that guarantee them, especially through the way they are presented, respectively, in *Elements of the Philosophy of Right* (1820) and in *Freedom's Right* (2011). The main goal of the paper is to investigate the relevance of Honneth's update of the Hegelian concept of freedom as "social freedom". In order to do this, we first expose (1) Honneth's critique, inspired by Hegel, to merely legal or moral freedoms, which will prove fundamental in proposing a broader understanding of freedom. Secondly, in order to establish common points or distance between the authors, we present Hegel's characterization of free will (2.1), followed by Honneth's characterization of social freedom, to which we add the criticisms – which we will show to be equivocal – made to the philosopher by Ludwig Siep *et al.* and Sven Ellmers (2.2). Subsequently, we expose Honneth's understanding of ethicality prior to the market, distinct from Hegel's conception, which sees it as immanent (3.1), as well as his defense regarding the possibility of a coexistence between solidary behavior and instrumen-

---

<sup>89</sup> This paper is a translation into English of the first version published in Portuguese in the journal *Transformação*, Revista de Filosofia da Unesp, v. 43, n. 2, p. 215–246. Recovered from <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/8310>.

tal behavior (3.2). We do so in order to demonstrate that, while it is true that we are not convinced by the arguments proposed by Siep *et al.* and Ellmers in relation to Honneth, we nevertheless believe that we find contradictions in his conception of freedom and the institutions that make it possible contradictions that end up weakening precisely what makes it more convincing compared to a merely negative conception of freedom.

## **1 From Honneth to Hegel: method of normative reconstruction and criticism of negative and moral freedoms**

*Freedom's Right*, a work published by Axel Honneth in 2011, tries to offer an alternative to theories of justice, anchored either in the concept of negative freedom, based on the tradition of the jusnaturalists and contractualists (legal freedom), or in the conception of reflective freedom of moralists – whose foundations would be found, according to Honneth, in Kant's conception of freedom as self-determination and Herder's conception of freedom as self-realization –, would be wrong to presuppose “that do not take account of the fact that freedom depends on an objective medium” (DL, p. 110).<sup>90</sup>

Through a return to Hegel, whose intention would be, on the contrary, “to outline a theory of justice from structural presuppositions” (DL, p. 19) thanks to a “normative reconstruction”, Honneth proposes to investigate, using the same method, analyzing contemporary social reality, which institutions and practices, in the ethical complexes of personal, economic and political relationships – following the division undertaken by Hegel in his *Philosophy of Right* –, would contribute to the realization of freedom.

---

<sup>90</sup> Honneth, Axel. *O direito da liberdade*. Translated by Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

Even though Honneth dismisses what he calls the “metaphysical foundation” of Hegelian philosophy, he tries to use the method of Hegel<sup>91</sup>, who, in his *Philosophy of Right*, simultaneously opposed the doctrine of Natural Law (*Naturrechtslehre*) and the Historical School of Law (*Historischer Rechtsschule*) represented by Savigny, already defended the importance of what he calls the “speculative method”, which, through the exposition of the development of the concept, should offer the criterion by which it would become possible to distinguish the “rational effective” from the merely accidental and arbitrary (GW 14,1, especially *Preface and Introduction*)<sup>92</sup>. According to Walter Jaeschke

---

<sup>91</sup> Honneth intends to renounce the “metaphysical foundation” or the “teleological idea” of Hegelian thought, which, however, as he himself admits, plays an important role in Hegel’s own methodological procedure of recognizing institutions as rational (Cf. DL, p. 113-114). A problematization of the issue is raised by Filipe Campello (2013, p. 189), by Andreas Arndt (2015, p. 27-28), as well as by Sven Ellmers (2015, p. 119), according to whom Honneth abandons Hegel’s “idealist concept of Spirit”, the fundamental idea of the objective Spirit – except in the “weak sense” that institutions are objectifications of values. Ellmers therefore asks: The question that remains to be answered is whether these values “satisfy reason”. On the same subject, see also Axel Honneth (2001, p. 11-13, 1992, p. 107-108) [Braz. Ed.: Honneth, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. Translated by Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular/Esfera Pública, 2007] and the objection raised by Karin de Boer (2011, p. 161-178). Compare also Jean-François Kervégan, who points to the negative consequences of reading the *Philosophy of Right* by giving up the remaining presuppositions of logic or the Hegelian system: “Si d’éminents commentateurs continuent d’adopter le parti (ici qualifié de vieil hégélien) d’une lecture fidèle au programme systématique explicite du hégélianisme [...], d’autres, en nombre croissant, font le choix du jeune hégélien d’une lecture non métaphysique de Hegel, une lecture qui, de quelque manière qu’elle entende rompre avec la lettre du système, implique que soient écartées ou relativisées certaines des ambitions les plus fortes dont il était porteur, avec le risque évident de le priver ainsi de ce qu’il a de plus puissant.” (2007, p. 9).

<sup>92</sup> Cf. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: Ders: *Gesammelte Werke*, Bd. 14,1, hg. v. Klaus Grotzsch u. Elisabeth Weisser-Lohmann. Hamburg: Meiner, 2009 [Braz. Ed.: Hegel, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Translated by Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Morais, Danilo Vaz-Curado R.M. Costa, Greice Ane Barbieri and Paulo Roberto Konzen. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010].

(2003, p. 376), in the face of the “mere historical approach to the History of Law” or, at the opposite extreme, “a development of the concept of Law that would completely renounce history”, Hegel would instead pursue a “third way”, which would consist of the “way of the philosophical reconstruction of the realization of Law”.

In addition to the method, Honneth’s critique of legal and reflexive freedoms, which we introduced above, also finds correspondence in Hegel’s *Philosophy of Right*, in his treatment of merely negative freedom and that which he attributes to “subjectivism”<sup>93</sup>. Like Hegel, Honneth is not limited to criticism but is also concerned with showing the important role that such conceptions of freedom play: according to Honneth, they are subjective freedoms or rights that allow the individual to withdraw into a private sphere, to establish values and life goals, as well as to question or revise the established social order<sup>94</sup>.

However, the use of law or reflection in the process of conforming – or questioning – to institutions and normative practices would raise difficulties when these freedoms are taken for absolute, failing to take into account the fundamental role of institutions as a condition without which these freedoms would not be possible. This neglect of negative and reflexive freedoms in the face of their own social conditions would result in what Honneth calls “pathologies of legal freedom or moral freedom”, based on the mistake of “considering the mere ‘possibility’ of freedom as its entire ‘reality’”. (DL, p. 233, author’s emphasis). For him, on the contrary, “normative practices in both of these spheres are incomplete on their own and require complementation by lifeworld relations” (DL, p. 233).

---

<sup>93</sup> Cf. Tidre, 2018, especially chapter 2, “Hegels Kritik des Subjektivismus und der Naturrechtslehre”.

<sup>94</sup> Cf. DL, p. 117-119. According to Honneth, Hegel would thus already make room for the possibility of “transgressiveness” (p. 117-118).

Referring to Hegel's critique of theories of justice based on the contractualist tradition, according to which a just social order would be "the result of a fictitious social contract or a process of democratic will-formation" (DL, p. 109), Honneth supports the idea that the subjects participating in such deliberations would be bearers of a freedom "they can only enjoy by participating in institutions that are already just". Thus, "subjects only acquire the individual freedom they need to participate in such procedures within institutions that are socially just by virtue of ensuring freedom" (DL, p. 109). One would therefore have to fight against the perspective according to which subjects are thought of as separate from the outside world of social devices and institutions (DL, p. 85), free "even before they become involved in a social order"<sup>95</sup>.

Models of reflexive freedom (both as self-determination and self-realization) would make the same mistake by neglecting the social conditions that make it possible to exercise such freedom:

So in essence, ideas of reflexive freedom stop short of the conditions that enable the exercise of freedom in the first place; they artificially bracket out the institutional circumstances and forms that are crucial for the successful completion of the process of reflection. After all, a key element of self-determination consists in the institutional availability of moral aims; and part of self-realization is the actual availability of the goods required for realizing our desires (DL, p. 80).<sup>96</sup>

Thus, Honneth concludes that "the idea of reflexive freedom cannot be realized without taking into account the institutional forms that enable its realization" (DL, p. 80).

---

<sup>95</sup> "If being free merely means acting without external restrictions or taking up a reflexive stance, then subjects can be seen as being sufficiently free even before they become involved in a social order." (DL, p. 110).

<sup>96</sup> In the original: "In der gesellschaftlichen Realität vorhanden sind." (Honneth, 2011; 2017, p. 79).

Faced with these two conceptions, Honneth intends to offer an alternative understanding of freedom, which he calls, attributing it directly to Hegel, “social freedom” (DL, p. 84), capable of taking into account the role played by institutions and normative practices in the realization of freedom, recognizing them as its own condition.

## **2 From free will to social freedom**

Distancing himself from the conceptions of legal and reflexive freedom, Honneth introduces a concept of “intersubjective freedom” (DL, p. 86). This would consist of the “reciprocal recognition” by individuals of the “need for their respective ends to complement each other” (DL, p. 86). Intersubjective freedom would therefore consist in the fact that each person recognizes their counterpart as a “condition for fulfilling their own desires and aims”. (DL, p. 86). However, Honneth soon argues about the need to adopt a broader concept of freedom, “social freedom” (DL, p. 86-87).

The interdependence evidenced in Honneth’s definition of intersubjective freedom, of recognizing the other as a condition for the satisfaction of my own ends, recalls Hegel’s characterization of civil-bourgeois society (GW 14,1, § 183) as, according to his terminology, a “system of needs” or “system of mutual dependence” which, “conditioned by the universal”, consists of the fact that “the subsistence and well-being of the individual and his juridical being-self are intertwined in the subsistence, well-being, and right of all, are founded there and can only be guaranteed through this association.” This condition is further defined by him as the “external state” or “state of necessity and understanding”.

Through economic dependence and the division of labor, the individual becomes, in civil-bourgeois society,

while seeking to satisfy his own interests, “a link in the chain”, in which he participates and to which he contributes through his own work (GW 14,1, § 187). Although, as Hegel states, the element of universality, through this intertwining of needs, is already present there, it remains, in this situation of mutual dependence, only a formal universality<sup>97</sup> or even “unconscious”<sup>98</sup>. Here, the other is still only seen as a means, as constitutive or conditioning of my freedom insofar as I depend on it to achieve my own interests (GW 14,1, §§ 183, 187, 189, 192, and 249).

Giving intersubjective freedom the characterization apparently given by Hegel to the relationship of mutual need in the system of needs, Honneth also offers another concept of freedom, which he calls “social freedom”, referring explicitly to Hegel. In order to be able to judge the relevance of this Honnethian reference – and any difficulties that may arise from it – it is necessary to give a brief account of freedom in Hegel, with emphasis, because of our problem, on his distinction between free will and agency.

## 2.1 Free will and agency in Hegel

In the introduction to his *Philosophy of Right*, Hegel characterizes the first moment of the will as the possibility of being pure indeterminacy<sup>99</sup>. This capacity of the will, characterized by Hegel, in this context, as “negative freedom or freedom of the understanding” (GW 14,1, § 5, *Notes*), is, as

---

<sup>97</sup> Cf. GW 14,1, § 187 or GW 14,1, § 195: “Diese Befreyung ist *formell*, indem die Besonderheit der Zwecke der zu Grunde liegende Inhalt bleibt.” (emphasis added)

<sup>98</sup> MÜLLER, 1965, p. 182: “In den besonderen Interessen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ist das Allgemeine unbewußt enthalten.”

<sup>99</sup> “Der Wille enthält  $\alpha$ ) das Element der *reinen Unbestimmtheit* oder der reinen Reflexion des Ich in sich, in welcher jede Beschränkung, jeder durch die Natur, die Bedürfnisse, Begierden und Triebe unmittelbar vorhandener oder, wodurch es sey, gegebener und bestimmter Inhalt aufgelöst ist; die schrankenlose Unendlichkeit der *absoluten Abstraction* oder *Allgemeinheit*, das reine *Denken* seiner selbst.” (GW 14,1, § 5).

Safatle (2012, p. 154) reminds us, a necessary moment in the history of the Spirit, an essential determination of the will, making possible the demand for universality that was marked in the demands conveyed by the French Revolution and materialized in the *Declaration of the Rights of Man and of the Citizen*<sup>100</sup>. Although merely abstract, the first manifestation of universality in the will is subsequently developed to concrete universality mediated by the State and its institutions. As Safatle (2012, p. 158, emphasis added) states, “the enunciation of concrete universality is only possible after the experience of negativity, as it presupposes a capacity for abstraction and transcendence, *an indifference to differences* that is fundamental to the foundation of the modern notion of the citizen”. However, taken here not as a moment, but, unilaterally, as the whole of the will, it falls into fanaticism (GW 14,1, § 5, *Notes*) which, in the political field, translates into the destruction of any given social order – which Hegel (1970, § 5, *Addenda*) links to the Jacobin terror.

Just like the capacity to abstract from all content, the capacity to let oneself be determined is intrinsic to the structure of the will. According to Safatle (2012, p. 159), unlike the first moment of the will, of pure indeterminacy, which is based on the notion of authenticity, this second moment corresponds to a model of freedom “that hypostasizes the notion of *autonomy*”, the result of which corresponds to a dichotomy between moral action and desires. This notion of autonomy, which came from Rousseau and was taken up by Kant, would translate into “the ability of subjects [to] set their own moral law for themselves, thus becoming moral agents capable of self-government.” (Safatle, 2012, p. 159)

---

<sup>100</sup> See, for example, *Erklärung der Menschen – und Bürgerrechte* of 1791, the first article of which proclaims, evidencing the demand for abstract freedom and equality of law: “Die Menschen sind und bleiben von Geburt frei und gleich an Rechten.” (FRANZ, 1964, p. 305)

Or again: “This law [...] is not [...] a private law, linked to the selfish interests of the private person. Rather, it is unconditional, categorical and universal.” (Safatle, 2012, p. 159) It would therefore be “*pure will that acts out of love for the universality of the Law. It is a will that places itself as duty.*” (Safatle, 2012, p. 159, emphasis added)

There would also be a pretension to absolutization, to the “perpetuation of morality in the form of duty” (Safatle, 2012, p. 160), consisting in the fact of not wanting to abandon the opposition of man as he “is” and man as he “ought to be” (Safatle, 2012, p. 160) – Hegel’s fundamental criticism to the formalism he imputes to Kantian moral philosophy. In addition to a first sense assumed by formalism – according to which “the foundation of moral action through the pure form of duty is not capable of providing a secure procedure for deciding on the moral content of my actions” (Safatle, 2012, p. 160) – it also implies a devaluation of the content – the ethical institutions themselves (Ellmers, 2015, p. 34) – by which the will is morally determined, a content that is thus perceived as heterogeneous to that same will. This would lead to a dichotomy between “the notion of *external causes*” (Safatle, 2012, p. 163, emphasis added) and “a completely internalist autonomy”<sup>101</sup> which Hegel is interested in combating. At the opening of the third part of the *Philosophy of Right*, on ethicality, Hegel insists that the ethical substance must not remain foreign to the subject<sup>102</sup>,

<sup>101</sup> “...the modern conception seems deeply marked by the opposition between nature and freedom, external causality determined by vital normativity and internal causality determined in conditions of autonomy” (SAFATLE, 2012, p. 160).

<sup>102</sup> In GW 14,1, § 147, Hegel speaks of “Selbstgefühl” – the same term, incidentally, used in the *Addenda to* paragraph 7 in the analysis of friendship: “Hier ist man nicht einseitig in sich, sondern man beschränkt sich gern in Beziehung auf ein Anderes, weiß sich aber in dieser Beschränkung als sich selbst. In der Bestimmtheit soll sich der Mensch nicht bestimmt fühlen, sondern indem man das Andere als Anderes betrachtet, hat man darin erst sein Selbstgefühl. Die Freiheit liegt also weder in der Unbestimmtheit noch in der Bestimmtheit, sondern sie ist beides. [...] die Freiheit ist, ein

and the “duties” (GW 14,1, § 148), through which the will submits to the “ethical determinations” (GW 14,1, § 148, *Notes*), should not be seen as a limitation (*Beschränkung*, GW 14,1, § 149) of this will, but rather as “liberation” (*Befreiung*, GW 14,1, § 149), both from natural impulses and from the indeterminate subjectivity “which does not issue in the objective realization implied in action” (GW 14,1, § 149).

The “duty” here would therefore correspond to the individual’s conformity “to the relations to which he belongs” (GW 14,1, § 150), which Hegel calls “righteousness” (*Rechtschaffenheit*), that is, the virtue of acting in the way that is “presented, expressed and recognized” (GW 14,1, § 150, *Notes*). This allows Hegel, according to Adriaan Peperzak (2014, p. 177), to overcome the duality between “the particular will and the will of the whole”<sup>103</sup>, between “the moral conscience and the Good”: “As long as the action of the individual will conforms to the objective relations of the (rational) whole, it is good”<sup>104</sup> (Peperzak, 2014, p. 177). It is also in this sense that the Hegelian will is distinguished from the will as mere agency. As Safatle points out, for Hegel “the will that deliberates does not deliberate in the form of agency” (2012, p. 162). In a more controversial formulation – because, although fair, it is more open to disagreement – Safatle (2012, p. 162, emphasis added) concludes that, for Hegel, “*freedom is not a matter of individual choice*”.

---

Bestimmtes zu wollen, aber in dieser Bestimmtheit bei sich zu sein und wieder in das Allgemeine zurückzukehren” (HEGEL, 1970). For Honneth, the relationship of friendship described in the Addenda would serve as a paradigmatic model of the experience of freedom seeking to overcome Kantian formalism (2001, p. 26-27).

<sup>103</sup> The passages from Adriaan Peperzak’s article quoted here were translated by Tidre.

<sup>104</sup> “Indem sein Handeln [des einzelnen Willens] sich den objektiven Verhältnissen des (vernünftigen) Ganzen fügt, ist es gut” (Peperzak, 2014, p. 177).

The danger of an erroneous interpretation of Hegel as one who would oppose individual freedom grows when reading passages in which, making a distinction between objective and subjective moments of the will (Peperzak, 2014, p. 169), Hegel stresses, in his fight against subjectivism, the primacy of the ethical whole as a “concrete substance” (GW 14,1, § 144), “authority and force” (§ 146), before the subjective opinion or will of individuals, which he designates as “accidental” (§ 145). However, in contrast, just as the individual needs to know ethicality as its foundation and end (GW 14,1, § 152)<sup>105</sup>, Hegel also points out that the ethical substance is unthinkable without the individual’s knowing, willing and acting<sup>106</sup>. Thus, the “duty” imposed on the individual, to behave in the way expected by the ethical whole, becomes – insofar as he knows that, by doing so, his particularity is not only respected but even guaranteed by this whole (GW 14,1, § 261, *Notes*)<sup>107</sup> – at the same

<sup>105</sup> As Peperzak recalls, for Hegel, the highest reality of freedom would correspond to an ethicality as a “living good”, and even, like in Aristotle, in two senses: as a foundation (*archē*) and as an end, which sets everything in motion (*telos*), rather than an abstract moral ideal (in the manner of the Kantian *summum bonum*) (Peperzak, 2014, p. 168).

<sup>106</sup> On the importance of overcoming, for Hegel, a substance-accidents relationship in which the former would enjoy a higher ontological status, and before which the latter would be depreciated, an overcoming made possible through the appreciation given by Hegel to the “manifestation” which, in the *Doctrine of the Concept*, Hegel would identify with freedom itself. See Klotz (2017, p. 127): “When in the Philosophy of Right Hegel speaks of the ‘ethical substance’, describing individuals as its ‘accidents’, we must understand this in the sense of a (problematic) way of accentuating the objective and guiding character that ethical norms have for individuals, and not in the sense of a relapse into the structures of the Doctrine of Essence. The ethical substance, as Hegel says in the *Phenomenology of Spirit*, is the ‘work’ of the will and action of individuals and is therefore not a ‘substance’ in the ontological sense.” In this same sense, Hegel would oppose conceptions that “are based on the idea of something ‘interior’ that shows itself in the exteriority from which it at the same time differs ontologically by possessing its own immediate identity.”

<sup>107</sup> “Das besondere Interesse soll wahrhaft nicht bey Seite gesetzt oder gar unterdrückt sondern mit dem Allgemeinen in Uebereinstimmung gesetzt werden, wodurch es selbst und das Allgemeine erhalten wird. Das Individuum, nach seinen Pflichten Unterthan, findet als Bürger in ihrer

time a “right” (GW 14,1, § 152). There is therefore a correspondence between “duty” and “right” (GW 14,1, § 261, *Notes*), or even between “duty” and “will”: the rules dictated by ethical institutions would no longer be understood as something that the individual chooses *to the detriment of* what he wants, through a capacity for self-determination in which the choice for just action would be made through a repression of his own passions or will. On the contrary, in Hegel there would be an identity between the object of the impulses or passions and the object of moral action<sup>108</sup>, thus adopted by the individual as “his own particular thing” (GW 14,1, § 261, *Notes*).

With this, Hegel would be able to escape the formalism according to which the structuring determinations of the ethical social world would be perceived as coming “from outside” or “from above”, to which the moral conscience would have to reluctantly subjugate itself (Peperzak, 2014, p. 175). To this arbitrary moral conscience, Hegel opposes an ethical moral conscience (Peperzak, 2014, p. 186-188), as a disposition of mind (*Gesinnung*) to want what, present in laws, institutions, and customs, would be good *in and of itself* (GW 14,1, § 137)<sup>109</sup>.

---

Erfüllung den Schutz seiner Person und Eigenthums, die Berücksichtigung seines besonderen Wohls, und die Befriedigung seines substantiellen Wesens, das Bewußtseyn und das Selbstgefühl, Mitglied dieses Ganzen zu seyn, und in dieser Vollbringung der Pflichten als Leistungen und Geschäfte für den Staat hat dieser seine Erhaltung und sein Bestehen.”

<sup>108</sup> The valorization of natural impulses, which according to Safatle (2012, p. 165) is undertaken by Hegel, is linked to the process of “rediscovering history within nature. This means showing how impulses are, in fact, the non-individuated part of the history of subjects, of the history of desires that preceded them, but that constituted them. It’s about recognizing, in the impulses, what has been woven behind our backs, woven by the hands of social experience that continues to act on us.”

<sup>109</sup> This disposition of mind is the result of a process of formation, which allows, through the activity of thought or reflection, a “supersumption and elevation to the universal” (“Aufheben [...] und Erheben ins Allgemeine”, GW 14,1, § 21, *Notes*), a universal which, beyond “formal universality” (§ 21), has been transformed into a “universality determining itself, the will,

However, in addition to the opposition between duty and will symptomatic of a will understood as self-determination – resulting from a unilateral conception of the will as a capacity for autonomy in the face of the pure indeterminacy of its first moment – the will as will could also lead, as Safatle (2012, p. 159, emphasis added) reminds us, to a “social atomization”, resulting from an overvaluation of the figure of the individual: “When hypostasized, such a notion [of ‘autonomy’] produces an idea of *free will* which, by serving as a guide for political action, ends up leading to a profound social atomization resulting from the elevation of the category of ‘individual’ to the central element of social life.” Also according to Safatle (2012, p. 166), the failure of the process of liberation from strict dependence on the figure of the individual – *an important process for the emergence of a will capable of opening up to otherness, going beyond the model of the individual will* – would result in the “generalization of a form of action incapable of understanding systems of motivations beyond the framework of individual wills.” Such freedom would correspond to the “autonomy of isolated individuals” (Safatle, 2012, p. 167).

*This model of freedom is characteristic of contractulist conceptions, for which sociopolitical relations, the existence of the State, and its institutions are ultimately based on the guarantee of individual freedoms and rights.* The will as agency, understood as the fact that “one can do what one wants” (GW 14,1, § 15, *Notes*), typical of this utilitarian conception of community life, does not yet correspond, for Hegel, to the truth of the will, since there “it does not yet take itself as content and end” (GW 14,1, § 15).

---

and freedom” (“...*die sich selbst bestimmende Allgemeinheit, der Wille, die Freyheit*”, § 21, emphasis added). See also, in the *Preface*: “Der Mensch denkt und im Denken seine Freiheit und den Grund der Sittlichkeit sucht.” (GW 14,1, p. 7) On the role played by the corporation in the formation of the ethical disposition of mind, see later in this article.

The distinction between free will and agency is taken up in the *Courses on the Philosophy of Universal History* as the distinction between “general” or “rational” will, and “subjective will and agency”:

The essential thing is that freedom, insofar as it is determined by the concept, does not have subjective will and agency as its principles, but the discernment of the general will, and that the system of freedom is the free development of its moments. The subjective will is an entirely formal determination, in which what the will wants does not reside. Only the rational will is this universal that determines and develops itself, unfolding its moments as organic members (Hegel, 1995, p. 123)

*It is important to note that the “general will” Hegel talks about in the Philosophy of History differs from that defended by Rousseau. The latter, according to Hegel’s critique in the Philosophy of Right, would reduce the term to the particular will as “the whim, opinion, and agency of the many” (GW 14,1, § 281, Notes, emphasis added)<sup>110</sup>. Hence Hegel’s criticism of the notion of democracy or of a sovereignty of the people exercising power over the State independently of the “articulation of the whole”, as a “disordered representation” or “shapeless mass” (GW 14,1, § 279, Notes)<sup>111</sup>. In this context, Hegel warns of the danger of the State surrendering to the agency of private will, and of the transformation of State powers into private property (GW 14.1, § 281, Notes)<sup>112</sup>. Then, the universal would not*

<sup>110</sup> “als Belieben, Meynung und Willkühr der Vielen”.

<sup>111</sup> “Das Volk, ohne seinen Monarchen und die eben damit nothwendig und unmittelbar zusammenhängende *Gliederung* des Ganzen genommen, ist die formlose Masse, die kein Staat mehr ist und der *keine* der Bestimmungen, die nur in dem *in sich geformten* Ganzen vorhanden sind, – Souverainetät, Regierung, Gerichte, Obrigkeit, Stände und was es sey, mehr zukommt.” (emphasis added). On the connection between the problem of freedom (“objective” freedom *versus* freedom as free will) and the question of democracy, see Kervégan (2007, p. 253).

<sup>112</sup> “Die Verfassung wird nämlich in einem Wahlreich durch die Natur des Verhältnisses, daß in ihm der *particulare* Wille zum letzten Entscheidenden gemacht ist, zu einer *Wahlkapitulation*, d. h. zu einer Ergebung der

*be wanted in itself, but only as a condition for guaranteeing individual freedom:*

*[...] Hegel criticizes Rousseau for thinking about the will based on the notion of individual will, a will that does not exactly come from the general will, but from the common will, that is, the association of various wills that do not desire a universal object, but that desire the conditions for the affirmation of their particular systems of interests (Safatle, 2012, p. 168).*

This effort to recognize the ethical whole as a necessary condition for the peaceful and lasting enjoyment of merely subjective freedoms and rights is emblematically undertaken by Hobbes. In proposing the hypothesis of a state of nature, Hobbes' main objective is nothing more than to demonstrate the desolate condition in which we would find ourselves if we could not count on the coercive force of the State and the socio-legal institutions made possible by it. Thus, for Hobbes, institutions would be a means, the "lesser of two evils", whose protection would guarantee a safe life, and the enjoyment of rights that the philosopher had already established in the state of nature.

Although based on this conception the need for the State and its institutions is recognized, Hegel sees the relationship of recognition of the individual who is subjugated to these institutional mechanisms in a deficient way: for him, the function of institutions is not exhausted in guaranteeing the right of individuals to pursue their private ends, but goes further, safeguarding the common good, which individuals, thanks to the formative character promoted by institutions, would learn to adopt as their own end. In the context of civil-bourgeois society, this task would be taken

---

Staatsgewalt auf die Discretion des particulairen Willens, woraus die Verwandlung der besonderen Staatsgewalten in Privateigenthum, die Schwächung und der Verlust der Souverainetät des Staats, und damit seine innere Auflösung und äußere Zertrümmerung, hervorgeht!" (emphasis added)

on by the corporations, a point we will delve into further below.

Up to this point, it is important to note that Hegel, with the conception of free will that he develops in his *Philosophy of Right*, aspires to a unity between the objective and the subjective, between that which is given, the ethical substance incorporated by institutions, and the individual who, through his “knowing, willing and acting” (GW 14,1, § 142)<sup>113</sup>, guarantees its effectiveness by reproducing it. For the author, however, such unity is only successful when the individual, as subjectivity, reflects and recognizes in the institutions his own ethical substance, thus not only knowing it as a condition of his freedom but at the same time wanting it, making it the object of his own will. Thus, in Hegel’s view, the set of ethical structures cannot be seen as a mere condition, but must also be aspired to as an end. Only in this way can the individual will truly be understood as singularity, as the union between universality and particularity (GW 14,1, § 7)<sup>114</sup>, and therefore not be tied to the latter, but abandon its merely privatistic character to open itself up to more general interests.

## 2.2 Social freedom in Honneth

It is in this same sense that, in *Freedom’s Right*, Honneth seems to characterize his “social freedom”. At the beginning of the third part of the book, entitled “The Reality

---

<sup>113</sup> “Die Sittlichkeit ist die *Idee der Freyheit*, als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtseyn sein Wissen, Wollen und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit, so wie dieses an dem sittlichen Seyn seine an und für sich seyende Grundlage und *bewegenden Zweck* hat, – der *zur vorhandenen Welt* und *zur Natur des Selbstbewußtseyns gewordene Begriff der Freyheit*.” (emphasis added)

<sup>114</sup> The free will as a singularity (*Einzelheit*) would consist, rather, in the unity of the first two moments contained in it, of pure universality or indeterminacy and determination or particularity, thus becoming “particularity reflected in itself and through this brought back to universality” (GW 14,1, § 7).

of Freedom”, where he refers to the obligations imposed by the different spheres of social freedom, recognized through reflexive acceptance, Honneth states:

The particularity of these forms of individual self-restriction is that they allow individuals to regard their respective obligations as something that corresponds to the realization of their own aims, needs or interests. Moral restrictions need not be felt as hindrances that stand in the way of our own personal inclinations, but as the expression and social embodiment of the purposes we regard as constitutive for our own person (DL, p. 229).

However, when addressing the notion of social freedom, right after introducing the notion of intersubjective freedom, Honneth gives it a definition that seems to differ from the latter only by adding the need for acceptance that should be granted by individuals to institutions as guarantors and promoters of the “mutual recognition” characteristic of intersubjective freedom (DL, p. 86). Thus, the specificity of social freedom would consist in the fact that it requires “institutions of recognition”, which “are a set of standardized behavioral practices”, thanks to which individuals can “recognize each other in their dependence on each other.” (DL, p. 86). Elsewhere, he states: “Freedom necessarily represents an institutionally anchored relationship of recognition” (DL, p. 88-89). But in this case, social freedom would be nothing more than individual freedom as agency – which Hegel linked, as we saw above, to a conception of freedom as the ability to “be able do what one wants” – and which, at the same time, is known to be conditioned by institutions and others, that is, as socially mediated: I can only obtain the satisfaction of my particular interests as long as I take into account the interests of others, making available, as a member of the chain of the system of needs, the means for their satisfaction.

Thus, by focusing on the importance of institutions and their task of enabling “a lasting form of reciprocal fulfillment of individual aims” (DL, p. 102), Honneth seems to have achieved his goal of combating notions of negative and reflexive freedom that neglect the role of institutions as their own condition. However, by limiting the function of institutions to that of “condition”, the author would neglect the capital importance of a second aspect assumed by the universal in Hegel, namely, that of “end”. Thus, Honneth would not be able to go beyond a merely individualistic conception of freedom, which, however, he himself criticizes.

A first critique of the Honnethian conception of social freedom is enunciated by Ludwig Siep, together with Ayumi Takeshima, Nao Takeshima, and Attila Karakus in “Gutes und gelingendes Leben. Honneth über Anerkennung und Sittlichkeit”, published in 2004. The article therefore predates *Freedom’s Right* and refers above all to *Struggle for Recognition* (1992) and *Suffering from Indeterminacy* (2001). According to Siep *et al.* (2004, p. 61), the concept of ethics present in these works is ambivalent and is mostly characterized as the set of “conditions” for a good and successful life<sup>115</sup>. In this way, the ethical spheres serve as the structure (*Rahmen*) for the realization of individual life

---

<sup>115</sup> Although it is claimed that Honneth would characterize the sphere of ethicality “only as the set of conditions for a good and successful life” (Siep *et al.*, 2004, p. 65), it is also claimed that Honneth would not answer unequivocally whether this sphere would only be a condition for the good life or its end (Siep *et al.*, 2004, p. 65). According to the authors, who use excerpts from *Suffering from Indeterminacy* to support their position, Honneth would interpret Hegel’s *Philosophy of Right* as a theory of justice that strives to safeguard the intersubjective conditions or social spheres necessary for the realization of individual freedom (SIEP *et al.*, 2004, p. 63). See also Honneth, 2001, p. 31-32: here Honneth understands the *Philosophy of Right* as an attempt to “expose the social conditions for individual self-realization” (Tidre’s translation).

plans, made by each person in isolation with a view to a good life (Siep *et al.*, 2004, p. 65)<sup>116</sup>.

Another conception that, according to Siep *et al.*, would correspond more faithfully to Hegel's conception of ethicality, would instead consist of taking the ethical spheres as the "end" of the good life. In this conception, ethicality would no longer mean the set of conditions for freedom, but would already represent the very application of the good and successful life. According to Siep *et al.*, "It is a question of deciding whether the ethical spheres should be perceived exclusively as something instrumental, or as having an intrinsic value." (SIEP *et al.*, 2004, p. 65). Furthermore, Siep *et al.* argue that, in *Suffering from Indeterminacy*, Honneth criticizes the actions of the corporation within the sphere of civil-bourgeois society as a form of recognition linked to value-oriented interactions, as opposed to transactions mediated by the market. According to Siep *et al.* (2004, p. 64), Honneth's criticism of the corporation is explained by his effort to conceive of the ethical spheres (family, civil-bourgeois society, and the State) as "formal" or "abstract", so that they remain "an open horizon", guaranteeing the conditions for the realization of different forms and projects of life – whose ends would therefore be determined by each individual in a particular way<sup>117</sup>.

Siep *et al.* critique of Honneth's conception of freedom is taken up by Sven Ellmers, who applies it to the *Law of Freedom*. As well as supporting Siep and his colleagues' point of view, arguing that Honneth would present the

---

<sup>116</sup> "Bezeichnet man mit dem Begriff der Sittlichkeit nur die Gesamtheit der Bedingungen für gutes und gelingendes Leben, wie es bei Honneth oft geschieht, so bieten die sittlichen Sphären nur den Rahmen für die Verwirklichung der individuellen Lebensentwürfe, die sich die einzelnen Mitglieder einer Gesellschaft im Hinblick auf ein gutes Leben machen."

<sup>117</sup> Filipe Campello argues that, in *Freedom's Right*, on the contrary, Honneth strives precisely to combat theories of justice that are merely limited to formal principles. Cf. Campello, "From recognition to social freedom", p. 187.

function of ethical institutions in an excessively one-sided way, that is, merely as “conditions”, Ellmers (2015, p. 122 onwards) underlines the individualistic nature of Honneth’s notion of social freedom, which, in this way, departs from the Hegelian conception of freedom: if, for Honneth, it is the possibility of realizing individual freedom – “the normative cornerstone of all ideas of justice” (DL, p. 37)<sup>118</sup> – the criterion based on which the rationality of existing institutions is decided, for Hegel, it would be linked to the realization of the “free will”, which, as we saw above, is not reduced to the individual will as an agency, but to the will that, in addition to knowing the universal as its own condition of possibility, also wants it as its own end. Thus, Hegel would give priority to universality over particularity, not allowing Hegelian freedom to be reduced to merely individual freedom (Ellmers, 2015, p. 125).

However, as Ellmers (2015, p. 125) rightly points out, the criticism of individual freedom needs to be properly understood: not that Hegel’s institutions of ethicality leave no room for subjectivity; on the contrary, in civil-bourgeois society, through the autonomy, it gains from its separation from the State, the right to satisfaction of particularity becomes indisputable<sup>119</sup>. However, Hegel also states that already in civil-bourgeois society, the individual is capable of acting not only according to his particular interests but also as “part of a whole”, capable of also adopting interests of a broader nature. For Hegel, the problem is not individual freedom, but the attempt to absolutize it by refusing to adopt a broa-

<sup>118</sup> “In modern society we see that the demand for justice can only be legitimized if, in one way or another, the autonomy of individual reference is maintained. It is not the will of the community or the natural order that is the normative cornerstone of all ideas of justice, but individual freedom.”

<sup>119</sup> For Hegel, the right to particularity is undoubtedly the most striking feature of modernity, in contrast to the ancient paradigm of a kind of ethics that, in pursuit of the universal, does not know how to leave room for particularity – a position that, according to Hegel, is crystallized in the Platonic conception of the State.

der concept of freedom, in which the end of the individual's will and activity rehearses movements towards universality thanks to a process of formation that allows them to open up to it. In this sense, in paragraph 187 of the *Philosophy of Right*, Hegel censures not only those who idealize the hypothetical state of nature, in which men would be freer due to a simpler life – in which the will would be determined exclusively by their most immediate needs – but also those who consider “needs and their satisfaction, the pleasures and facilities of private life” as the absolute end of the will<sup>120</sup>, thus treating formation – *Bildung* as a process of determining the will through work – as a mere means to achieve particular ends.

As we will see in more detail below, Hegel's intention, in the opposite way, is to show that, through the process of formation, the individual is capable of abandoning not only the immediacy of natural needs, pursuing ends (and means) that he gives himself according to his own will, but that he is also capable, even in civil-bourgeois society, of going further, determining his will through not only particular interests but “communal particular interests”<sup>121</sup>. The “community” implied in this formula should not simply refer to the mutual dependence through which Hegel characterized the system of needs, that is, as a system of “common interests” (*gemeinsame Interessen*) seeking to satisfy ends that remain, in turn, individual, but rather, as Ellmers (2015, p. 124) formulates it, of “interest in the common” (*Interesse am Gemeinsamen*)<sup>122</sup>. For Ellmers (2015,

<sup>120</sup> “die Bedürfnisse, deren Befriedigung, die Genüsse und Bequemlichkeiten des particulären Lebens u.s.f. als *absolute Zwecke*” (GW 14,1, § 187, *Notes*, emphasis added).

<sup>121</sup> “Die gemeinschaftlichen *besonderen* Interessen” (GW 14,1, § 288, emphasis added).

<sup>122</sup> Ellmers says, referring to Honneth: “Die sozialen Institutionen sind also nicht zwingend der eigentliche Gegenstand des freien Handelns; soziale Freiheit gründet in verzahnten oder gemeinsamen Interessen, nicht im Interesse am Gemeinsamen.”

p. 124 onwards), this aspect would also be neglected by Honneth, who would also neglect the important role played by institutions already active in the sphere of the market in the process of forming such interests.

In the third part of this paper, we propose to expose, firstly, how, for Hegel, this process of forming and adopting broader interests begins within civil-bourgeois society itself, thus making it possible for ethicality to return to this sphere in an immanent way. We will also try to highlight the decisive role played by the institution of the corporation. Bearing in mind that Honneth claims for himself the thesis of an immanent ethicality in the sphere of the market, we also propose to address the way in which he supports his position, contrasting the aspects that would eventually distance him from Hegel. It is only on the basis of this approach that we will be able to assess, in addition to the question of the coherence with which Honneth returns to Hegelian theses, the relevance of the criticisms made by Siep *et al.* and Ellmers.

### **3 The immanence of ethics in the market economy**

#### **3.1 Is ethicality immanent or prior to what happens in the market?**

For Hegel, the idea of an immanent ethicality in civil-bourgeois society is closely linked to the participation of the individual in the institution of the corporation. It is only through the corporation that universality, from being a mere conditioner of particularity, also becomes its object and end: “Insofar as, according to the idea, particularity itself makes universality, which is in its immanent interests, the end and object of its will and activity, the *ethical returns* as

an immanent in civil-bourgeois society; this constitutes the determination of the *corporation*.” (GW 14,1, § 249)<sup>123</sup>

The corporation provides not only the structure from which the individual develops the physical and mental aptitudes necessary to perform a given task, but also, and more importantly, makes possible the development of an “ethical disposition of mind” (*sittliche Gesinnung*), made up of moral qualities such as righteousness and honor (GW 14,1, § 207)<sup>124</sup>, which are born from the relation of solidarity and mutual protection practiced within this professional association. It is only thanks to the intervention and through this influence that the relationships of mutual dependence of the system of needs, mere relations of necessity, are *transformed* into ethical relations, shaping the individual’s subsequent actions as a citizen (HERZOG, 2015, p. 155)<sup>125</sup>. Acting in the corporation, the “bastion of social integration” (ELLMERS, 2015, p. 115), the individual no longer allows himself to be reduced to the representation of *homo economicus*, who acts in the market sphere in an isolated and

---

<sup>123</sup> “Indem nach der Idee die Besonderheit selbst dieses Allgemeine, das in ihren immanenten Interesse ist, zum Zweck und Gegenstand ihres Willens und ihrer Thätigkeit macht, *so kehrt* das *Sittliche* als ein Immanentes in die bürgerliche Gesellschaft zurück; diß macht die Bestimmung der *Corporation* aus.” (emphasis added)

<sup>124</sup> “Die sittliche Gesinnung in diesem Systeme ist daher die *Rechtschaffenheit* und die *Standesehre*, sich und zwar aus eigener Bestimmung durch seine Thätigkeit, Fleiß und Geschicklichkeit zum Gliede eines der Momente der bürgerlichen Gesellschaft zu machen und als solches zu erhalten, und nur durch diese Vermittlung mit dem Allgemeinen für sich zu sorgen, so wie dadurch in seiner Vorstellung und der Vorstellung Anderer *anerkannt* zu seyn.” (emphasis added)

<sup>125</sup> “Although the ethos of the corporations is not yet the full ethos of the political citizenship, but limited to a smaller group, it is, for Hegel, an important step in the development of the latter. The individuals’ preferences and identities are thus shaped in ways that prepare the ethos of the citizens – the citizen, not the bourgeois – that Hegel describes as mark of the state. The very place in which people’s preferences for a certain way of life and certain patterns of consumption are formed in civil society is also the place where they already learn to partly transgress their own interests, and to think in terms of a universality, however limited it may be.”

merely instrumental or strategic way, using others only as a means to guarantee the satisfaction of his particular ends.

On the contrary, inserted into the common life of a professional group, the individual is – as he already was within the family – first and foremost a “member of a universal” (GW 14,1, § 303, *Notes*)<sup>126</sup>, capable of adopting interests which, as we noted above, which, in addition to merely private interests and are *common* or *communal* private interests (*gemeinschaftliche besondere Interessen*, GW 14,1, § 288)<sup>127</sup>. More than the sharing of the same interests, it is the very common life promoted by the corporation that is made the end (ELLMERS, 2015, p. 124-125)<sup>128</sup>, thus

---

<sup>126</sup> “Mitglied eines Allgemeinen”.

<sup>127</sup> For a more detailed analysis of the role played by the corporation in the formation of an ethical disposition of mind, which is crucial not only in the sphere of civil-bourgeois society, but also in that of the State, as the basis of the patriotism necessary for lively political engagement, see *The ethical becoming of civil-bourgeois society* (Tidre, 2018, p. 128 onwards). It is also important to emphasize that the vivacity with which the members of civil-bourgeois society act in the State is guaranteed, for Hegel, by the intermediation of the *Stände*, representative bodies integrating the legislative power, *die gesetzgebende Gewalt*. Alongside the power of the monarch and government power, the legislative power represents, for Hegel, a fundamental moment in the constitution of the State. The *Stände* would be a mechanism for extending the various groups existing in civil-bourgeois society – differentiated professionally (*Gewerbestand*, whose central institution is the corporation) or socially (*substantieller Stand*) – and would ensure that these groups could organize themselves in the political defense of their own interests (as *common* individuals). “...in dem ständischen Elemente der gesetzgebenden Gewalt kommt der *Privatstand* zu einer *politischen Bedeutung* und Wirksamkeit. [...] Nur so knüpft sich in dieser Rücksicht wahrhaft das im Staate wirkliche *Besondere* an das Allgemeine an” (GW 14,1, § 303, emphasis added). Honneth (2011, p. 583) turns a blind eye to this mechanism for the participation of civil-bourgeois society in the State, choosing to evaluate that the conception of the State outlined by Hegel, which “largely abstracts from all the possibilities of citizen influence”, being “centralist” and thus not very capable of allowing institutions to promote a “horizontal” relationship between individuals, would have “little interest in real training for democracy” (Honneth, 2011, p. 485).

<sup>128</sup> Ellmers’ criticism also extends to Menke (1996) and Brudney (2010): like Honneth, they fail to consider the fact that Hegel’s understanding of ethicality implies a shared *praxis*. According to Ellmers, Hegel would argue that the meaning and purpose of social institutions (both the corporation and the state) consist in leading a shared life, which is an end in itself.

allowing, for Hegel, the return of the ethical in civil-bourgeois society, of which he spoke when characterizing the corporation.

Addressing the question of the possibility of the presence of ethics in the economic sphere, mediated by the market, Honneth makes numerous references to the models offered by Hegel and Durkheim about corporations or professional associations. Referring to both authors, Honneth recalls their efforts to defend an understanding of the norms promoted by corporations as immanent to this sphere, and not as a mere additive or coercive mechanism imposed from outside: “Neither of these two authors conceived of such a system of pre-contractual moral rules as a merely normative addition to the market economy, as if it had to be externally imposed on blindly interacting material calculations” (DL, p. 335).<sup>129</sup> Furthermore, according to the author, “neither author understood such pre-contractual rules as a merely external, normative addition to the market” (DL, p. 339).

However, he insists on the prior (“pre-contractual”) character that, according to him, the practices provided by corporate institutions would assume before market relations, the very “consciousness of solidarity” (DL, pp. 335 and 338), which for him exists in the market sphere “in an implicit way” (DL, p. 338), seems to be understood not as originating from these relations themselves, but as *prior to* the economic relations practiced by the individuals acting there (DL, pp. 334-335). Although Honneth also attributes to Hegel his understanding of normative rules as *prior to* the practices characteristic of the market economy – treating them, as seen above, as “pre-contractual” – we believe

---

<sup>129</sup> “Keiner der beiden Autoren will dieses System von vorvertraglichen, moralischen Regeln als ein bloß normatives Additiv zur Marktwirtschaft verstanden wissen, so als müsse es erst von außen den blind ineinandergreifenden Nutzenerwägungen auferlegt werden” (Honneth, 2011/2017, p. 328).

that the above exposition of the Hegelian conception of an immanent process, of the formation of a disposition of spirit thanks to the corporation, allows us to refute this position.

Furthermore, Honneth's position seems ambiguous to us: at the same time, in some passages, the author states that it is "in the happening of the market" that "mechanisms within the market that could motivate individual economic actors to be more sensitive to the interests of other actors and thus take into account the underlying principles of their cooperation" (DL, p. 362) and linking these mechanisms to professional corporations – which would lead one to believe in the thesis of the emergence of ethical practices from the very "happening of the market" – Honneth also states, a little earlier in the same paragraph, referring to Hegel and Durkheim, that the market sphere can only be understood as ethical if it is based on "pre-market relationships of solidarity" (DL, p. 362).

### **3.2 Coexistence between solidarity behavior and instrumental behavior**

When dealing with the problem of behavior based on pure self-interest, Honneth states – once again referring to Hegel – that in order to ensure that the "external or prior norms of the market are respected" (DL, p. 353), the market would place "all its expectations on the priority [Vorgängigkeit] of a reciprocal assessment of value" (DL, p. 353)<sup>130</sup>, the market would place "all its expectations on the anteriority [Vorgängigkeit] of a reciprocal evaluation of value" (DL, p. 353), undertaken by economic agents, the *Gewerbetreibenden* (Honneth, 2011/2017, p. 344-345), socialized in corporations. In the same sense, Honneth writes that the task of corporations in Hegel (as well as

---

<sup>130</sup> "außer-oder vormarktlichen Handlungsnormen" (Honneth, 2011/2017, p. 344).

professional groups in Durkheim) would consist, “on the abstract level of mechanisms of consciousness-formation [*Bewußtseinsbildung*]” (DL, p. 360), in “reminding the participants of the pre-market solidarity obligations” (DL, p. 360)<sup>131</sup>. Once this “condition” is respected, the right to pursue profit would be seen as legitimate: “Economic actors must have recognized each other as members of a cooperative community before they can grant each other the right to maximize individual profit” (DL, p. 358). Or again, “the actors set out to continue optimizing their own profit, but these strategies are pursued by them with greater or lesser regard for the interests of the other participants.” (DL, p. 359).

Based on these statements, it can therefore be concluded that, for Honneth, a concomitance of two modes of action, one which is solidary and the other merely instrumental, is possible, the latter being taken as legitimate insofar as it allows itself to be inserted into a framework of regulations preventing or limiting its harmful character. However, this position – of defending the prior existence of external or coercive relations of solidarity in the face of market functioning – seems to contradict Honneth’s claim, following in Hegel’s footsteps, defending the need for an *immanent* development of a consciousness of solidarity based on economic relations. According to Honneth’s conception, the pursuit of economic interests seems to be placed much more “alongside”, in a horizontal relationship, or even hierarchically below, a behavior of solidarity, the latter acting, for Honneth, as a guarantor of the harmonious functioning of interactions mediated by the market.

---

<sup>131</sup> Compare this with Honneth’s characterization of corporations later on, as “places of moral socialization, in which the members would learn to subvert the accumulation strategies of private capitalist enterprises enabled by the market” (DL, p. 381)

In the section on the sphere of consumption, Honneth deepens the idea of a horizontality between both behaviors, stating not only that the demand for goods deemed necessary by consumers, on the one hand, and the pursuit of profit maximization aimed at entrepreneurs, on the other, coexist, but that their concomitance is a necessary condition for the realization of both:

[...] consumers can only realize their freedom to satisfy their individual interests by offering companies an opportunity for profit maximization through consumer demand on the market. Conversely, companies can only maximize profits by actually producing the goods that consumers demand (DL, p. 392)

This position will allow Honneth to support the thesis according to which the sphere of consumption mediated by the market “represents an institution of social freedom in which various interests complement each other.” (DL, p. 389)<sup>132</sup> For us, the most relevant consequence of this position is Honneth’s defense of the possibility of a “merely internal correction of the consumer market” (DL, p. 396) along the lines of a “market socialism” (DL, p. 399) – as opposed to a planned economy, which, instead of corresponding to a reform of the sphere of consumption mediated by the market (defended by Honneth), would instead consist, more radically, of “another model of a centralized (egalitarian) distribution of goods produced under the sovereignty of State planning.” (DL, p. 396)<sup>133</sup>

Rejecting the latter model of a “planning economy”, Honneth, therefore, bets on a reformist path, of market socialism that he characterizes as a social organization of market conditions allowing the harmonious coexistence

---

<sup>132</sup> See also p. 357: “The freedom of one becomes a precondition for the freedom of the other.”

<sup>133</sup> Compare also with Hannes Kuch’s indication that Honneth would become more tolerant of the idea of a planned organization of the economy in *Die Idee des Sozialismus* (Kuch, 2017, p. 178, footnote 3).

between the ethical satisfaction of consumer needs, on the one hand, and the pursuit of capital appreciation by entrepreneurs, on the other. The possibility of this coexistence is based, according to Honneth, on the fact that the market is conceived by all its participants as a means of institutional exchange, as well as on the assumption that consumers and producers help each other to realize their respective interests:

[...] But if we restrict our reconstruction to the social movements and currents that pushed for internal corrections to the market for consumer goods, then they share the aim of socially modifying market conditions so that they at least approximate the requirements of social freedom. Therefore, ensuring that the market can be viewed by all participants as an institutionalized medium of exchange by which both sides, consumers and producers, can help each other realize their respective interests requires coordinating the needs of consumers, constraining the profits of companies, and ensuring that goods offered for sale are in fact ethically acceptable (DL, p. 396).

For Honneth, therefore, the relationship of recognition, which underlies, in the sense of *precedes*, the market relations of the pursuit of profit or the satisfaction of mere individual interest, would guarantee that the normative rules would be observed by everyone. In a situation in which entrepreneurs, dedicated to the unbridled pursuit of profit, fail to take into account the demands of consumers, it would be necessary to “remind” them that “they are obliged to a relationship of recognition established by the market” (DL, p. 377-378), so that “the institutional organization of these spheres” should not serve, as Honneth continues, “the ‘individual’, but, to speak with Hegel, the ‘common good’” (DL, p. 397).

In this article, we will not go into the Marxian thesis of the contradiction between capital and wage labor, through which we could call into question Honneth’s assertion of

the possibility of the existence of “reciprocal aid” between the different economic agents and, more specifically, of the harmonious coexistence between, on the one hand, market practices oriented towards the “common good” and, on the other, production aimed incessantly at increasing capital<sup>134</sup>. Here, we simply note that the basic premise from which Honneth starts – namely, that individuals participating in producer-consumer relations, in the sphere of consumption, or employee-employer relations, in the sphere of the market, already bring with them, in a *prior* way, a solidarity or cooperative consciousness, necessary for the proper functioning of this sphere – seems not only to distance him from Hegel but even to contradict his own proposal, of a moralization immanent to the market based on the processes that are characteristic of it. As Hannes Kuch (2017, p. 190) rightly puts it, insisting on the aspect of a *transformation* of the actions of economic agents and thus making the contradiction that we attribute to Honneth more explicit,

---

<sup>134</sup> On the criticism of Honneth’s thematization of the relationship between entrepreneur and employee as a harmonious “Miteinander”, see Dahme and Wohlfahrt (2012, p. 115, especially footnote 78). See also the objection made to Honneth by Ellmers, who, referring to the psychologist Klaus Ottomeyer, says that the market does not promote cooperative, supportive, or trusting behavior, but rather distrust, dishonesty, competition, hostility, etc. Therefore, there would be no possibility of willingly adhering to moral rules (Ellmers, 2015, p. 134-135). In addition, Hegel, albeit for different reasons to those presented by Marx, seems to reject the idea of a concomitant consciousness of solidarity, on the one hand, and the pursuit of self-profit carried out in isolation, beyond the molds given by professional associations, on the other. In our view, through his characterization of the corporation, Hegel strives to defend a kind of abandonment of pure self-profit through the former. While mediated by the corporation, the interests of its members are always shaped by the ethical relations it provides, and even wealth, as well as poverty, take on another meaning there (GW 14,1, § 253, *Notes*). The Marxian theory of value, especially Marx’s defense of the necessary aspect of the exploitation of productive labor in capitalism, is mentioned and refuted by Honneth in *Freedom’s Right*. To this end, the author does not proceed with an exposition of his own arguments but merely refers us to a writing by Cornelius Castoriadis, originally published in 1978 (DL, p. 363-364).

(...) the strategy of internal moralization aims to organize the processes and structures linked to the market in such a way that the very actions of the agents acting in this sphere are transformed, so that they, in their positions and intentions – or to speak with Hegel, in their “ethical disposition of mind” (*sittliche Gesinnung*, *Philosophy of Law*, § 207) – become able to take into account, in solidarity, the demands and interests of others.<sup>135</sup>

In fact, the Hegelian perspective seems to encourage, much more than the idea of a *coexistence* between two types of behavior, that of a *transformation* of one into the other. In Hegel’s view, it is through the individual’s own insertion into a system of division of labor aimed at reciprocally meeting individual needs, therefore through their professional performance, that the process is triggered in which the “selfish” behavior of each participant becomes a behavior of solidarity, open to broader interests, shared among the members of the same corporate community. From then on, the persistence of an exclusively individual quest for profit is seen by Hegel as dangerous, practiced precisely by those who resist being part of a corporation, isolating themselves and reducing their activity to the selfish aspect of business (cf. § 253).

The concentration of wealth in the hands of isolated individuals *always* provokes envy and is *always* marked by their greed outside the corporation, according to Hegel’s anti-liberal diagnosis [...]. *All wealth outside the corporation and the professional association is the property of the rich people* (Ruda, 2011, p. 69-70, emphasis added).

Ruda also states that the obstinate and eventually successful search for profit makes the “gambler”, that is, the one who bets on the risky “game” of civil-bourgeois

---

<sup>135</sup> Translation by Tidre. Kuch notes that, in the argument developed by Honneth in *Freedom’s Right*, there would be an “oscillation” (*Schwankung*) between the moralization of the market as a result, on the one hand, of a procedure immanent to its own practices, and on the other, of agreements and norms prior to economic practices (Kuch, 2017, p. 186). However, Kuch does not see this oscillation as a contradiction.

society, one of the “happy few” who, through their wealth, would have their subsistence guaranteed without, however, guaranteeing it through their own work (RUDA, 2011, p. 74). Hence Ruda’s identification between the *Spieler* and the “rich people” (*der reiche Pöbel*).

However, despite Kuch giving us the opportunity to make Hegel’s proposal more perceptible, which we contrast with Honneth’s, it is also Kuch who offers us an objection to the criticisms made by Siep *et al.* and Ellmers about Honneth, which we set out in the second part of this paper. As Kuch (2017, p. 191) argues, and as can be confirmed in *Freedom’s Right*, Honneth undoubtedly sees the possibility of a moralization immanent to the market through the actions of corporations, which, in this sense, act as true “places of moral socialization” (DL, p. 380-381)<sup>136</sup>, teaching their members to be concerned not only about themselves, but also about others, and to transform their interests to the point of making their intentions and tendencies more universal (Kuch, 2017, p. 191).

In “The Labor Market”, Honneth attributes to corporations, as thematized by Durkheim (DL, p. 436 onwards), the function of promoting the “discursive mechanisms”

---

<sup>136</sup> “Hegel’s ‘corporations’ or, later, production cooperatives, these groups were also places of moral socialization, in which the members would learn to subvert the accumulation strategies of private capitalist enterprises enabled by the market.” A similar formulation is used by Oliver Nachtwey. The author argues that the “negative individualization” characteristic of the civilization process leads to a “de-collectivization” (*Entkollektivierung*) through the disappearance of “mediating institutions” of civil society, such as local communities, intermediary associations, clubs, neighborhood associations. For him, the once-strong presence of these institutions ensured that individuals perceived the ordinary difficulties of life as something not strictly individual, but shared by everyone (*geteiltes Schicksal*). It is also important to highlight that resentments could be articulated and formulated in an organized way. “Hier konnte man Ressentiments artikulieren, fand aber zugleich eine Form von Sozialisation, kollektiver Identität, sozialer Einbettung und eben auch sozialer Kontrolle”. It is in this sense that, for Nachtwey, these institutions can be understood as “Schools of democracy and citizenship” (*Schulen der Demokratie und Zivilität*).

necessary for workers to be able, by influencing them, to “reconfigure the sphere of production mediated by work” (DL, p. 440). These “tendencies towards socialization from below the labor market”, via the “cooperative route” (DL, p. 439), would not only produce a shift away from market regulations guaranteed solely through the coercive power of the State (cf. DL, p. 437) but would at the same time make it possible “by allowing those involved to influence each other’s interests” (DL, p. 440-441) to form “broader cooperation objectives” or “broader feelings of responsibility” (DL, p. 440).

Referring to the writings prior to *Freedom’s Right*, the criticism by Siep *et al.* can be seen as pertinent, as it draws attention to the deficiency of an overly formalistic understanding of institutions, which would thus be reduced to the function of a condition for the realization of individually formulated objectives. In this sense, we could say that Honneth, by limiting himself to recognizing the need for institutions only in terms of their condition aspect, would be taking a much more Hobbesian than Hegelian position. However, when we take into account the importance that Honneth recognizes for professional associations in *Freedom’s Right*, Ellmers’ criticism seems less convincing. By resuming Siep *et al.* argument and applying it to *Freedom’s Right*, Ellmers seems to ignore the fact that there, as Hannes Kuch argues, with ample support from Honneth, institutions undergo a kind of “inflation”, dictating normative content and thus enabling individuals not only to realize individual projects but also to form and realize broader interests.

## **Final considerations**

After explaining the criticism shared by Honneth and Hegel of the conceptions of legal and moral freedom, as well as presenting Hegel’s distinction between free will

and agency, we move on to address the criticisms leveled at Honneth by Siep *et al.* and Ellmers, for whom Honneth's understanding of social freedom and the ethical institutions guaranteeing its realization is different from Hegel's understanding of them.

Freedom in Hegel would not be reduced to individual freedom, to which Honneth would limit social freedom, just as the institutions that guarantee it could not be seen only as a condition for the realization of individual projects, but, in addition, should, as formative instances, make individuals capable of adopting more general interests, arising from shared experiences and made possible thanks to these institutions. Only in this way would an ethicality immanent to the sphere of the market – guaranteeing a subsequent transition to the sphere of the State – be possible. However, in view of the role assigned by Honneth to institutions in *Freedom's Right*, this criticism does not seem to hold up, since in this work we can see Honneth's defense of the importance, already in the sphere of the market, of institutions that allow their members to influence economic issues “from below” and, in doing so, forge ends that are not only individual but of a broader and more comprehensive nature.

However, the defense of this position seems fragile to us insofar as Honneth also defends the idea of a consciousness of solidarity or an ethical agreement *prior* to the processes that arise from market relations. Thus, we believe that the formative character that Honneth recognizes, in *Freedom's Right*, regarding institutions (and more specifically corporations, considering the sphere of the market), an aspect that would strengthen his thesis of an immanent ethicality “coming from below”, ends up being weakened by his defense, at the same time, of an ethical conscience preceding the relationships characteristic of this sphere. In order to overcome this difficulty, we believe it would

be pertinent to unequivocally insist on the Hegelian thesis that the market, while it is true that it is not ethical from the beginning (but rather has to *become* ethical), could not be ethical through a prior agreement, but only through a *transformation*, a process of formation inherent in its own practices.

## Acronyms

DL HONNETH, Axel. *O Direito da Liberdade*. Translated by Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

GW 14,1 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: *Ders: Gesammelte Werke, Bd. 14,1*, hg. v. Klaus Grotzsch u. Elisabeth Weisser-Lohmann. Hamburg: Meiner, 2009.

## References

ARNDT, Andreas. *Geschichte und Freiheitsbewusstsein*. Berlin: Eule der Minerva, 2015.

BOER, Karin de. “Kampf oder Anerkennung? Einige kritische Überlegungen zu Honneths Lektüre der Hegelschen Rechtsphilosophie”. In: HETZEL, Andreas; QUADFLIEG, Dirk; SALAVERRÍA, Heidi (Hg.), *Alterität und Anerkennung*. Berlin: Nomos, p. 161-177, 2011.

CAMPELLO, Filipe. “Do reconhecimento à liberdade social: sobre ‘O direito da liberdade’ de Axel Honneth” (Review). *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 23, p. 185-199, 2013.

DAHME, Heinz-Jürgen; WOHLFAHRT, Norbert. *Ungleich Gerech? Kritik moderner Gerechtigkeitsdiskurse und ihrer theoretischen Grundlagen*. Hamburg: VSA, 2012.

ELLMERS, Sven. *Freiheit und Wirtschaft. Theorie der bürgerlichen Gesellschaft nach Hegel*. Bielefeld: transcript, 2015.

FRANZ, Günther (Hg.): *Staatsverfassungen. Eine Sammlung wichtiger Verfassungen der Vergangenheit und Gegenwart in Urtext und Übersetzung*. München: R. Oldenbourg, 1964.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts*. *Ders: Gesammelte Werke, Bd. 14, 1*, hg. v. Klaus Grotzsch u. Elisabeth Weisser-Lohmann. Hamburg: Meiner, 2009.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Ders: Werke, Bd. 7, mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970 (Erstauflage 1968).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Translated by Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Morais, Danilo Vaz-Curado R.M. Costa, Greice Ane Barbieri and Paulo Roberto Konzen. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história. Introdução à filosofia da história universal*. Trad. Artur Morão. Lisbon: Edições 70, 1995.

HERZOG, Lisa. Two Ways of Taming the Market. Why Hegel Needs the Police and the Corporations. In: BUCHWALTER, Andrew (Hg.), *Hegel and Capitalism*. Albany: State University of New York Press 2015, p. 147-162.

HONNETH, Axel. *O Direito da Liberdade*. Translated by Saulo Krieger. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HONNETH, Axel. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. 3. Aufl. Berlin: Suhrkamp, 2017 (Erstauflage 2011).

HONNETH, Axel. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam Verlag, 2001.

HONNETH, Axel. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. Translated by Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular/Esfere Pública, 2007.

JAESCHKE, Walter. *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2003.

KERVÉGAN, Jean-François. *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*. Paris: Vrin, 2007.

KLOTZ, Christian. Manifestation and freedom in Hegel. *Veritas*, Porto Alegre, v. 62, n. 1, jan.-abr. 2017, p. 116-129.

KUCH, Hannes. Die Sozialisierung des Marktes. Soziale Freiheit und Assoziationen bei Axel Honneth. In: ELLMERS, Sven; HERRMANN, Steffen (Orgs.), *Korporation und Sittlichkeit: zur Aktualität von Hegel Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Paderborn: Wilhelm Fink, p. 177-204, 2017.

MÜLLER, Friedrich. *Korporation und Assoziation: Eine Problemgeschichte der Vereinigungsfreiheit im deutschen Vormärz*. Berlin: Duncker & Humblot, 1965.

PEPERZAK, Adriaan Th. Hegels Pflichten – und Tugendlehre. Eine Analyse und Interpretation der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 142-156. In: SIEP, Ludwig (Hg.), *G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Akademie Verlag, 2014, p. 167-191.

RUDA, Frank. *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der 'Grundlinien der Philosophie des Rechts'*. Konstanz: Konstanz University Press, 2011.

SAFATLE, Vladimir. A Forma Institucional Da Negação: Hegel, Liberdade E Os Fundamentos Do Estado Moderno. *Kriterion*, n. 125, Jun./2012, p. 149-178.

SIEP, Ludwig; TAKESHIMA, Ayumi; TAKESHIMA, Nao; KARAKUS, Attila. Gutes und gelingendes Leben. Honneth über Anerkennung und Sittlichkeit. In: HALBIG, Christoph; QUANTE, Michael (Hg.), *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*. Münster: LIT, p. 61-65, 2004.

TIDRE, Polyana. Individuum und Sittlichkeit. *Die Beziehung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: wvb, 2018.

# PARTE III

---

APLICAÇÕES PRÁTICAS

# Ambiente natural e responsabilidade humana: por uma justiça ecológica e ambiental baseada no reconhecimento

*Eleonora Piromalli (Universidade de Roma “Sapienza”)*

A gravidade da crise ambiental que nosso planeta está atravessando é agora bem conhecida: devido às emissões de CO<sub>2</sub>, as temperaturas globais estão aumentando constantemente, prejudicando seriamente os ecossistemas em toda a Terra (IPCC, 2021). Geleiras e calotas polares estão derretendo, os desertos estão avançando. Aproximadamente quinhentos milhões de pessoas vivem agora em áreas sujeitas à erosão e desertificação, com os riscos que isso implica para sua segurança física e alimentar (UNCCD, s. d.). Mas a situação pode piorar ainda mais: a menos que seja estabelecido um limite para as emissões globais de gases de efeito estufa, as temperaturas serão três graus Celsius mais altas até 2100 (ONU, s. d.). O aquecimento global já aumenta as desigualdades entre as áreas mais ricas e as mais pobres do planeta (Diffenbaugh; Burke, 2019), que estão geograficamente mais expostas aos efeitos do aumento da temperatura e menos equipadas para se defenderem contra elas. Os efeitos da mudança climática global causam uma intensificação da competição por recursos como terra fértil, água limpa e alimentos, fomentando tensões socioeconômicas e levando frequentemente ao êxodo em massa de populações impossibilitadas de se sustentar (UNHCR, s. d.). Todas as regiões da Terra há muito tempo têm experimentado a ocorrência de fenômenos climáticos extremos, cuja causa última é o aquecimento global. Este problema é acompanhado pela destruição das florestas tropicais, a extinção de cada vez mais espécies animais e vegetais, e um declínio da biodi-

versidade. Em 2021, cerca de 28% das 134.400 espécies de vertebrados do planeta estavam ameaçadas de extinção, de acordo com os critérios utilizados nas Listas Vermelhas da IUCN: 37.400 espécies no total, em comparação com 16.119 espécies que estavam ameaçadas há apenas quinze anos (IUCN, s. d.). O uso excessivo dos recursos do planeta<sup>137</sup> anda de mãos dadas com a poluição da água, do ar e da terra.

Esta situação, cuja natureza dramática em termos ecológicos, sociais e econômicos é bastante clara, ainda não está sendo acompanhada por medidas adequadas em nível político global: os acordos internacionais sobre o clima muitas vezes estabelecem metas pouco ambiciosas, que na maioria das vezes são desconsideradas; a ação dos atores institucionais, que é a única que pode ter um impacto verdadeiramente significativo, ainda é seriamente insuficiente, diante de uma – por mais apreciável que seja – maior consciência coletiva da crise ambiental.

Essa consciência tem se refletido desde os anos 1970 nas teorias normativas e diagnósticos sociais elaborados na esfera da filosofia política; mas é nos últimos anos que ela se tornou mais aguda, tanto que as reflexões sobre a justiça *ecológica* (relativa à relação entre o ser humano e o ambiente natural) e a justiça *ambiental* (relativa aos arranjos entre os seres humanos – também do ponto de vista intergeracional – em relação aos recursos e aos riscos ambientais)<sup>138</sup> são agora um componente estável das teorias normativas

---

<sup>137</sup> O *Earth Overshoot Day*, a data anual em que a humanidade já consumiu os recursos ambientais para o ano atual, vem mais cedo a cada ano. Em 1970, os recursos para aquele ano foram esgotados em 29 de dezembro; em 2022, em 28 de julho. Ver <https://www.overshootday.org> (Acesso em: 30 dez. 2022).

<sup>138</sup> Ver, para a distinção entre *justiça ecológica* e *justiça ambiental*, bem como para uma maior discussão dos assuntos aqui discutidos, Laitinen e Kortetmäki 2019.

contemporâneas mais argutas.<sup>139</sup> Como a teoria do reconhecimento de Axel Honneth se posiciona em relação a tudo isso? Como já foi apontado várias vezes pelos críticos, a consideração dos problemas ecológicos e ambientais não é um dos pontos fortes do paradigma desenvolvido por este autor. Está singularmente ausente em *O direito da liberdade*, até hoje a mais extensa e completa reformulação de seu paradigma teórico<sup>140</sup>, e não aparece sequer em obras mais recentes como *A ideia do socialismo*. No volume *Reificação*, de 2005, como veremos, o tema da relação humana com o meio ambiente natural está presente, mas o tratamento do mesmo sofre de um certo antropocentrismo. O mesmo pode ser dito sobre o discurso de Honneth de 2001 na assembleia do Partido Verde alemão, que consideraremos adiante. Quanto a *Luta por reconhecimento*, talvez o trabalho mais conhecido de Honneth, no qual ele expõe sistematicamente seu paradigma pela primeira vez, o problema ambiental não tem lugar significativo.

Neste texto iremos, portanto, primeiro resumir as reflexões sobre o problema ambiental que Honneth apresenta em suas obras: na Parte I, focaremos em particular, além de seu discurso na assembleia do Partido Verde, no volume *Reificação*; nele, também com a ajuda de algumas das elaborações de Theodor W. Adorno, Honneth delinea a ideia de que todos os seres humanos sentiriam, desde o nascimento, uma participação instintiva e uma identificação emocional não só em relação a outros sujeitos e a si mesmos, mas também, através da mediação dos primeiros, em relação ao ambiente físico e natural. Honneth chama esta disposição participativa original de “reconhecimento prévio” (Honneth, 2018, por exemplo p. 67). Vamos rever as críticas que vários autores, e em particular Jean-

---

<sup>139</sup> No campo da teoria crítica, ver, por exemplo, Jaeggi, 2013; Rosa, 2016 e Jaeggi e Fraser 2018.

<sup>140</sup> L. Gleeson (2015) observa isto em sua resenha de *O direito da liberdade*.

Philippe Deranty, fizeram à forma como Honneth concebe o “reconhecimento prévio” em relação ao meio ambiente; tomaremos, entretanto, um caminho diferente do de Deranty na busca de uma solução para os problemas que este último observa em Honneth. Se de fato Deranty procura remediar o “déficit de materialidade” que vê em *Reificação* e em outras obras de Honneth por meio da referência a Merleau-Ponty, será a Theodor W. Adorno, um autor da tradição da teoria crítica de Frankfurt e a principal referência para *Reificação*, que nós nos voltaremos. na Parte II, por conseguinte, iremos rever algumas das importantes reflexões de Adorno sobre a reificação e o domínio da natureza. Essas reflexões adornianas, como veremos, parecem, além disso, constituir uma inspiração implícita para o que Honneth, junto a seu co-autor e amigo Hans Joas, afirma sobre a “natureza externa” em sua primeira monografia, *Soziales Handeln und menschliche Natur (Ação social e natureza humana, Honneth e Joas 1988)*. Na Parte III, esboçaremos mais especificamente as implicações das reflexões de Adorno para a delimitação de uma perspectiva não antropocêntrica e baseada no reconhecimento da responsabilidade do ser humano para com o meio ambiente natural, incluindo ambos os aspectos da *justiça ecológica* e da *justiça ambiental*. Isso resultará em algumas diretrizes básicas para integrar a teoria do reconhecimento de Honneth com uma ideia de responsabilidade humana pelo ambiente natural, bem como com direitos específicos de justiça global e intergeracional em relação à distribuição de recursos e riscos ambientais.

## I

Como antecipamos, nem em *Luta por reconhecimento* (Honneth, 2003) nem nos trabalhos subsequentes dos anos 1990 há qualquer referência detalhada de Honneth à crise ambiental; para uma discussão deste grave problema da

era contemporânea, devemos nos referir ao seu discurso de 2001 na conferência dos delegados federais do Partido Verde alemão e, sobretudo, ao volume de 2005 *Reificação* (Honneth, 2018). Embora sucessivas no tempo, as reflexões que Honneth expõe em *Reificação* estão na mesma linha das referências à questão ambiental que ele faz em seu discurso de 2001, o que nos permite situá-las em um quadro teórico mais amplo. Será, portanto, precisamente de *Reificação* que tomaremos nosso ponto de partida. Neste volume, como é bem conhecido, Honneth estabelece o objetivo de “reformular o conceito de reificação de Lukács nos termos de uma teoria do reconhecimento” (Honneth, 2018, p. 129). Referindo-se a aspectos do pensamento de Lukács, Heidegger, Dewey e Adorno, ele prossegue descrevendo a reificação como um esquecimento do que ele chama de “reconhecimento prévio”: como seres humanos, nossa relação original e “natural” com o mundo seria de fato caracterizada, desde o momento em que nascemos, por um envolvimento emocional inato com ele<sup>141</sup>. Honneth afirma que essa participação emocional no mundo, geneticamente enraizada em cada sujeito, “se encontra na base de todas as outras formas específicas de reconhecimento, na medida em que estas afirmam determinadas qualidades ou capacidades das outras pessoas” (Honneth, 2018, p. 77 n. 19). A reificação, diz Honneth, consistiria, portanto, em esquecer esta disposição emocional original. Ao ‘esquecer’ o reconhecimento prévio, “desenvolvemos a tendência a perceber os outros seres humanos meramente como objetos

---

<sup>141</sup> Para uma discussão mais aprofundada das teses de Honneth em *Reificação* e uma crítica a elas, ver Piromalli 2012, pp. 233-259. Nesse volume, no entanto, objetei que a extensão de uma forma de reconhecimento (o reconhecimento prévio) ao ambiente natural constituía uma extensão excessiva da categoria original de reconhecimento. Aqui tomo um caminho alternativo, procurando integrar coerentemente no paradigma delineado por Honneth uma ideia de responsabilidade humana para com a natureza baseada em uma forma de reconhecimento prévio e uma concepção de *justiça ambiental* situada na segunda esfera de reconhecimento.

insensíveis”, “como uma totalidade de objetos meramente observáveis em que faltam todos os impulsos ou sensações físicas” (Honneth, 2018, pp. 87-88). Mas esta tendência pode ocorrer, como resultado de várias práticas sociais, não apenas em relação a outros sujeitos, a nós mesmos e a nossa interioridade, mas também – e esse é o ponto que mais nos interessa aqui – em relação ao ambiente físico e natural. Com respeito a este último, argumenta Honneth, nós espontaneamente tendemos, desde a infância, a assumir uma disposição de reconhecimento imediato, o reconhecimento prévio. Tal participação emocional nos leva a atribuir um valor mais profundo ao ambiente natural e a nos sentirmos imediatamente envolvidos em seus destinos, mas isso também pode ser “esquecido” e abrir espaço para a reificação.

O aspecto mais notável é que Honneth não entende o reconhecimento prévio em relação ao meio ambiente como algo que ocorre diretamente, mas o vê desdobrar-se através de uma mediação intersubjetiva: nossa disposição positiva em relação ao ambiente natural, afirma, depende de termos introjetado durante a infância os significados positivos que outros seres humanos significativos para nós atribuíram a esse mesmo ambiente: “quanto mais atitudes de outras pessoas um sujeito reúne em um mesmo objeto no curso de sua catexia libidinal, mais rico em aspectos tal objeto lhe parecerá por fim no que diz respeito à sua realidade objetiva” (Honneth, 2018, p. 94). A reificação do ambiente natural, então, ocorre quando, como resultado do esquecimento do reconhecimento prévio, percebemos animais, plantas ou coisas sem levar em conta o significado que elas têm para as pessoas ao nosso redor. O reconhecimento prévio em relação ao meio ambiente é, para Honneth, necessariamente mediado pelo reconhecimento em relação a nossos outros significativos: ele tem, de acordo com os fundamentos da concepção ético-moral elaborada por Honneth desde 1992,

um componente necessário de intersubjetividade. Se, portanto, nos opomos à destruição ou reificação do ambiente natural perpetrada por outros, o fazemos com base no reconhecimento prévio da natureza externa que ‘aprendemos’ com nossos outros significativos, pois, em nossa infância, viemos, por imitação, a atribuir ao ambiente o valor que nossas pessoas de referência lhe atribuem: como diz Honneth, citando Adorno (2001a, p. 145, aforismo 99), “um ser humano se torna ser humano somente ao imitar os outros seres humanos”, e essa imitação constitui “a forma primitiva do amor”.

A concepção que Honneth expõe em *Reificação* sobre nossa relação com o meio ambiente natural foi alvo de várias críticas, formuladas em particular por Jean-Philippe Deranty. De acordo com Deranty (2009)<sup>142</sup>, enquanto a inspiração materialista original de Marx ainda estava viva nos primeiros escritos de Honneth, mais tarde ele se volta cada vez mais decisivamente para uma concepção habermasiana que reduz todas as outras formas de interação à intersubjetividade. A relação “de reconhecimento” com a natureza, conforme delineada em *Reificação*, não seria uma exceção: é principalmente uma relação comunicativa e intersubjetiva (com respeito aos seres humanos significativos para nós) e só em segundo lugar é uma relação dos seres humanos com a natureza. Honneth pode teorizar o esquecimento do reconhecimento em relação ao ambiente natural somente mediando-o através do esquecimento dos significados que outros seres humanos atribuem a esse ambiente. Assim, “a preservação de um ambiente natural, a proteção de pessoas não humanas contra a dor e a morte, só pode figurar indiretamente em tal modelo de ética, como deveres que são exigidos apenas para a realização dos seres humanos” (Deranty, 2005, p. 168, trad. MT).

---

<sup>142</sup> Cf. também Deranty, 2005; 2006.

Portanto, podemos dizer que o argumento pelo qual Honneth chega à afirmação de que, como seres humanos, devemos preservar nosso reconhecimento prévio do meio ambiente natural – e assim proteger o próprio meio ambiente natural – é antropocêntrico: a natureza, e sua defesa, não é referida como um valor em si mesma, mas deve ser defendida “apenas para a realização dos seres humanos” (Deranty, 2005). Além disso, a natureza só recebe uma consideração mediada pelo que outros pertencentes à nossa própria espécie, a espécie humana, consideram ser o valor da mesma. Neste último ponto, no nível lógico-filosófico, um problema de circularidade é, além disso, evidente: se nós, como indivíduos, só podemos nos relacionar plenamente com o ambiente natural através da mediação dos significados que outros sujeitos lhe atribuem, nesta última passagem deve ser teorizada implicitamente uma relação empática direta do ser humano com a natureza, o que Honneth, no entanto, nega.

Uma perspectiva que chega à ideia de proteger o ambiente natural apenas por meio de argumentos centrados na intersubjetividade já estava presente, como mencionado, no discurso de Honneth na conferência do Partido Verde alemão em 2001 (Honneth, 2010). Nele, Honneth articula três temas principais nos quais, afirma, a identidade política do Partido Verde está centrada: a proteção ambiental, o fortalecimento da sociedade civil e a promoção dos direitos civis, particularmente os das minorias. Quanto ao primeiro tema, o autor afirma que “a natureza só pode tornar-se objeto de ação política se for entendida sem sentimentalismo e meramente como uma condição prévia, ainda que essencial, de nosso mundo de vida social” (Honneth, 2010, p. 10, trad. MT). Mais especificamente, Honneth argumenta que, diante das evidências claras da crise ambiental, devemos nos abster de fazer da natureza um sujeito de direitos em e por si

mesma: ao contrário, a defesa da natureza deve ser baseada no valor que ela tem para nós como espécie, para nossa preservação, nosso desenvolvimento e nosso bem-estar, que estão seriamente ameaçados pela exploração inescrupulosa do ambiente natural. A natureza, portanto, contra qualquer tentação de fazer dela um sujeito de direitos, tem que “ser concebida [...] como des-substancializada e simplesmente como a base de nosso mundo da vida a ser protegida” (Honneth, 2010, p. 10, trad. MT).

Outro perigo que Honneth vê ao atribuir direitos diretamente à natureza como tal e, portanto, ao considerá-la não apenas como uma condição essencial de nosso mundo da vida, é que essa atribuição de direitos excluiria “qualquer tipo de referência aos interesses e reivindicações da sociedade, de modo que a vontade democrática dos cidadãos corre o risco de ser relegada à categoria de fator insignificante” (Honneth, 2010, p. 10, trad. MT). Se entendemos corretamente, Honneth aqui expressa o receio de que uma espécie de tecnocracia do extremismo ecológico se instale no futuro, onde os “direitos” da natureza, determinados de forma intransigente e inquestionável, possam ser afirmados em detrimento de todas as outras considerações e, acima de tudo, desafiando a vontade democrática dos cidadãos.

Pode-se compartilhar – embora por razões puramente lógico-filosóficas – a intenção de não fazer da natureza, em si e por si, um sujeito de direitos e reconhecimento: todo direito pressupõe um dever correspondente, assim como ser reconhecido requer, por seu turno, a capacidade de reconhecer. Disso decorre que um sujeito de direitos deve, por sua vez, ser capaz de reconhecer direitos a outros (exercendo deveres para com eles), da mesma forma que quem é feito sujeito de reconhecimento deve gozar da capacidade, pelo menos potencialmente, de conferir reconhecimento, algo que a natureza obviamente não pode fazer. A partir disso,

porém, não deriva, em nossa opinião, a necessidade de adotar uma perspectiva que conceba o ambiente natural, à maneira de Honneth, *apenas* como uma condição de *nossa* existência, negando-lhe qualquer valor intrínseco, resultando em um instrumentalismo antropocêntrico – por mais bem-intencionado que seja. Acima de tudo, o risco temido por Honneth de uma possível ditadura ecológica sobrepondo-se à vontade democrática dos cidadãos não parece ser a principal ameaça hoje, nem uma perspectiva particularmente realista: não somente devido à proximidade histórica e duradoura da grande maioria do movimento ecológico com a tradição democrática, mas também devido à situação atual, na qual a destruição duradoura do ambiente global certamente não pode ser atribuída à vontade democrática dos próprios cidadãos, mas sim à ação antidemocrática e tecnocrática das elites econômicas e políticas do mundo. Como vimos nesta seção, Honneth não afirma uma perspectiva de proteção do meio ambiente natural com base num valor intrínseco deste último, mas somente no papel que ele desempenha para os membros de nossa espécie: em *Reificação* ele teoriza um reconhecimento da natureza que só ocorre pela mediação dos significados que outros sujeitos lhe atribuem, enquanto em seu discurso aos delegados federais dos Verdes ele defende a necessidade de proteger o meio ambiente por causa de seu papel como uma condição necessária da vida humana.

Como podemos traçar uma perspectiva de responsabilidade e reconhecimento em relação ao meio ambiente natural sem fazer da natureza um sujeito de direitos, e ao mesmo tempo preservar a possibilidade de atribuir um valor intrínseco ao meio ambiente natural? Na seção seguinte, referindo-nos a algumas das reflexões delineadas por Adorno, tentaremos lançar as bases de tal perspectiva. Mas primeiro vamos considerar brevemente uma obra de Honneth de

1980, *Ação social e natureza humana*, no qual fica claro que, tanto na consideração das questões ambientais como na sua abordagem, o jovem Honneth se posicionou de forma muito diferente do que em seus escritos posteriores, e em uma consonância muito maior – embora provavelmente involuntária – com a perspectiva de Adorno.

## II

Em 1980, Axel Honneth e Hans Joas publicaram *Ação social e natureza humana*: um volume que traça a tradição da antropologia filosófica por meio do tratamento de seus principais autores, particularmente da área alemã (de Feuerbach a Marx, Gehlen, Plessner, Mead e Habermas). A antropologia filosófica, para os dois autores, é “uma investigação das pré-condições cambiantes da mutabilidade humana” (Honneth; Joas, 1988, p. 7, trad. MT). A expressão “natureza humana”, afirmam, não deve ser entendida neste contexto como indicando um complexo de características a-históricas e imutáveis, mas sim como um conjunto mínimo de elementos que, para uma reconstrução teórica falibilista, parecem ser caracterizados por uma certa constância e estabilidade, apesar do curso das transformações históricas. Por meio do exame dos autores considerados, Honneth e Joas pretendem trazer à tona, de forma imanente, sua própria visão das características fundamentais da natureza e da ação social do ser humano. Os eixos ao longo dos quais a investigação antropológica deve ser conduzida, afirmam os dois autores, são os da “natureza externa e a relação humana com ela, bem como com a natureza interna do ser humano e seu desenvolvimento humano” (Honneth; Joas, 1988, p. 1, trad. MT). Como observa Odin Lysaker, já está claro a partir desta delimitação como a natureza não é invariavelmente trazida de volta à esfera da intersubjetividade, mas é considerada como também constituída pelas dimen-

sões irreduzíveis da natureza interna e da natureza ‘externa’, ou seja, física e material: a interpretação de Honneth e Joas “diferencia exatamente entre a natureza subjetiva ou primeira (por exemplo, corporeidade e emoções), a natureza intersubjetiva ou segunda (por exemplo, reconhecimento e comunicação), e natureza objetiva ou terceira (por exemplo, ecossistemas)” (Lysaker, 2020, p. 211, trad. MT).

Hoje, argumentam Honneth e Joas, “não é necessário dar longas justificativas para se preocupar com a antropologia” e com o tema da natureza. “A crescente distância emocional e alienação das sociedades do contato imediato com a natureza, a substituição das relações pessoais e diretas de poder por mecanismos de controle psíquico internalizados” (Honneth; Joas 1988, p. 2, trad. MT), assim como as reivindicações que são feitas em nível prático por atores sociais como “o movimento ecológico, o movimento contra-cultural e o de mulheres” (Honneth; Joas 1988, p. 1, trad. MT), são sinais bastante claros da urgência das questões envolvidas: “a legitimidade da questão da relação do ser humano com a natureza e da natureza no ser humano está hoje fora de qualquer dúvida” (Honneth; Joas 1988, p. 3, trad. MT). Portanto, é evidente como a preocupação com o meio ambiente natural estava no cerne do pensamento do primeiro Honneth, muito mais do que será o caso mais tarde. Não apenas isso: a relação do ser humano com a natureza é categorizada, nesta obra de 1980, em termos não muito diferentes, em alguns aspectos, daqueles encontrados em Adorno. Como neste último, a natureza externa é moldada pela ação humana, mas ao mesmo tempo o ser humano também molda sua própria natureza interna, sua interioridade, com o objetivo de controlar o ambiente externo e a si mesmo; o indivíduo humano origina-se da natureza, é uma “humanização da natureza”:

Primeiro, o ser humano humaniza a natureza; isto é, transforma-a naquilo que serve à sua vida e assim cria, num entrelaçamento da transformação da natureza e do desenvolvimento da personalidade humana que requer um esclarecimento mais exato, as formações culturais de sua natureza. Em segundo lugar, o ser humano humaniza a natureza dentro de si mesmo no curso do longo processo civilizatório com o qual tem se engajado a espécie humana. Por último, o próprio ser humano é uma humanização da natureza, sendo uma ascensão para fora do reino animal; no ser humano, a natureza torna-se humana (Honneth; Joas 1988, pp. 9-10, trad. MT).

Adorno e Horkheimer, como é bem conhecido, traçam na *Dialética do esclarecimento* o percurso pelo qual os seres humanos, inicialmente carentes de autoconsciência como espécie, vêm com crescente eficiência e eficácia a controlar e dominar seus próprios impulsos internos, o ambiente externo, e a exercer formas de dominação mesmo entre sua própria espécie. O ambiente natural aparece aos primeiros seres humanos, cujas reações ainda são caracterizadas pela *mimese*, como um ambiente dominado por forças mágicas e assustadoras, hostis e incontroláveis<sup>143</sup>: a única maneira de garantir a autopreservação e escapar ao terror é fazer uso de seu potencial racional, começando pelas primeiras formas de pensamento mágico e mítico (Horkheimer; Adorno, 1985, pp. 33-34). Essas formas primitivas de controle sobre a natureza interna e externa então desenvolveram-se, ao longo de um percurso que durou milênios, nas mais sofisticadas formas de razão instrumental, por meio das quais somos hoje capazes de exercer um impacto sobre o meio ambiente que excede em muito o de qualquer outra espécie. A razão instrumental, desenvolvida pela humanidade em uma longa e árdua jornada, permitiu-nos identificarmo-nos como seres humanos, proporcionou-nos a segurança de

---

<sup>143</sup> Ver, por exemplo, Horkheimer e Adorno, 1985, pp. 28-29. Nesta seção retomo, desenvolvo e aplico à teoria de Honneth algumas ideias apresentadas em Piromalli, 2022.

uma natureza hostil e garantiu nosso bem-estar, abundância e conforto (Horkheimer; Adorno, 1985, pp. 38-39).

O domínio que somos capazes de exercer sobre nós mesmos, sobre o ambiente natural e sobre os membros de nossa própria espécie, observa Adorno, agora vai, porém, longe demais, ao ponto de ser irracional e prejudicial. É agora um prenúncio de consequências negativas, o que significa que o nível de desenvolvimento que atingimos tem um preço alto: o progressivo empobrecimento da natureza externa, reduzida a um meio para nossos fins materiais; o achatamento de nosso mundo interior, agora também dominado pela instrumentalidade; e o domínio cada vez mais pervasivo infligido pelos seres humanos a outros seres humanos (ibid., p. 40). Em tudo isso, ainda não somos capazes de nos ver como seres que participam da natureza; pelo contrário, a própria natureza é vista, como na origem de nosso percurso de autoafirmação como espécie, em termos de uma força estranha que deve ser dominada para nossos próprios fins, reprimida em seus aspectos potencialmente ameaçadores e que deve, de qualquer forma, ser considerada algo radicalmente distinto de nós: “Por outro lado, a razão, que gostaria de sair da natureza, imprime-lhe o timbre do que a toma temível” (Adorno, 1995a, p. 50). Ainda hoje, quando esta visão de domínio antropocêntrico da natureza se tornou supérflua graças ao progresso tecnológico (“por meio da técnica, a autoconservação se tornou virtualmente fácil”, Adorno, 2009, p. 289), continuamos teimosamente apegados a ela. Isto porque, ao dominarmos a natureza externa – e *para* dominá-la – reprimimos nossa própria natureza interna, ou seja, aquela que de outra forma nos permitiria sentir nosso co-pertencimento emocional com o mundo natural, como seres vulneráveis e sensíveis: o “Modelo de progresso [...] é o controle da natureza externa e interna do homem” (Adorno, 1995a, p. 44-45).

Nossa compulsão cega por dominar, afirma Adorno, é, no entanto, em certo sentido “natural”, já que, como os ciclos da natureza, ela sempre se reproduz, automática e irrefletidamente; a “subjugação da natureza para fins humanos é uma mera relação natural”, escreve Adorno (2009, p. 155). Os animais são guiados pelo instinto e isto pode “explicar o caráter selvagem dos rinocerontes”; nós, por outro lado, nos consideramos seres superiores em relação ao mundo natural, não mais escravos do instinto, mas isso ainda é uma compulsão, a compulsão por dominar para garantir uma autopreservação que agora poderia prescindir dela, que gera o caráter selvagem não reconhecido “e por isso ainda mais terrível do *homo sapiens*” (Adorno, 2009, p. 155). Entretanto, ao perseguir esta compulsão por dominar, enraizada em um sentimento equivocado de superioridade, no medo onipresente de perder nossa posição privilegiada, e no entorpecimento de nossa capacidade de sentir nosso co-pertencimento ao mundo natural, não alcançamos realmente segurança e felicidade. Em vez de lutar contra animais ferozes e as condições de um ambiente natural hostil, agora combatemos, em uma luta renovada pela sobrevivência, contra crises econômicas, o desemprego, os conflitos, as pandemias e as catástrofes ambientais geradas pela ação humana.

Crise, desemprego e conflito são as forças sociais que hoje, ao invés daquelas forças naturais, nos aterrorizam, e que agora percebemos como dados imutáveis e necessários, como meros “fatos naturais” e não como “algo feito por pessoas” (Adorno, 1995a, p. 55): em nosso atual estado de alienação, não somos mais capazes de imaginar uma sociedade diferente. Dia após dia, a fim de não sucumbir a tais poderes que nós mesmos geramos, repropomos contra nossos semelhantes a luta pela sobrevivência que caracteriza a ordem natural, e para escapar da qual, há milênios,

desenvolvemos a razão. Não apenas isso: o ambiente natural, como resultado de nossa exploração indiscriminada, está agora em colapso. Incapazes de compreender racional e emocionalmente nossa relação de interdependência com ela, não queremos nos dar conta de que a destruição do ambiente natural é equivalente à destruição de nossa espécie. O controle sobre a natureza externa, que começou há milênios em nome da autopreservação, atingiu hoje tais proporções que esta mesma autopreservação está em questão. Recuar de tal dominação equivale, portanto, a recuperar, de forma finalmente consciente e autenticamente racional, a meta da autopreservação, o objetivo primordial da razão. “O comportamento racional dos seres humanos é racional na medida em que serve ao princípio que já havia sido considerado desde Espinosa como o verdadeiro princípio fundamental de todo ser existente: *esse conservare*, autopreservação” (Adorno, 2000, p. 137, trad. MT): mas, para ser racional, o esforço humano pela autopreservação não deve ser cego, e sim marcado pela reflexão sobre seus propósitos, fundamentos e limites. Como Adorno afirma na *Dialética negativa*, se a razão for entendida como “o contrário absoluto da natureza e [se] *esquece a natureza nela mesma*, tanto mais ela regride, como uma autoconservação que retorna ao estado selvagem, à natureza; a razão só seria supranatural como a sua reflexão” (Adorno, 2009, p. 241). Natureza e razão estão para Adorno em uma relação de continuidade e não de oposição mútua: “irredutíveis à natureza, a mente e seus conceitos estão, no entanto, imersos na, e são parte da, natureza” (Cook, 2011, p. 38, trad. MT).

A razão pela qual fomos capazes de nos preservar até agora e desenvolver nosso bem-estar e civilização é também a que deve nos levar, refletindo sobre nós mesmos, a entender nossa conexão intrínseca com o meio ambiente natural e ouvir o que, em nós, fala de nossa afinidade com

a natureza: “de qualquer ser que esteja fora da natureza e possa ser descrito como um sujeito humano pode-se dizer que possui consciência de si, a capacidade de autorreflexão na qual o eu observa: “Eu mesmo sou um pedaço de natureza”” (Adorno, 2000, pp. 103-104, trad. MT). Da mesma forma, “não somos mais simplesmente um pedaço de natureza a partir do momento em que reconhecemos que somos um pedaço de natureza” (Adorno, 2000, p. 103, trad. MT): é recuperando nossa reflexividade ético-moral, bem como a consciência de nossa afinidade com a natureza, que seremos capazes de pôr um fim à violência que estamos infligindo ao mundo natural e a nós mesmos. Nossa razão só será capaz de se tornar razão crítica, distanciando-se de preconceitos antropocêntricos, se nós, seres humanos, que somos natureza e razão, nos tornarmos emocionalmente conscientes do sofrimento que estamos infligindo à natureza e a nós mesmos, e assim reconhecermos *também emocionalmente* que somos “um pedaço de natureza”. Mas, por outro lado, o instinto que nos permite perceber o sofrimento da natureza fora e dentro de nós só pode realmente ser ouvido quando, *mediante a razão*, chegamos a limitar nossa disposição instrumental com respeito ao meio ambiente, que não nos é mais útil, mas sim prejudicial.

“Pensar sobre o pensamento”, diz Deborah Cook (2011, p. 90, trad. MT), “implica pensar na natureza como aquilo a partir do que a razão surgiu mas ao que ela não pode ser reduzida, aquilo a partir do que os conceitos são formados mas ao que eles não são idênticos e, finalmente, como aquilo que pode ao fim ser reconciliado com o pensamento”. Entretanto, para isso, não é para a identidade, mas sim para a afinidade com a natureza que devemos nos orientar: “A afinidade é o ápice de uma dialética do Esclarecimento” (Adorno, 2009, p. 226): ou seja, devemos refletir sobre nossa afinidade com a natureza como seres dotados de instintos

e corporeidade, respeitando a heterogeneidade da natureza em relação a nós. “Se fosse permitido especular sobre o estado de reconciliação”, afirma Adorno, “não caberia imaginá-lo nem sob a forma de indiferenciada unidade de sujeito e objeto nem sob a de sua hostil antítese; antes, a comunicação do diferenciado” (1995b, p. 247). Ao delimitar a esfera de nossa ação instrumental destinada a controlar a natureza externa e nossa natureza interna, podemos também abrir espaço para o que Adorno chama de não-idêntico: o elemento de imprevisibilidade, não-transparência e incognoscibilidade que podemos encontrar na natureza e em nós mesmos, e que faz parte de qualquer relação entre os diversos que são solidários em suas diferenças, sem quererem reduzir-se mutuamente à identidade. A reconciliação entre o ser humano e a natureza não humana não significa “a identificação de tudo sob uma totalidade, um conceito, uma sociedade integral”, mas sim “a consciência da não-identidade” (Adorno, 2001b, p. 82, trad. MT). Em que termos pode realmente acontecer uma reconciliação entre seres humanos e natureza não humana, assim como de seres humanos uns com os outros, não é para Adorno algo que podemos prefigurar explicitamente: como é bem conhecido, para o filósofo de Frankfurt não é possível, de dentro do “contexto de ofuscamento” (*Verblendungszusammenhang*) em que estamos implicados, representar imagens do que poderia ser o justo e o verdadeiro.

Enquanto nesta seção consideramos as reflexões de Adorno sobre a dominação, exploração e reificação da natureza externa e de nossa natureza interna, na próxima seção traçaremos as implicações que estes aspectos do pensamento adorniano podem ter no âmbito de uma teoria de reconhecimento como a de Honneth.

### III

Como vimos, juntamente a Lukács, Heidegger e Dewey, uma das principais referências de Honneth em *Reificação* é precisamente Theodor W. Adorno. É desenvolvendo algumas das ideias de Adorno sobre a imitação, não referida especificamente à natureza externa, que Honneth, nesta obra de 2005, delinea sua ideia de reificação do ambiente natural e do reconhecimento prévio que a ela se opõe: nosso “reconhecimento da individualidade de outras pessoas nos obriga a perceber os objetos na singularidade de todos aqueles aspectos que tais pessoas lhes atribuíram segundo seu próprio ponto de vista” (Honneth, 2018, p. 94). Já mencionamos as objeções que foram feitas a essa concepção e seu problema de circularidade interna: a relação com o ambiente natural é pensada por Honneth somente através da mediação da intersubjetividade, e assim a sua reificação se revela mais uma perda de intersubjetividade do que a perda de uma relação real e completa com o mundo físico e natural circundante. Em geral, e ainda mais no discurso de Honneth na conferência dos Verdes, a natureza externa não é vista como um bem em si e um fim intrínseco, mas como algo que tem valor apenas para nosso bem-estar como seres humanos. Como sabemos, Deranty propõe uma solução para este problema corrigindo a perspectiva de Honneth a partir de reflexões e *insights* extraídos do pensamento do filósofo francês Merleau-Ponty.

Em vez disso, procurarei superar a limitação ‘antropocêntrica’ da concepção de Honneth mantendo a referência de Honneth a Adorno, um autor que, a partir de 1998, constitui uma referência importante e explícita em muitas de suas próprias obras. Em seus escritos anteriores, embora às vezes um legado adorniano seja implicitamente discernível, Honneth não perde uma oportunidade de objetar ao

que ele chama de reducionismo produtivista, pessimismo desesperado e psicologia funcionalista de Adorno e Horkheimer. Em *Kritik der Macht (Crítica do poder)*, ele argumenta que a dimensão do consenso normativo e do reconhecimento intersubjetivo seria excluída da *Dialética do esclarecimento*. Adorno e Horkheimer, além disso, devido à visão da sociedade que apresentam na obra, “são impedidos, em princípio, de reconhecer as atividades culturais e as realizações interpretativas dos grupos oprimidos em um sistema social” (Honneth, 1995, p. 55, trad. MT), assim como as “tentativas de resistência social e oposição cultural” (Honneth, 1995, trad. MT) desses grupos. A práxis humana não seria, para Adorno, senão a produção material, e o controle da natureza externa, com a qual ela é identificada, constituiria o modelo original de dominação, tanto lógica como cronologicamente. Para Adorno, afirma Honneth, nenhuma dimensão vai além da produção material, assim como nenhum elemento da sociedade está fora do domínio ou pode constituir um recurso para deixá-lo. Em muitos outros escritos do período de *Crítica do poder*, assim como nos anos seguintes, Honneth continuará a reiterar firmemente sua distância do pensamento de Adorno<sup>144</sup>. Só em 1998 ele se dedicaria a uma reavaliação decisiva da *Dialética do esclarecimento*, propondo, em “*The Dialectic of Enlightenment*” in *Light of Current Debates in Social Criticism* (Honneth, 2000)<sup>145</sup>, uma leitura muito mais simpática (e convincente) do pensamento de Adorno do que em suas obras anteriores: a *Dialética do esclarecimento*, em vez de uma “interpretação reducionista da história da espécie” (Honneth, 1995, p. 243, trad. MT), ou uma crítica questionável da cultura, como Honneth a caracterizara em *Crítica do poder*, representaria antes um diagnóstico do

<sup>144</sup> Ver, por exemplo, Honneth 1979, 1986 e 1989.

<sup>145</sup> Para uma discussão crítica deste documento, ver Früchtel, Maier, Parthe, Rohner, Sieverding, 2004 e Salonia e Fath, 2006.

desenvolvimento patológico das sociedades modernas e, ao mesmo tempo, um apelo à emancipação dos sujeitos sociais daquelas “instituições e práticas [que] contradizem as condições da vida boa” (Honneth, 2000, p. 126, trad. MT). A fim de realçar o caráter distorcido da sociedade em que vivemos, Adorno faria uso de uma densa rede de metáforas narrativas, figuras retóricas e “dispositivos de exagero” (Honneth, 2000, p. 125). A mesma tendência de Adorno e Horkheimer para descrever as classes dominadas segundo o modelo de natureza passiva, Honneth argumenta agora, seria também um expediente retórico de exagero, destinado a trazer à luz significados ocultos em nosso horizonte social habitual por meio da exacerbação até o ponto do grotesco de uma característica de um estado de coisas (Honneth, 2000). Em escritos posteriores, Honneth também estenderá sua reavaliação de Adorno à *Dialética negativa*<sup>146</sup>, aos *Escritos sociológicos*<sup>147</sup>, e, em *Reificação, à Minima moralia*.

Neste artigo pretendemos, portanto, recuperar mais uma vez a referência a Adorno, estendendo-a para além das referências que Honneth faz em *Reificação à Minima moralia*; o objetivo é ir, por meio desta referência, além da perspectiva excessivamente intersubjetivista que Honneth, com respeito à natureza externa, afirma em seu livro de 2005. Partindo das reflexões de Adorno lembradas na seção anterior, é de fato possível depreender tanto uma concepção de responsabilidade humana para com o meio ambiente natural, enraizada em uma espécie de ‘reconhecimento prévio’ voltado *diretamente* para a natureza externa, quanto uma ideia de reconhecimento na segunda esfera (relativa ao âmbito dos direitos), com referência a questões de justiça ambiental global e intergeracional.

---

<sup>146</sup> Cf. Honneth, 2007.

<sup>147</sup> Cf. Honneth, 2005.

Vimos como, para Adorno, insistir em uma perspectiva limitada de dominação da natureza é uma ação que se tornou contraproducente para nossa própria autopreservação, bem como uma atitude que cada vez mais nos afasta da percepção de nossa ligação intrínseca com o ambiente natural – o fato de que também nós somos “um pedaço de natureza”, dotados, no entanto, da possibilidade de refletir sobre nós mesmos e sobre nossas próprias ações. Com base nessas considerações de Adorno, poderíamos dizer que nossa condição de seres capazes de “autorreflexão na qual o eu observa: ‘Eu mesmo sou um pedaço de natureza’” (Adorno, 2000, p. 104, trad. MT), implica uma consciência de deveres específicos de responsabilidade para com a natureza não-humana. Isto tanto por razões antropocêntricas, ou seja, ligadas ao valor da continuação e desenvolvimento de nossa própria vida e civilização, hoje ameaçadas, por obra nossa, de empobrecimento e destruição da natureza (como Honneth afirma em seu discurso na conferência dos Verdes); como por razões igualmente válidas de caráter não-antropocêntrico, baseadas no valor intrínseco de outras formas de vida e do meio ambiente que constitui seu habitat. Fabian Freyenhagen escreve, com respeito a esse ponto, que as reflexões de Adorno podem formar a base para avançar na direção de uma ética em uma base patocêntrica: a solidariedade com outros seres vivos, para o filósofo de Frankfurt, “surge da repulsa ao sofrimento físico, que tem força motivacional direta para os animais humanos e também para outros animais na medida em que Adorno situa esta repulsa no contexto da evolução natural” (Freyenhagen, 2014, p. 108, trad. MT).

O esquecimento de ser “um pedaço de natureza”, de ser ao mesmo tempo natureza e razão, pode ser considerado o esquecimento efetivo daquele ‘reconhecimento prévio’ que Honneth teoriza em *Reificação*: se a razão “*esquece a*

*natureza nela mesma*, tanto mais ela regride, como uma autoconservação que retorna ao estado selvagem, à natureza; a razão só seria supranatural como a sua reflexão” (Adorno, 2009, p. 241). Podemos experimentar uma relação *direta* de co-pertencimento e participação emocional com espécies não humanas (assim como uma disposição imediata para uma escuta participativa de nossa interioridade) porque reconhecemos que compartilhamos com eles a vontade de viver, em alguns casos a capacidade de experimentar sensações agradáveis ou dolorosas, ou mesmo a possibilidade de experimentar sentimentos e de sentir nossa própria vulnerabilidade.

Do ponto de vista emotivo, portanto, podemos sentir com respeito ao ambiente físico e natural um senso de positivo co-pertencimento (o que Honneth chama de reconhecimento prévio) precisamente porque também somos um “pedaço da natureza”. Mas também somos seres dotados de razão e, portanto, da capacidade de refletir sobre nós mesmos e de orientar consciente e reflexivamente nossos propósitos: é graças a isso que podemos passar do *sentir* um co-pertencimento originário com a natureza para o *compreender* não só que outras espécies têm o mesmo desejo de autopreservação que nós, mas também de que possuímos uma capacidade de impacto no meio ambiente natural infinitamente maior do que a de qualquer outro ser; disso, assim como de nossa capacidade racional de nos orientar para fins conscientemente determinados, deriva nossa responsabilidade frente à natureza. O reconhecimento prévio radicado em nosso co-pertencimento inato à natureza e na percepção comum da vulnerabilidade torna-se, graças à razão que nos separa em parte daquela mesma natureza, fonte de uma assunção de responsabilidade. Uma responsabilidade de agir em um sentido ético em relação ao ambiente natural que, sendo motivada por valor intrínseco dele, é, no entanto,

também uma responsabilidade em relação a nós mesmos, dada nossa relação de co-pertencimento com ele. Nessa perspectiva, convergem a moralidade, o interesse racional bem-intencionado e a repulsa instintiva ao sofrimento físico e emocional, tanto nosso como de outros seres vivos.

Na proposta aqui articulada, portanto, o reconhecimento prévio em relação à natureza se articula por meio de uma relação de interação direta entre o ser humano e o meio ambiente natural, sem ter que passar, como em Honneth, pela mediação constituída por nossos pares. O fato de esta relação ser direta, e que dela podemos derivar uma responsabilidade humana em face do ambiente natural baseada no uso autorreflexivo da razão, não implica, no entanto, aquilo que Honneth, como vimos, rejeita com razão: isto é, que a natureza externa se torne um sujeito de direitos. Na proposta aqui apresentada, este problema não surge: a responsabilidade é do ser humano para com a natureza, e não o contrário.

A perspectiva aqui delineada torna possível, permanecendo sempre no quadro teórico delineado por Honneth em seu paradigma do reconhecimento, abordar também questões de *justiça ambiental (environmental justice)*, ou seja, a justiça relacionada à distribuição de riscos ambientais e recursos entre os seres humanos. Como seres dotados de razão e, ao mesmo tempo, capazes de sentir e compreender nossa própria vulnerabilidade e a dos outros, nossas responsabilidades se estendem não apenas ao meio ambiente natural, mas também a outros seres humanos: não é apenas o domínio que exercemos sobre o meio ambiente natural e nosso eu interior que deve ser negado, mas também o que impomos aos membros de nossa própria espécie. Aqui, porém, a questão não tem mais a ver apenas com responsabilidade, mas também com os direitos de que todos os seres humanos são, ou deveriam ser, dotados: o problema, consi-

derando a arquitetura delineada por Honneth, portanto, não se enquadra mais no âmbito preliminar de reconhecimento prévio, mas naquele das três esferas de reconhecimento, e precisamente no da segunda esfera, relativa ao reconhecimento jurídico. Estamos lidando, de fato, com questões de justiça global e intergeracional.

Com relação à primeira, sabe-se agora que aqueles que pagam o preço mais alto pela crise ambiental são os habitantes dos países globalmente mais desfavorecidos, e entre eles, em particular as classes mais pobres: são eles, de fato, os que mais sofrem com os efeitos da mudança climática global, como a fome ou as inundações, ou com o desmatamento e a apropriação de recursos naturais pelas indústrias multinacionais (Hailwood, 2015, p. 100): são escassas as contramedidas que eles podem implementar, devido à sua difícil situação econômica e ao seu baixo poder de barganha diante das ofertas dos investidores internacionais. Um ponto central para a perspectiva que gostaria de apresentar é, portanto, que estas questões de justiça global também encontram um lugar no paradigma delineado por Honneth; especificamente, na segunda esfera de reconhecimento. Isto está de acordo com o que o próprio Honneth declarou em seu discurso de 2001 na conferência dos Verdes: “Qualquer agenda política visando a justiça social deve, antes de tudo, ser uma política conduzida em nome e em benefício daqueles em piores condições sociais [...]. Em relação aos objetivos ecológicos que os Verdes perseguem, aqueles em piores condições sociais são certamente as massas pobres do Terceiro Mundo, que sofrem com a exportação da poluição e a exploração forçada dos recursos energéticos em seus próprios países” (Honneth, 2010, p. 17, trad. MT).

Essas considerações também são válidas com relação à questão da justiça ambiental intergeracional: essa forma de justiça também deve ser considerada, na teoria de Honneth,

como parte dos direitos pertencentes à segunda esfera de reconhecimento. Aqueles que farão parte das gerações futuras, de fato, têm o direito de herdar um planeta que ainda possa assegurar o bem-estar humano tanto do ponto de vista da disponibilidade dos recursos materiais necessários à vida como do ponto de vista da integridade das condições que permitem experiências de “ressonância”<sup>148</sup> ligadas ao contato com o meio ambiente natural. As reflexões de Honneth em seu discurso na conferência dos Verdes também levam este aspecto em consideração: “Assim que se afirma que a geração atual experimenta restrições em suas oportunidades de ação devido à destruição ambiental, uma perspectiva orientada para o futuro é imediatamente aberta, já que as gerações subsequentes podem ser ameaçadas por nossos fracassos ecológicos. [...] Nossa concepção de justiça é assim implicitamente ampliada pela adição de um vínculo com o futuro” (Honneth, 2010, p. 15, trad. MT).

Neste texto, tentei esboçar uma ampliação da teoria do reconhecimento de Axel Honneth, a fim de tentar fortalecer sua capacidade de abordar um dos temas mais prementes de nossa contemporaneidade: a crise ecológica. Ao fazê-lo, procurei permanecer fiel ao quadro teórico delineado por Honneth, tanto em relação a *Reificação*, com a ideia de reconhecimento prévio, quanto em relação ao paradigma tripartite que o autor delineia pela primeira vez em *Luta por reconhecimento*. A partir de algumas reflexões de Adorno sobre a relação humana com a natureza, esbocei uma visão alternativa de como o ‘reconhecimento prévio’ que Honneth esboça em *Reificação* poderia ser articulado em face do ambiente natural; a partir disto, e da ideia adoniana de reflexão da razão sobre si mesma, deduzi então uma perspectiva ético-moral da responsabilidade humana em relação à natureza. Finalmente, expus, em termos de

---

<sup>148</sup> Cf. Rosa, 2016.

direitos a serem incluídos na segunda esfera de reconhecimento, alguns temas de justiça ambiental que Honneth já considerara no discurso de 2001: a justiça ambiental global e intergeracional.

A proposta de ampliação aqui delineada é, naturalmente, pouco mais do que uma indicação de um possível caminho a ser seguido; com base em algumas intuições presentes nos primeiros escritos de Honneth e diante de uma crise ambiental que torna-se cada vez mais grave, essa proposta visa recuperar o tema da proteção do meio ambiente natural no âmbito do que é, hoje, um dos paradigmas normativos mais conhecidos e influentes da filosofia política contemporânea.

*Tradução: Mariana Teixeira*

## Referências

ADORNO, Th. W. Progresso. In: ADORNO, Th. W. *Palavras e sinais: Modelos críticos 2*. Trad. M. H. Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995a.

ADORNO, Th. W. Sobre sujeito e objeto. In: ADORNO, Th. W. *Palavras e sinais: Modelos críticos 2*. Trad. M. H. Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995b.

ADORNO, Th. W. *Problems of Moral Philosophy*. Trad. R. Livingstone. Stanford: Stanford University Press, 2000.

ADORNO, Th. W. *Minima moralia*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 2001a.

ADORNO, Th. W. *Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001b.

ADORNO, Th. W. *Dialética negativa*. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

COOK, D. *Adorno on Nature*. London, New York: Routledge, 2011.

DERANTY, J.-Ph. *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden-Boston: Brill, 2009.

DERANTY, J.-Ph. The Loss of Nature in Axel Honneth's Theory of Recognition. Rereading Mead with Merleau-Ponty, *Critical Horizons*, v. VI, pp. 153-181, 2005.

DERANTY, J.-Ph. Repressed Materiality: Retrieving the Materialism in Axel Honneth's Theory of Recognition, *Critical Horizons*, v. VII, pp. 113-140, 2006.

DIFFENBAUGH, N. S.; BURKE, M. Global Warming has Increased Global Economic Inequality, *The Proceedings of the National Academy of Science*, v. 20, n. 116, pp. 9808-9813, 2019.

FREYENHAGEN, F. Moral philosophy, In: COOK, D., (ed.). *Theodor Adorno. Key Concepts*. Stocksfield: Acumen, 2014.

FRÜCHTL, J., MAIER, A., PARTHE, E.-M., ROHNER, M., SIEVERDING, J. Kritische Theorie als weltschließende Kritik, In: HALBIG, Ch., QUANTE, M. (eds.). *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, Münster: LIT, pp. 33-44, 2004.

GLEESON, L. Resenha de *O direito da liberdade*, *Studies in Social and Political Thought*, 25, 2015, pp. 254-259.

HAILWOOD, S. *Alienation and Nature in Environmental Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

HONNETH, A. Communication and Reconciliation: Habermas' Critique of Adorno, *Telos* 39, pp. 45-61, 1979.

HONNETH, A. Foucault and Adorno: Two Forms of the Critique of Modernity, *Thesis Eleven*, v. 15, n. 1, pp. 48-59, 1986.

HONNETH, A. Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, v. 41, n. 1, 1989.

HONNETH, A. *Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge: The MIT Press, 1995.

HONNETH, A. The Possibility of a Disclosing Critique of Society: The Dialectic of Enlightenment in Light of Current Debates in Social Criticism, *Constellations* 7, v. 1, p. 116-127, 2000.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: 34, 2003.

HONNETH, A. Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensform: Skizze der Gesellschaftstheorie Adornos, In: HONNETH, A. *Dialektik der Freiheit: Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005.

HONNETH, A. Gerechtigkeit im Vollzug: Adornos ‘Einleitung’ in die Negative Dialektik, *In: HONNETH, A. Pathologien der Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007.

HONNETH, A. The Political Identity of the Green Movement in Germany: Social-Philosophical Reflections, *Critical Horizons*, v. 11, n. 1, pp. 5-18, 2010.

HONNETH, A. *Reificação: Um estudo de teoria do reconhecimento*. Trad. R. Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

HONNETH, A., JOAS, H. *Social Action and Human Nature*. Trad. R. Meyer. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

HORKHEIMER, M., ADORNO, Th. W. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE (IPCC). *Climate Change 2021. The Physical Science Basis – Summary for Policymakers*. Switzerland: IPCC, 2021. Disponível em: [https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/downloads/report/IPCC\\_AR6\\_WGI\\_SPM\\_final.pdf](https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/downloads/report/IPCC_AR6_WGI_SPM_final.pdf). Acesso em: 15 set. 2022.

INTERNATIONAL UNION FOR CONSERVATION OF NATURE (IUCN). *The IUCN Red List of Threatened Species*. Disponível em: <https://www.iucnredlist.org>. Acesso em: 30 dez. 2022.

JAEGGI, R. *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2013.

JAEGGI, R., FRASER, N. *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*. New York: Polity Press, 2018.

LAITINEN, A, KORTETMÄKI, T. On the Natural Basis and Ecological Limits of Recognition, *In: KAHLOS, M.; KOSKINEN, H. J.; PALMÉN, R. Recognition and Religion*, London: Routledge, pp. 251-269, 2019.

LYSAKER, O. Ecological Sensibility: Recovering Axel Honneth’s Philosophy of Nature in the Age of Climate Crisis, *Critical Horizons*, v. 21, n. 3, 2020.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *The Climate Crisis: A Race We Can Win*. Disponível em: <https://www.un.org/en/un75/climate-crisis-race-we-can-win>. Acesso em: 30 dez. 2022.

PIROMALLI, E. *Axel Honneth: Giustizia sociale come riconoscimento*. Mimesis: Milão, 2012.

PIROMALLI, E. Parte della natura o a parte dalla natura? Alienazione e responsabilità rispetto all'ambiente naturale, *Areté* 7, 2022. pp. 267-286.

SALONIA, M.; FATH, Th. (eds.). Eredità e rinnovamento della teoria critica. Axel Honneth a colloquio con l'Internationale Studiengruppe zur Kritischen Theorie, *Iride: Filosofia e discussione pubblica*, v. XIX, n. 47, pp. 25-55, 2006.

ROSA, H. *Resonanz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2016.

UNITED NATIONS CONVENTION TO COMBAT DESERTIFICATION (UNCCD). *Desertification*. Disponibile em: <https://www.unccd.int/land-and-life/desertification/overview>. Accesso em: 30 dez. 2022.

UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES (UNHCR). *Climate Change and Disaster Displacement*. Disponibile em: <https://www.unhcr.org/climate-change-and-disasters.html>. Accesso em: 30 dez. 2022.

# Reconhecimento ambivalente e a questão racial: Axel Honneth, Judith Butler e Grada Kilomba

*Rúrión Melo (USP)*

Muitos são os aspectos que permitem compreender as razões da centralidade do conceito de reconhecimento nos debates atuais da filosofia e da teoria política, especialmente no campo da teoria crítica (Silva, 2018). Dentre essa diversidade de possibilidades que o conceito retém, alguns aspectos são particularmente relevantes para uma teoria crítica preocupada em diagnosticar possibilidades imanentes de luta e de resistência de indivíduos e de grupos contra formas de opressão social. Diante de fenômenos de não-reconhecimento, os quais se encontrariam vinculados a experiências moralmente condenáveis de desrespeito, desigualdade, discriminação, exclusão, subordinação etc., o conceito de reconhecimento iluminaria o horizonte da agência humana normativamente saudável, almejando relações intersubjetivas constituídas segundo o padrão desejável do reconhecimento recíproco. Luta-se por reconhecimento porque a situação social em que nos encontramos é permeada pela ausência de reconhecimento recíproco, o qual precisaria ser restituído. Ora, essa passagem do não-reconhecimento ao reconhecimento pode ser compreendida como processo de conquista em termos crítico-emancipatórios?

A resposta a essa pergunta tem suscitado muitas importantes discussões no campo da teoria crítica, com posições bastante divergentes. Pois um problema crucial ligado ao conceito consiste em entender se o próprio reconhecimento conteria em si algo daquilo que deveria evitar,

isto é, se o reconhecimento seria antes fonte de opressão social. Meu intuito aqui de modo algum se limita a mostrar a necessidade de decidir, por assim dizer, entre uma ou outra concepção de reconhecimento, isto é, a versão do reconhecimento como critério crítico-emancipatório *ou* a do reconhecimento como dominação. Parece-me mais frutífero partir da constatação compartilhada por diversos autores de que “o próprio reconhecimento é um fenômeno profundamente ambivalente” (Ikäheimo; Lepold; Stahl, 2021, p. 3). A ideia de um “reconhecimento ambivalente”, utilizada expressamente pela primeira vez por Amy Allen (2008)<sup>149</sup> e depois tornada tese central do livro de Kristina Lepold (2021a), consiste precisamente em evitar interpretações como que maniqueístas do fenômeno do reconhecimento. Lepold diz que seria possível distinguir de modo aproximativo dois grandes campos das teorias do reconhecimento: as teorias positivas ou “otimistas, de um lado, e as negativas ou “pessimistas”, de outro, os quais corresponderiam a posições contrapostas de diferentes autores nesse debate. Dependendo de cada uma dessas posições, a teoria é capaz de ressaltar aspectos do fenômeno do reconhecimento que não deveriam ser separados sem mais. Ou seja, essas posições divergentes que compõem o debate em torno do reconhecimento nos ajudam antes a perceber a riqueza e o grau de complexidade de seus fenômenos e de suas respectivas categorias quando se trata de elaborar uma teoria crítica com propósitos emancipatórios.

O presente texto está dividido em três partes. Nas primeiras duas, procuro me valer das formulações de Axel Honneth e de Judith Butler com o intuito de matizar ambiguidades do reconhecimento. Mais precisamente, indagarei em que medida a formulação honnethiana da teoria do re-

---

<sup>149</sup> Allen emprega a expressão “reconhecimento ambivalente” fazendo alusão ao tema da “ambivalência” tratado antes por Butler no livro *A vida psíquica do poder*. Voltarei a este ponto na segunda seção do presente texto.

conhecimento incorporou elementos de negatividade em algumas de suas diferentes exposições conceituais (I). Em seguida, procuro incorporar preocupações avistadas por Butler na distinção que a autora faz entre “reconhecimento” [*recognition*] e “reconhecibilidade” [*recognizability*], apontando para as pré-condições sociais a partir das quais indivíduos ou grupos se tornam reconhecíveis (II). Depois de problematizar o reconhecimento ambivalente com base nas pré-condições sociais do reconhecimento, eu gostaria de tornar mais concreta essa reflexão trazendo para a discussão o fenômeno do racismo cotidiano tal como discutido por Grada Kilomba. Pois, na minha visão, o modo como Grada aborda a questão racial permite revelar diferentes camadas do reconhecimento ambivalente, tanto no que diz respeito ao fato de o racismo cotidiano se reproduzir socialmente como uma espécie de reconhecimento racializado quanto à contribuição que a gramática do reconhecimento oferece no processo de reelaboração das experiências do racismo cotidiano em prol de formas de resistência antirracista (III).

## I

É possível afirmar que Axel Honneth ignorou completamente a relação entre reconhecimento e dominação ao formular a sua teoria do reconhecimento? Embora minha resposta a essa pergunta seja “não”, ainda assim muitas das críticas acerca de um “déficit de negatividade” em sua obra parecem ser justificadas.<sup>150</sup> Talvez o mais correto seja perseguir, como sugere Mariana Teixeira, a “negatividade latente” de sua teoria crítica, ou seja, “uma negatividade que, apesar de constitutiva, está por vezes latente na teoria de Honneth” (Teixeira, 2016, p. 17). Isso porque desde antes da elaboração de sua teoria da luta por reconhecimento,

---

<sup>150</sup> Para as críticas mais paradigmáticas que seguem nessa direção, cf. McNay, 2008; e Bedorf, 2010.

publicada originalmente em 1992, Honneth procurou recuperar a dimensão do “poder” na tradição da teoria crítica pós-habermasiana, aproximando Michel Foucault de Max Horkheimer, Theodor Adorno e mesmo Jürgen Habermas. Preencher o “déficit de poder” da teoria crítica contemporânea consistia em um projeto aparentemente consciente do lugar imprescindível da negatividade no empreendimento da teoria crítica (Honneth, 1986).

Sua elaboração teórica até hoje mais significativa, onde assentou pela primeira vez as bases de uma teoria da “luta por reconhecimento”, parte de processos de reconhecimento no âmbito formativo, psíquico e social bastante dinâmicos e que envolvem constantes conflitos. Era claro para Honneth que a tarefa da teoria crítica consistia em compreender a “gramática moral dos conflitos sociais” (2003). Por isso, a teoria do reconhecimento proposta por ele decorria do “paradigma da luta” (na esteira de Marx), ampliando as fontes do conflito social para além da dimensão da classe social, das relações econômicas e do trabalho social como categoria central de ação (Deranty, 2009). A questão da luta é constitutiva do próprio conceito de reconhecimento, pois este não é gerado tendo em vista algo previamente existente (certos valores, determinada cultura ou mesmo identidades) isento de disputa, conflito e, portanto, processos intersubjetivos de formação. Na verdade, é possível inclusive afirmar que lutas por reconhecimento despontam antes de tudo em razão de experiências negativas de desrespeito social, e este movimento, que leva dos fenômenos negativos do desrespeito, sentidos pelos sujeitos como moralmente condenáveis e injustos, à motivação prática para a luta por reconhecimento, é reconstruído por Honneth de acordo com diferentes estágios de conflito.

O lugar posicional das experiências de desrespeito na elaboração da teoria crítica do reconhecimento, ou seja, “fe-

nômenos negativos” do reconhecimento recusado, de modo algum é secundário.<sup>151</sup> Muito pelo contrário. Primeiro porque o desrespeito revelaria uma “vulnerabilidade particular dos seres humanos”, isto é, “o perigo de uma lesão capaz de desmoronar a identidade da pessoa inteira” (Honneth, 2003a, p. 213-214). E essas formas de desrespeito ocorrem, segundo a exposição presente em *Luta por reconhecimento*, em três dimensões fundamentais para a formação autônoma da pessoa, sem a qual os sujeitos são privados do reconhecimento de determinadas pretensões de sua identidade: Honneth menciona maus tratos e violação, privação de direitos e exclusão, degradação e ofensa, os quais ameaçam componentes da personalidade da pessoa (integridade física, integridade social, honra e dignidade).

A gramática moral dos conflitos sociais depende assim da ideia de que “formas de desrespeito social são de fato fonte motivacional de confrontos sociais” (Honneth, 2003a, p. 122). Mas três aspectos precisam ser levados em consideração quando se trata de refletir sobre essa relação entre experiência e luta por reconhecimento. Como se sabe, Honneth descentraliza as fontes de poder e de dominação social tanto quanto multiplica o horizonte emancipatório das lutas. Em outros termos, diferentes formas de experiências negativas (econômicas, legais, culturais, pessoais) requerem sentidos emancipatórios igualmente plurais.<sup>152</sup> Isso é consequência da maneira com que Honneth fundamenta teoricamente expectativas socialmente arraigadas de reconhecimento em processos intersubjetivos de forma-

---

<sup>151</sup> Honneth chega a identificar a “dinâmica social do desrespeito” como uma das preocupações-chave da história de desenvolvimento da teoria crítica. Cf. Honneth, 2000a.

<sup>152</sup> A própria história de desenvolvimento da teoria crítica estaria atrelada à sua capacidade de incorporar uma pluralidade de sentidos da dominação da emancipação de acordo com pautas e tematizações abertas pelos novos movimentos sociais (questões de classe, também questões raciais e de gênero, de sexualidade, de direitos de minorias culturais etc.). Sobre isso, cf. Melo, 2013.

ção da identidade pessoal. A restituição da integridade da personalidade ferida (em sua autonomia e aceitação intersubjetiva) está orientada por três padrões de reconhecimento (amor, direito e solidariedade) sempre intersubjetivamente constituídos (Honneth, 2003a). Há um entrelaçamento complexo, mas sempre diferenciado, entre tais padrões normativos de reconhecimento recíproco, impedindo uma resposta monista à superação do desrespeito social nessas múltiplas dimensões.<sup>153</sup> As formas variadas de luta por reconhecimento se estabelecem então mediante uma espécie de “alargamento progressivo das expectativas de reciprocidade inscritas no tecido social” (Silva, 2018, p. 321). Nesse sentido, uma forma de luta e de resistência (no campo do direito, por exemplo) não produz consequências emancipatórias imediatas em outras dimensões do reconhecimento (nos conflitos intersubjetivos concernentes à solidariedade). Ou seja, a conquista do reconhecimento jurídico nem sempre é acompanhada do reconhecimento social, e vice-versa. Portanto, sem pressupor um sentido emancipatório totalizante, conquistas emancipatórias parciais exigem a manutenção constante da luta social, já que processos ainda que exitosos de reconhecimento conviveriam com experiências de reconhecimento denegado em dimensões

---

<sup>153</sup> Aqui é preciso considerar o debate entre Fraser e Honneth acerca das diferenças entre o “dualismo perspectivo”, defendido pela primeira, e o “monismo normativo”, defendido pelo segundo, no quadro do conhecido debate sobre *redistribuição e reconhecimento*. Pois o reconhecimento é, de fato, um conceito complexo que se desdobra em diferentes padrões, cada qual com um campo de experiência e uma dinâmica intersubjetiva própria. Contudo, Honneth de fato admite que a redistribuição (que estaria, segundo Fraser, no campo da “economia”) deve poder ser subsumida à mesma gramática moral do reconhecimento de direitos, da estima social e do amor (que estariam, segundo Fraser, no campo da “cultura”). Ao defender o “monismo normativo” do reconhecimento, Honneth precisa ainda manter as diferenciações internas ligadas às diferentes experiências e padrões de reconhecimento, caso pretenda continuar formulando uma teoria crítica preocupada com a pluralidade dos sentidos emancipatórios das lutas sociais do presente. Sobre esse debate, cf. Fraser e Honneth, 2003.

diversas. Na teoria de Honneth, momentos de ganho e de perda ocorrem simultaneamente.

O segundo aspecto também é particularmente importante, pois permite que encontremos ambiguidades fundamentais na teoria honnethiana. Nem toda experiência de desrespeito é vivida pelos sujeitos como algo claramente injusto e nem gerará indignação: “A experiência psíquica do desrespeito é um modo importante da descoberta de injustiças – e, nesse sentido, a crítica social precisa se ocupar muito mais fortemente com ela. No entanto, ela não é nem segura, nem o único modo. Não é segura, porque nós não experienciamos muitas injustiças, das quais nos tornamos vítimas, psicologicamente como desrespeito” (Iser, 2013, p. 117). Isso porque é possível que tais formas “objetivamente constituídas” de injustiça não sejam subjetivamente vividas por alguns sujeitos como injustas. Preocupada com a centralidade da experiência psíquica do desrespeito e de “experiências pré-políticas”, Nancy Fraser elaborou uma das críticas mais contundentes contra a perspectiva da psicologia moral na teoria do reconhecimento de Honneth (Fraser, 2003, p. 205-206). Ainda podemos ter de lidar com os casos em que mesmo que tomemos consciência de determinada experiência como sendo moralmente condenável, ainda assim outros fatores (tanto objetivos como subjetivos) não nos levariam a resistir e a lutar contra eles (seja individual ou coletivamente). Inclusive nos casos em que as injustiças provocam indignação. Não existe, portanto, uma passagem automática da experiência do reconhecimento denegado (desrespeito, injustiça) para a luta por reconhecimento. A teoria do reconhecimento precisa lidar com os sujeitos da experiência e da agência, os quais deveriam as-

sumir tanto o papel dos socialmente oprimidos quanto dos protagonistas da luta e da resistência.<sup>154</sup>

O terceiro e último aspecto se segue do segundo, pois assim como nem toda experiência negativa vivida pelos sujeitos produz necessariamente força motivacional para levá-los a lutar em termos práticos para superar as injustiças que os assolam, do mesmo modo nem todos os conflitos sociais são constituídos pela gramática *moral* da luta por reconhecimento. Em diferentes lugares, Honneth reforçou uma distinção entre lutas por “interesses”, que remetem a modelos utilitaristas acerca da motivação prática dos conflitos sociais, e lutas por reconhecimento, estas sim constituídas moralmente (Honneth, 2003a; 2003b). No entanto, interesses são, sem dúvida alguma, decisivos para a compreensão dos movimentos sociais, bem como, a formação política da opinião e da vontade está perpassada por argumentos de natureza multifacetada, implicando em um uso alargado, por assim dizer, da razão prática. A política envolve processos de entendimento e conflitos de valores e de interesses, confrontações públicas, barganhas e negociações cuja “gramática” certamente não pode ser limitada aos padrões normativos delimitados pelo reconhecimento (Habermas, 2018; 2021; Melo, 2014).

Esses três aspectos mencionados nos remetem à questão mais geral sobre, afinal, o que impede a efetivação do reconhecimento entre as pessoas? Por que agimos de modo a não adotar uma atitude de reconhecimento recíproco em relação aos outros? Ou por que quando reconhecemos os outros ou nos tornamos reconhecidos por eles é possível que estejamos assumindo formas distorcidas ou patológicas de reconhecimento? E esse desconhecimento ou má-compre-

---

<sup>154</sup> Procurei problematizar a relação entre experiências de desrespeito e motivação prática da luta na teoria do reconhecimento de Axel Honneth em Melo, 2019. Para uma discussão atual, cf. Lepold, 2021, capítulo 4.

ensão que infecta o próprio reconhecimento possui causas subjetivas ou objetivas, psíquicas ou estruturais? Por fim, como a dinâmica de conflitos políticos pode ser constitutiva da ambivalência do reconhecimento?

Diante de questões desse tipo, Honneth, em trabalhos posteriores, é obrigado a incorporar uma série de novos conceitos à sua teoria, os quais certamente questionam o potencial normativo inerente ao reconhecimento e ampliam possibilidades de ambivalência. Conceitos como os de “patologia” (2007a; 2007b), “sofrimento” (2007b), “invisibilidade” (2003c), “ideologia” (2010a), “paradoxo” (2010b) e “reificação” (2018a) passaram a integrar etapas importantes no desenvolvimento de uma teoria crítica do reconhecimento.<sup>155</sup> Esse desenvolvimento já me serve para ao menos corroborar a tese da negatividade latente na obra de Honneth, mencionada no início dessa seção, especialmente no que diz respeito a posicionar o reconhecimento no interior do frágil equilíbrio entre emancipação e dominação. O próprio Honneth explicita essa preocupação ao matizar que, embora o reconhecimento sempre tenha sido tratado conceitualmente por ele “como o oposto de práticas de dominação e sujeição”, ainda assim “seria errado culpar a teoria do reconhecimento por, desde o começo, não ter tomado conhecimento de fenômenos negativos de sujeição e dominação” (2010a, p. 105). Ou seja, nesse contexto, Honneth se afasta um pouco dos fundamentos normativos do reconhecimento recíproco para tematizar práticas de reconhecimento que podem ser repressivas e estereotipadas, levando os sujeitos a se submeterem a normas e estereó-

---

<sup>155</sup> Nos limites do presente texto, não é possível discutir detalhadamente cada um desses conceitos, ainda que, adiante, façamos referência mais explícita a parte dessas formulações no prosseguimento do nosso argumento. Para uma exposição mais detalhada sobre motivos e desdobramentos da incorporação desses novos conceitos na teoria crítica de Honneth, cf. novamente Teixeira, 2016.

tipos previamente existentes na sociedade, equivocadamente considerados “bons” aos olhos dos próprios concernidos.

Referindo-se às considerações de Louis Althusser sobre “ideologia” e, inclusive, à própria Judith Butler no que diz respeito à ambivalência do reconhecimento na relação com processos de subjetivação da dominação – como veremos na próxima seção – Honneth mostra-se consciente de que “os indivíduos humanos tornam-se sujeitos [...] na medida em que se sujeitam a um sistema de regras e prescrições práticas que lhes empresta uma identidade social. Visto que nessa definição o ato de sujeição é concebido de acordo com o modelo de uma aprovação pública, aquilo que podemos denominar ‘reconhecimento’ perde repentinamente todas as conotações positivas, tornando-se mecanismo central de toda ideologia: reconhecer alguém significa então provocar-lhe, por força de exigências recorrentes e ritualmente perpetuadas, exatamente a autocompreensão que se encaixa ao sistema estabelecido de expectativas de comportamento” (2010a, p. 104). A internalização do racismo (o “escravizado feliz”) ou do sexismo (a “boa mãe”) seriam, entre outros casos, exemplos de formas ideológicas de reconhecimento social. Mas, como veremos adiante, isso não leva à conclusão de que todo reconhecimento social apresenta necessariamente uma prática ideológica negativa; nem permite que a perspectiva crítica prescindida de critérios normativos com base nos quais seja possível diferenciar práticas ideologicamente deturpadas de reconhecimento daquelas moralmente justificadas.

Essas tentativas de Honneth de materializar a negatividade latente que subjaz ao conceito de reconhecimento parecem não ter gerado consequências em outros contextos de sua teoria. E é justamente essa oscilação, cuja consequência enfraquece o possível reconhecimento ambivalente na formulação honnethiana, que passará a chamar atenção

de Butler. No texto *O eu no nós: Reconhecimento como força pulsional de grupos* (2010c) – ao qual Butler faz expressamente alusão crítica (2021, p. 66) – Honneth procura elaborar uma teoria social do reconhecimento que prescindisse de pressuposições éticas fortes e pudesse oferecer uma justificação relativamente diferente para a questão das experiências pré-políticas, fundada agora na dinâmica intersubjetiva da constituição de grupos. A busca por reconhecimento não seria motivada por valores eticamente compartilhados dentro de um mesmo grupo (submetendo de forma arriscada indivíduos a valores e visões de mundo comunitariamente partilhados), mas antes em razão de um padrão de estima e valorização social que, embora coletivamente constituído, visa o empoderamento da autonomia individual. Na verdade, afirma Honneth, “o motivo central para a formação de grupos” reside “na necessidade de encontrar uma estima para as próprias capacidades que seja passível de ser experimentada diretamente no círculo das pessoas que pensam da mesma maneira” (Honneth, 2010c, p. 269).

Mas a necessidade de constituir a própria autonomia pela mediação do grupo pode levar a uma submissão patológica do eu no nós, ou seja, pode levar a uma fusão indesejada do eu no grupo, gerando a perda da autonomia do próprio eu, a qual foi constituída coletivamente em relações de reconhecimento recíproco? “Porque os mesmos sujeitos que dependem da confirmação de seu valor-próprio no grupo”, segue Honneth, “são, ao mesmo tempo, impulsionados pela necessidade de deixar-se regredir para trás dos limites do eu já alcançados, a vida intersubjetiva no grupo sempre está perpassada por tendências de fusão” (Honneth, 2010c, p. 275). E o que pode levar o grupo a ultrapassar indesejadamente a fronteira entre eu e nós? Que valores, normas, ideologias e estereótipos seriam reproduzidos pelo grupo

de modo a sujeitar a autonomia do eu a um reconhecimento arbitrário, unilateral e heterônomo? “Mesmo levando em conta as tendências regressivas”, segue Honneth, “tratei o grupo como se ele fosse sempre livre de temáticas e conflitos que tivessem um caráter chamativo e até patológico. Na verdade, a maioria dos conflitos que tipicamente ocorrem no interior de grupos são antes de uma espécie quase consciente, fácil de ser reconstruída de maneira racional. Em geral eles estão relacionados à necessidade de interpretação e hierarquização de realizações [*Leistungen*] individuais que os sujeitos devem poder demonstrar para valer como membros reconhecidos” (2010c, p. 275-276).

Honneth vai tornando cada vez mais clara a ideia de que os indivíduos buscam (e precisam) ser reconhecidos pelo grupo porque o eu não pode prescindir de interações intersubjetivas saudáveis com os outros tendo em vista a formação de sua identidade pessoal: “O eu busca o nós da vida comum em grupo porque, mesmo depois de amadurecido, ele ainda depende de formas de reconhecimento social que possuam o denso caráter da motivação direta e da confirmação” (2010c, p. 279). É como se os grupos (considerados condições sociais de formação intersubjetiva da autonomia individual) assumissem um lugar quase-transcendental na formulação da concepção de um processo de reconhecimento recíproco bem-sucedido. E por que, afinal, as relações intersubjetivas dos grupos devem ser consideradas “livre de temáticas e conflitos que tivessem um caráter chamativo e até patológico”? Honneth assume em uma das teses centrais do texto que a patologização e o desvio de grupos sociais não pode ser a regra. De onde então se infiltram os problemas responsáveis por tencionar as relações de reconhecimento recíproco? Segundo o autor, “aquelas patologizações que reiteradamente podemos observar na vida em grupos são, por sua vez, resultado de uma infiltra-

ção por distúrbios individuais de personalidade; por isso, a condição dos grupos em uma sociedade é sempre tão boa ou tão ruim quanto as condições de socialização que nela ocorrem a cada vez” (2010c, p. 279).

Ora, essas reflexões de Honneth sobre autonomia, reconhecimento e patologização de grupos está quase que inteiramente apoiada nas características de uma teoria “otimista” do reconhecimento, segundo a definição antes mencionada de Lepold. Relações de reconhecimento, que dependem de uma interação intersubjetivamente saudável e equilibrada entre os indivíduos e a constituição do grupo, só podem ser deturpadas quando individualmente danificadas por distúrbios individuais de personalidade, de um lado, ou por coesão desequilibrada do grupo sobre a autonomia individual, de outro lado, causando uma fusão indesejada porque incompatível com a liberdade dos indivíduos. Isso significa que, para Honneth, não há dúvidas de que o reconhecimento recíproco retorna na qualidade de critério normativo com o intuito de assegurar a mediação necessária para que o indivíduo realize plena e coletivamente sua autonomia. Não existem patologias inerentes ao reconhecimento enquanto tal, já que o reconhecimento atua como remédio para dosar o ponto de equilíbrio entre o sujeito individual e a coletividade – o limiar entre subordinação e autonomia. Desse modo, o grupo parece tender a sempre reconhecer e valorizar positivamente o indivíduo, o qual, por sua vez, deseja ser reconhecido autonomamente.

Formulações como essa levam Honneth a parecer blindar o fenômeno do reconhecimento contra qualquer tipo de ambivalência. Ao outro não se impõem de fora valores, normas, comportamentos, estereótipos, instituições, ou seja, expectativas socialmente condicionadas que, mesmo formadas por relações intersubjetivas, impedissem sua plena autonomia (o que aconteceria caso o outro fosse

reconhecido como alguém cujo lugar hierarquizado é socialmente naturalizado, como ocorre no caso do racismo e do sexismo, por exemplo). Inclusive em comparação com *Luta por reconhecimento* algumas dessas passagens mencionadas parecem recuar diante dos ganhos de uma teoria que já estava preocupada com fenômenos negativos de desrespeito social e experiências de injustiça.

Pois bem, dificuldades encontradas nesse texto de Honneth levaram Butler a, mais recentemente, voltar a concluir que, nele, o reconhecimento é “positivo, uma forma de afirmação que facilita a obtenção da autonomia por parte do outro” (Butler, 2021, p. 66). Na visão de Butler, apesar da negatividade latente de sua teoria, o reconhecimento em Honneth problematiza ainda pouco elementos de dominação constitutivos das relações intersubjetivas de reconhecimento. Para a autora, entre o eu e o outro estão ausentes precisamente as “mediações” sociais (Butler, 2021, p. 65) que inserem nas expectativas normativas de reconhecimento recíproco a negatividade que produz sua ambivalência intrínseca. Não se trata, como estou tentando demonstrar, que o reconhecimento precise ser compreendido somente segundo uma concepção negativa. Para que seja ambivalente, o reconhecimento teria de iluminar o jogo extremamente complexo entre dominação e emancipação. Parece mais fácil, de fato, atrelar em geral a formulação honnethiana aos fins emancipatórios da teoria crítica, contribuindo menos com os diagnósticos de dominação, violência e opressão que o próprio reconhecimento ajudaria a reproduzir. Mas, como pretendo discutir na próxima seção, também Butler se vê diante da intrincada tarefa de produzir uma concepção de reconhecimento cuja ambivalência permita um diagnóstico crítico preocupado não apenas em dar atenção às formas de dominação social, mas simultaneamente identificar no conceito de reconhecimento potenciais prático-emancipatórios.

## II

Judith Butler é uma autora extremamente importante no debate atual da teoria crítica e referência nas discussões sobre gênero. Não pretendo abarcar a variedade de trabalhos dela já publicados, os quais exigem uma densidade e profundidade que no contexto do presente texto seria inviável. Por essa razão, gostaria de me concentrar diretamente na seguinte tese inicial da autora: *o reconhecimento é uma forma de subjetivação da dominação*. Reconhecer o outro significa enquadrá-lo em discursos de poder, sujeitá-lo a um poder que o precede e, ao mesmo tempo, o constitui, subjetivando-o. E o sujeito que busca ser reconhecido pelo outro expressa antes uma espécie de “desejo pela sujeição”. Essa tese se concentra nas exposições do livro *A vida psíquica do poder* (2019), publicado originalmente em 1997, em que o reconhecimento é tratado por Butler como parte do processo ambivalente da gênese política e psíquica de formação do sujeito. Na esteira dos trabalhos de Michel Foucault sobre os discursos de poder, Butler aproxima o conceito de reconhecimento da ideia fundamental de que todo sujeito está sujeito a um discurso de poder heterônomo, isto é, que o reconhecimento permite explicitar que o “sujeito se forma na submissão”, já que “‘sujeição’ significa tanto o processo de se tornar subordinado pelo poder quanto o processo de se tornar um sujeito” (Butler, 2019, p. 10). Daí o vínculo estreito entre reconhecimento e subjetivação da dominação, de um lado, e a natureza ambivalente da relação entre poder e subjetivação, de outro lado.

Vamos tentar entender as primeiras implicações dessas formulações. A ambivalência constitutiva do sujeito faz com que este seja constituído pelo poder, nunca assumindo plenamente o papel de agente constituinte. Afirmar que o “sujeito se forma na submissão” significa dizer que a su-

jeição é o momento do poder que é tanto exercido sobre o sujeito quanto assumido por ele, já que “nenhum indivíduo se torna sujeito sem antes se tornar subjetivado ou passar por ‘subjetivação’” (Butler, 2019, p. 19). Para Butler, isso significa que todo sujeito pressupõe sua própria subordinação, isto é, que o poder é condição do sujeito. Por outro lado, esse processo de subjetivação calcado na subordinação atribui ao reconhecimento um lugar muito central para a manutenção do exercício do poder como condição do sujeito. Segundo Butler, o reconhecimento não nos enlaça apenas aos outros e nem, casualmente, nos coloca em posição de subordinação; ele é muito mais constitutivo de nossa subjetivação. Pois é uma forma fundamental de sermos sujeitos, ou seja, constituídos pelo poder: “Não é que exigimos o reconhecimento do outro, e que uma forma de reconhecimento nos é conferida através da subordinação, mas sim que dependemos do poder para nossa própria formação, que essa formação é impossível sem a dependência e que a postura do sujeito adulto consiste precisamente na negação e na reencenação dessa dependência” (Butler, 2019, p. 18).

Por essa razão, a questão do reconhecimento recíproco, prenhe de normatividade, teria antes de enfrentar um outro tipo de questão, o qual pressupõe o vínculo constitutivo de reconhecimento e poder: “Minha questão é perguntar se o espaço intersubjetivo, em seu modo ‘autêntico’, é realmente sempre livre de dominação?” (Butler, 2022, p. 246). A resposta negativa de Butler a esta pergunta remete ao fato de que precisamos do reconhecimento tanto quanto do poder porque apenas na subordinação o sujeito pode vir a ser. O que explica o próprio “desejo de sujeição” como “desejo de ser”, remetendo à seguinte fórmula de Butler: “Eu prefiro existir na subordinação do que não existir” (2019, p. 16). Nesse nível de argumentação, não parece importar

se o reconhecimento é algo bom ou ruim, uma vez que o sujeito simplesmente deixaria de ser sem essa espécie de subjetivação. Segundo Butler, “quando as categorias sociais garantem uma existência social reconhecível e duradoura, muitas vezes se prefere aceitá-las, ainda que funcionem a serviço da sujeição, a não ter nenhuma existência social” (2019, p. 29). Por conseguinte, o reconhecimento, pensado como relações sociais de poder, sustenta e subordina ao mesmo tempo a identidade dos sujeitos, não importando, aparentemente, os custos dessa subordinação.<sup>156</sup> Diante dessa situação ambivalente, Butler precisa enfrentar a seguinte questão: “se a subordinação é entendida como a condição de possibilidade para o sujeito, então como a agência e a resistência contra a subordinação são possíveis?” (Allen, 2008, p. 75). Colocando então o mesmo problema em outros termos. Se o reconhecimento é parte de uma subjetivação da dominação, podendo ser compreendido somente a partir da submissão primária do sujeito ao poder, como reter o propósito emancipatório do conceito de reconhecimento? Em suma, como o reconhecimento pode ser o momento da emancipação da dominação?

Antes de retomar essas questões, eu gostaria de passar brevemente pelo primeiro debate publicado entre Honneth e Butler, ocasião em que puderam confrontar suas ideias em torno dos estudos de Honneth sobre reificação (Honneth, 2018a).<sup>157</sup> O quadro teórico de Butler nesse primeiro debate é devedor em grande medida de teses presentes em *A vida psíquica do poder*, porém já demarcam algumas mudanças. O ponto de contraste consiste em admitir ou recusar

---

<sup>156</sup> Como vimos, para Honneth (2010a) a “sujeição” tem sim custos para a formação saudável da autonomia pessoal e da identidade social caso o reconhecimento seja mera sujeição a uma aceitação pública. Sujeitos não podem se formar sem que, mediante formas de reconhecimento recíproco, obtenham uma autorrelação prática saudável consigo mesmos.

<sup>157</sup> O debate ocorreu em 2005 e contou não apenas com as críticas de Butler, mas também de Raymond Geuss e Jonathan Lear.

a possibilidade de uma relação primária de intersubjetividade que seria livre de dominação, como que anterior a toda negatividade (ou seja, uma intersubjetividade não impregnada pelo poder). Como vimos, para Butler, seguindo Foucault, não há relação social isenta de poder, por mais que recuemos à ontogênese da intersubjetividade. Pois “se priorizamos a vinculação isenta de problemas”, pergunta Butler, “estaríamos garantindo que, desde o início, somos ‘necessariamente’ bons e nos tornamos contingentemente maus sob certas condições sociais?” (Butler, 2018, p. 149). Butler acredita que Honneth se esforçou em pensar formas de reificação como esquecimento de um reconhecimento originário, admitindo assim que comportamentos afetivamente positivos e engajados com o outro (não indiferentes nem distanciados) estariam na base da constituição de toda intersubjetividade humana. Mas a pressuposição de um reconhecimento originário, de acordo com a autora, falha em compreender a ambivalência constitutiva da intersubjetividade humana, que se estabelece entre vínculo e repulsa, amor e ódio, dependência e autonomia, ou seja, aspectos negativos e positivos: “Penso também se não devemos atribuir ao laço social originário um tipo de ‘bondade’ que, na minha visão, certamente coexiste com a capacidade de destruição e, junto a isso, produz uma estrutura ambivalente da psiquê com base na qual ações e atitudes éticas individuais ou grupais são formadas [...] não existe uma trajetória moral inata em direção ao engajamento, à participação e à emotividade, já que somos seres que, desde o início, tanto amamos quanto resistimos à nossa dependência, e cuja realidade é ambivalente por definição” (Butler, 2018, p. 145).

Após as críticas de Butler, mas não apenas dela, Honneth chegou a admitir parcialmente que sua interpretação da reificação como esquecimento do reconhecimento “superestimou a simpatia intersubjetiva na situação inicial

dos seres humanos”, ainda que a censura feita contra um certo “otimismo exacerbado” tenha sido, segundo ele, “infundada” (Honneth, 2018b, p. 196). O ponto é que Butler evita a todo custo assumir uma perspectiva primária (ou originária) em que seja possível depurar a relação intersubjetiva de qualquer negatividade. Por outro lado, Butler passa a admitir que, sem custos para a ambivalência do reconhecimento, a teoria precisa poder distinguir entre práticas melhores ou piores de subjetivação. No limite, para manter o propósito crítico de sua teoria, precisa admitir a possibilidade de relações sociais positivas, relações estruturadas por alguma forma de vinculação e reconhecimento mútuo: “Na medida em que a vinculação é uma pré-condição ao desenvolvimento – uma tese com a qual eu concordo plenamente – então a diferenciação é uma tarefa que nos engaja por toda a vida e que configura a estrutura permanente de um certo dilema ético: como posso permanecer vinculado e também ser um *self* delimitado ou separado? E como vivo essa delimitação que, ao mesmo tempo, me abre e me fecha em relação aos outros?” (Butler, 2018, p. 145-146). Vinculação e diferenciação passam a ser admitidas por Butler como aspectos de uma socialização necessária, uma “dependência” em relação ao outro que não se restringe às constrações do poder como dominação. Ainda assim, lembra Butler, “não penso que possamos dizer, como argumenta Honneth, que a vinculação *precede* a diferenciação” (2018, p. 146).

Diversamente da interpretação negativa do reconhecimento como sujeição, que encontramos em *A vida psíquica do poder*, Butler passa então a modificar sua compreensão do conceito em livros posteriores (2015; 2018b)<sup>158</sup>, o que, como veremos, suscitou críticas por parte de Honneth no mais novo debate publicado entre os dois. Agora, o que

---

<sup>158</sup> Sobre a mudança de posição de Butler em relação ao conceito de reconhecimento, cf. Allen, 2008; Cyfer, 2013; e Petherbridge, 2020.

preocupa a autora são as pré-condições sociais para a humanização em geral, ou seja, de que modo normas sociais enraizadas passam a determinar quem é passível de ser reconhecido como ser humano. “A questão do reconhecimento é importante”, afirma Butler,

porque se dizemos acreditar que todos os sujeitos humanos merecem igual reconhecimento, presumimos que todos os sujeitos humanos são igualmente reconhecíveis. Mas e se o campo altamente regulado da aparência não admite todo mundo [...]? Por que esse campo é regulado de tal modo que apenas determinados tipos de seres podem aparecer como sujeitos reconhecíveis, e outros não podem? [...] E isso significa que incorporar a norma ou normas por meio das quais uma pessoa ganha um estatuto reconhecível é uma forma de ratificar e reproduzir determinadas normas de reconhecimento em detrimento de outras, estreitando o campo do reconhecível (2018b, p. 42).

São exatamente esses os pontos destacados por Butler em seu debate recente com Honneth. Segundo a autora, Honneth precisaria retirar todas as consequências do fato primário de que o reconhecimento está sempre inserido em contextos sociais cujas normas de socialização pré-determinam as condições nas quais sujeitos podem ou não ser reconhecidos. Ou ainda, condições que regulam tipos de reconhecimento que certamente desvalorizam ou desumanizam os outros. Para tanto, Butler se refere aos “quadros de inelegibilidade”, já presentes em seus livros mais recentes, que são responsáveis por constituir as normas que condicionam as pré-condições sociais do reconhecimento:

“Se esses ‘outros’ não aparecerem no quadro de inteligibilidade, se não forem considerados pessoas ou humanos, isso pode ser consequência de uma desigualdade que decorre de hierarquias implicadas nas ideias historicamente específicas do humano. Mulheres e escravos eram excluídos da categoria do humano, e agora populações inteiras são consideradas vidas a serem reguladas por meios biopolíticos, muitas vezes consideradas alvos em guerra

ou abandonadas à doença. O problema não é apenas que alguns humanos são tratados com *status* normativo, estima e dignidade, enquanto outros não. O problema, ao contrário, é que existe uma produção diferenciada do humano [...] Precisamos reconhecer as formas de poder que estabelecem que certos sujeitos são passíveis de ser reconhecidos enquanto humanos e outros nem tanto, ou absolutamente não” (2021, p. 62-63).

Daí a distinção central entre *reconhecimento* e *reconhecibilidade*, a partir da qual é possível compreender, segundo Butler, a ambiguidade própria do conceito de reconhecimento:

Eu faço uma distinção entre reconhecimento e reconhecibilidade. Meu argumento é que para o tipo de reconhecimento que você [Axel Honneth] descreve ser possível, a reconhecibilidade precisa primeiro ser estabelecida. Para compreender as condições epistemológicas sob as quais a produção diferenciada do humano é gerada, ou a produção diferenciada do sujeito, primeiro temos de compreender o nexo entre poder e conhecimento que constitui muitos campos de reconhecibilidade [...] Isso levaria de volta à ideia da história e das relações sociais como constitutivas do sujeito, não enquanto algo que meramente funciona como uma forma externa de seu enraizamento (2021, p. 63).

Aqui se encontram algumas distinções importantes entre Butler e Honneth. A primeira delas diz respeito à relação entre condições histórico-institucionais e o fenômeno do reconhecimento. No caso de Honneth, o reconhecimento certamente se tornou padrão de institucionalização moral, jurídica e política nas sociedades modernas (2011; 2018b). No entanto, o argumento de Honneth aponta antes para a característica (moral ou ontologicamente) constitutiva do reconhecimento em termos pré-institucionais, não só no que concernia às formas primárias do reconhecimento (2003) quanto em relação às posturas geneticamente originárias de engajamento afetivo (2018a). Butler, ao contrário, não recorre a uma forma primária de reconhecimento que pre-

cederia a configuração institucional, uma vez que o próprio reconhecimento é produzido pelas condições histórico-institucionais determinantes.<sup>159</sup> Ou seja, o reconhecimento sempre se encontra socialmente enraizado, carregando consigo normas instaladas e normalizadas. Portanto, “são as normas de reconhecimento que constantemente diferenciam aqueles que devem ser reconhecidos e aqueles que não devem ser reconhecidos” (Butler, 2018b, p. 44).

A segunda distinção está estreitamente ligada à primeira, na medida em que coloca em questão o lugar geneticamente precedente do reconhecimento enquanto um tipo de experiência qualitativa originária de todas as nossas vivências e de nossa percepção do mundo e dos outros. Essa é a formulação de Honneth que aparece, especialmente, em sua interpretação da reificação como “esquecimento do reconhecimento” (2018a). Para defender esta tese, Honneth precisa assumir que há um nível de reconhecimento ainda mais originário do que aquele que se manifesta nos padrões de reconhecimento do amor, da solidariedade e do direito (que possuem uma dinâmica histórica), um reconhecimento originário que ele denomina de “modo existencial de reconhecimento” (2018a, p. 77).<sup>160</sup> Se Honneth defende, portanto, um “primado do reconhecimento” diante de outras formas de conhecimento do mundo e dos outros (o conhecimento não precede o reconhecimento, mas antes o contrário, a experiência existencial e afetiva do reconhe-

<sup>159</sup> Petherbridge (2020) afirma que Honneth não adere completamente à fundamentação pré-institucional do reconhecimento, já que oscilaria entre esta formulação e a constituição histórica do reconhecimento. Já no caso de Butler, ainda segundo Petherbridge, a reconhecibilidade de fato colocaria em primeiro plano as determinações epistemológicas e políticas que condicionam o reconhecimento.

<sup>160</sup> A passagem integral é a seguinte: “Trata-se de uma forma ainda mais elementar de reconhecimento do que aquelas que venho estudando em outros lugares [...] Parto aqui do pressuposto de que esse modo ‘existencial’ de reconhecimento se encontra na base de todas as outras formas específicas de reconhecimento, na medida em que estas afirmam determinadas qualidades ou capacidades das outras pessoas” Honneth, 2018a, p. 77.

cimento está na gênese de todo conhecimento), em Butler certas pré-condições sociais (de normatização e, portanto, inteligibilidade da vida dos outros) precisam ser ainda anteriores às práticas de reconhecimento recíproco. Se no primeiro caso temos a tese segundo a qual o reconhecimento precede o conhecimento (Honneth), no segundo caso a reconhecibilidade (em que estão vinculados conhecimento e poder) precederia o reconhecimento (Butler). Pois a reconhecibilidade caracteriza “as condições mais gerais que preparam ou modelam um sujeito para o reconhecimento – os termos gerais, as convenções e as normas gerais ‘atuam’ do seu próprio modo, moldando um ser vivo em um sujeito reconhecível” (Butler, 2015, p. 18). Ou seja, a reconhecibilidade remete a algo anterior às atitudes de reconhecimento recíproco, apontando antes para as condições sociais, categorias, convenções e normas que preparam para o reconhecimento, as quais “precedem e tornam possível o ato do reconhecimento propriamente dito. Nesse sentido, a reconhecibilidade precede o reconhecimento” (2015, p. 18).<sup>161</sup>

Já a terceira distinção, por fim, está atrelada ao fato de Butler negar que só ultrapassamos o limiar entre autonomia e subordinação, emancipação e dominação, quando desconhecemos, deixamos de ver ou simplesmente esquecemos de nos relacionar com o outro segundo os critérios normativamente exigentes do reconhecimento recíproco. Na verdade, quando Honneth pensa na relação do reconhecimento com outros conceitos como invisibilidade, ideologia ou reificação, parece que sempre algo das condições normativas primárias de reconhecimento recíproco esteve presente,

---

<sup>161</sup> Para uma problematização dessa crítica de Butler quanto à “precedência” do reconhecimento, embora deslocando-a para a perspectiva psicanalítica sobre as relações intersubjetivas primárias da esfera do “amor”, cf. Allen, 2021. Para um debate mais amplo sobre a relação entre reconhecimento, autonomia e subordinação, cf. ainda Allen, 2008, especialmente capítulo 4.

mas que por determinados motivos ou condições sociais (contingentes?) não somos mais capazes de apreender. As imagens utilizadas por ambos para descrever tais processos são bastante diferentes. Compare-se, por exemplo, a “invisibilidade” com a “percepção”. Para Honneth, deixamos de reconhecer o outro quando este se torna invisível para nós. Em Butler, por sua vez, sempre reconhecemos o outro de algum modo porque sempre o percebemos, o outro é um corpo sempre presente e já sempre perpassado por normas e convenções sem os quais ele nem mesmo seria apreensível a título de alteridade. A percepção já é ela mesma discursiva (poder, política) tanto quanto o corpo do outro, condição *sine qua non* para que se torne reconhecível no mundo social. Ou seja, é pela percepção, e não pela invisibilidade (ou esquecimento, ou desconhecimento), que podemos reconhecer reciprocamente o outro como ser humano autônomo ou então reconhecê-lo de maneira social e politicamente desigual, inferiorizando-o, hierarquizando-o e, no limite, desumanizando sua condição de pessoa. Não existe percepção desinteressada. Toda percepção é valorativa (faz parte da reconhecibilidade do outro), e é por meio dela que o outro é estereotipado e normatizado na condição de outro. Logo, para Butler, reconhecer o outro é percebê-lo sempre de algum modo (sem que isso seja necessariamente bom).<sup>162</sup>

Nos três casos mencionados, portanto, a noção de reconhecibilidade aponta para as condições que tornam

---

<sup>162</sup> Ao final de seu artigo, Petherbridge matiza essa distinção entre Honneth e Butler ao propor que a teoria honnethiana da reificação como “esquecimento do reconhecimento” também passa pelo campo perceptivo (neste caso, quando tratamos alguém como objetos quantificáveis e manipuláveis, ou então simplesmente reificamos o outro como não-humano, como seria o caso do racismo). Além disso, diferentemente de Butler, “as implicações da concepção de Honneth, ou o ímpeto crítico por trás dela, sugerem que hábitos de percepção reificantes e invisibilizadores também podem ser modificados e rompidos e, desse modo, redirecionados para que possam retomar seu fluxo afetivo” (2020, p. 204-205). Essa virada crítica já não seria claramente identificável na proposta de Butler.

o reconhecimento possível. E é precisamente essa noção que permitirá à teoria crítica de Butler avaliar o sucesso ou o fracasso das relações normativas de reconhecimento. “O argumento aqui”, segundo Danielle Petherbridge, “é o de que relações mútuas e normativas de reconhecimento dizem respeito a um processo secundário que ocorre após um ato inicial de tomada de conhecimento no qual o outro se torna reconhecível, e, além disso, é a base de qualquer concepção de reconhecimento” (2020, p. 186). Ora, o efeito dessa formulação para uma teoria crítica voltada à emancipação da dominação é bastante relevante. Afinal, questiona Butler, se não tomamos consciência da ambivalência do reconhecimento, não poderíamos criticamente compreender normatizações que estabelecem critérios de valorização e desvalorização, de cuidado e indiferença, de percepção diferenciada, de humanidade e desumanidade, cujos efeitos definem as fronteiras opacas entre emancipação e dominação. Uma sociedade altamente estratificada e regulada por normas de sociabilidade, cuja “branquitude” ou “heteronormatividade” determinam e regulam as condições de reconhecibilidade das pessoas, não corre o risco de transformar as práticas de reconhecimento social em algo contrário à liberdade e à autonomia? Se o campo de percepção estabelece critérios para normatizar socialmente “quais humanos contam como humanos”, não somente pessoas negras, mulheres ou LGBTQIA+ deixam de ser sujeitos reconhecíveis (são percebidos como corpos não humanos), mas também passam a ser “reconhecidos” de maneira deturpada e ambivalente como uma espécie menor de humanos. São com essas normas de reconhecibilidade que podemos identificar as condições da “vida precária” e da vulnerabilidade que atingem certos grupos de pessoas e que demandam atenção crítica e política (Butler, 2018b).

Portanto, o reconhecimento ambivalente torna o conceito poroso à complexidade de experiências sociais e situações políticas impreteríveis. Por não decidir de antemão os critérios de sua própria normatividade, ou seja, independentemente das práticas sociais que estão na sua base, é preciso politizar os processos de reconhecimento de acordo com a variedade de seus obstáculos e conflitos. Mas isso porque, de acordo com Butler, parte das expectativas normativas do reconhecimento não podem ser satisfeitas de antemão, pois reconhecimento recíproco pressupõe condições políticas, sociais e culturais que atingem a capacidade de agência dos próprios concernidos, uma vez que “a reconhecibilidade [...] *não* é uma qualidade ou uma potencialidade de indivíduos humanos” (2015, p. 19).<sup>163</sup> Por esta razão, algumas pessoas passariam a merecer ser reconhecidas (um mérito socialmente condicionado), outras não seriam dignas (de acordo com normatizações estabelecidas), ao passo que a outras seriam atribuídas formas diferenciadas e hierarquizadas de reconhecimento. O conceito de reconhecimento é ambíguo justamente porque se desdobra entre o ato de reconhecer e as condições de ser reconhecível, de modo que à teoria crítica cabe a tarefa de “saber como essas normas operam para tornar certos sujeitos pessoas ‘reconhecíveis’ e tornar outros decididamente mais difíceis de reconhecer” (2015, p. 20). Isso ocorre de forma dinâmica e indeterminada, exigindo a mediação de uma política radicalmente democrática. Na expressão de Butler: “O que poderia ser feito para mudar os próprios termos da condição de ser reconhecido a fim de produzir resultados mais radicalmente democráticos?” (2015, p. 20).

Não restam dúvidas de que a ambivalência diagnosticada por Butler, na qual pessoas reconhecidas de maneira

---

<sup>163</sup> Nesse caso, Butler exige mais do que apenas o “caráter ativo do reconhecimento” (Honneth, 2010a, p. 110).

desigual são aquelas que experimentam uma vida precária e vulnerável, tem consequências políticas decisivas. A reconhecibilidade passa a ser fundamental para a gênese das lutas sociais democratizantes, cujo objetivo consiste em superar as condições de desigualdade e precariedade existentes, considerando desafios sociais como desemprego, racismo, criminalização, preconceito, assédio etc. Escreve Butler:

Na minha visão essa perspectiva implica a necessidade de uma luta mais generalizada contra a precariedade, uma luta que surja de uma sensação experimentada de precariedade, vivida como uma morte lenta [...] uma luta por uma ordem social e política igualitária na qual uma interdependência possível de ser vivida se torne possível – esta seria, ao mesmo tempo, a condição do nosso autogoverno como uma democracia (2018b, p. 78).

Ainda assim, para justificar seu propósito crítico e político, Butler não teria de admitir uma distinção normativamente mais clara entre um modo saudável e outro patológico de reconhecimento? Segundo Honneth, essa seria justamente a posição ambivalente de Butler, que teria sido forçada a admitir uma interpretação mais “positiva”, por assim dizer, do conceito de reconhecimento em suas obras posteriores.

No curso do desenvolvimento do seu pensamento, a ideia de reconhecimento passou por uma mudança bastante drástica, de um termo que ajudava a explicar relações de poder para uma noção que designa uma atitude moral; minha suspeita é que essas duas diferentes noções de reconhecimento, a antiga e a recente, não apenas se excluem mutuamente, mas são ambas em si mesmas insatisfatórias (Honneth, 2021, p. 21-22).

Certamente, tornar-se ou não reconhecível como ser humano é uma questão com teor normativo. Por isso, a luta por reconhecimento passa a ser, nos termos da própria

Butler, a luta pelo “direito de aparecer” e de “ser percebido” como humano igualmente digno de respeito e consideração:

Quais humanos contam como humanos? Quais humanos são dignos de reconhecimento na esfera do aparecimento, e quais não são? Que normas racistas, por exemplo, operam para distinguir entre aqueles que podem ser reconhecidos como humanos e os que não podem? Perguntas que se tornam ainda mais relevantes quando formas de racismo historicamente enraizadas contam com construções bestiais da negritude (Butler, 2018b, p. 43).

Butler chega a conclusões evidentes e fortes: se há precedência da reconhecibilidade, então o racismo condiciona o reconhecimento, conferindo-lhe negatividade. Um passo aparentemente simples, mas muitas vezes negligenciado na teoria do reconhecimento de Honneth. No entanto, permanece ainda a questão de saber de que modo o conceito de reconhecimento poderia cumprir aquele propósito crítico-emancipatório vislumbrado por Honneth. É possível, mediante o próprio reconhecimento, superar as formas nas quais sua manifestação produziria a dominação sobre determinadas pessoas? Na última seção do presente texto, pretendo me aproximar da questão racial para expor o que entendo ser a forma racializada do reconhecimento ambivalente.

### III

Como uma sociedade racista reconhece as pessoas negras? E como pessoas negras pretendem ser reconhecidas em uma sociedade racista? Temos aqui, com base na discussão anterior sobre reconhecimento ambivalente, duas maneiras de responder a tais perguntas. A primeira delas remete à distinção butleriana entre reconhecimento e reconhecibilidade, ressaltando as pré-condições históricas e sociais com as quais o reconhecimento termina por reproduzir formas racializadas de dominação. A segunda, penso eu, alude às

preocupações honnethianas de encontrar na gramática da luta por reconhecimento elementos crítico-emancipatórios que são reelaborados nas formas de resistência antirracista. Parto do pressuposto de que o racismo gera um tipo de reconhecimento racializado que, por seu turno, é altamente ambivalente se levarmos em consideração o papel crítico atribuído ao conceito. Porém, não devemos parar por aí. Pois o reconhecimento também nos ajuda compreender a oposição à opressão racial que, sem dúvida alguma, também se reproduz mediante o próprio reconhecimento.

Para Honneth, somente na qualidade de reconhecimento ideologicamente deturpado (2010a) ou esquecimento do reconhecimento (2018a) é possível explicar o racismo nesses dois sentidos: uma atitude racista em relação aos outros e/ou uma internalização do racismo tendo em vista o modo como alguém aspira ser publicamente reconhecido pelos outros. O problema é que, na interpretação honnethiana, o racismo só pode ser compreendido em comparação com um critério (normativo ou ontogenético) de reconhecimento que é desconsiderado ou deturpado no desenrolar das relações sociais e das normas que as regulam. Ou seja, um reconhecimento racializado seria como que uma contradição em termos, já que o racismo viola tanto ontogenética quanto normativamente a ideia de reconhecimento originário. Nesse ponto, a diferença com Butler, como vimos, é decisiva, pois, em se tratando de racismo, normas racistas prévias condicionam atitudes racistas de reconhecimento, sem que possamos apelar a nada que preceda esse condicionamento (por exemplo, a uma relação primária de intersubjetividade que seria livre de dominação). Mas isso inviabiliza que a luta por reconhecimento tenha um sentido antirracista e, portanto, emancipatório?

Para desenvolver essa ideia de um reconhecimento racializado, gostaria, nesta última seção, de me valer bre-

vemente de algumas reflexões esclarecedoras de Grada Kilomba acerca do racismo cotidiano. Diferentemente de Honneth e Butler, cujas extensas obras cobrem uma vasta gama de temas e desenvolvimentos conceituais, Kilomba nunca pretendeu escrever uma teoria filosófica sistemática do reconhecimento. Todavia, encontramos em seu livro *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*, originalmente publicado em 2008, e que traz a público sua pesquisa de doutorado, elementos importantes para os propósitos da nossa discussão. Primeiro porque, seguindo as análises de Franz Fanon (2020), Kilomba preenche o conceito de reconhecimento com a negatividade decorrente da mediação do racismo: a realização do ideal do reconhecimento está obstruída em sociedades estruturadas pela dominação racial, visto que tal dominação sempre reproduz formas racistas de reconhecimento. Ainda assim, Kilomba adiciona ao reconhecimento um propósito crítico-emancipatório, ressignificando as experiências raciais e mostrando, por sua vez, como é possível reelaborar o racismo na forma da resistência. O racismo (até poderia, mas) não bloqueia plenamente a agência daqueles que sofrem violência racial. Pois “*onde há opressão, há resistência*. Em outras palavras, a opressão forma as condições de resistência” (Kilomba, 2019, p. 69). E nisso Kilomba parece dar uma resposta um pouco diferente daquela encontrada na formulação do próprio Fanon acerca da “luta” por reconhecimento.<sup>164</sup>

---

<sup>164</sup> Refiro-me aqui especificamente à questão fundamental de *Pele negra, máscaras brancas*, publicado originalmente em 1952, no que concerne aos efeitos colaterais do racismo sobre a agência e a subjetivação de pessoas negras. A “interiorização” do racismo, como demonstra longamente Fanon, mina a capacidade de resistir, a motivação da luta, a agência livre daqueles oprimidos pelo racismo. Logo, o reconhecimento entre senhor e escravizado ocorre “*sem luta*”, pois “o negro, mergulhado na inessencialidade da servidão, foi libertado pelo senhor. Ele não travou a luta pela liberdade” (Fanon, 2020, p. 229). A questão, posta no contexto de argumentação do livro de 1952, consiste em saber como passar da experiência negativa do racismo para a motivação da luta, no limite para o ímpeto revolucionário, que cobriu o conjunto de experiências e expectativas analisadas por Fanon em

Como se sabe, Kilomba trabalha com a experiência do racismo cotidiano em uma chave fenomenológica, acompanhando e reconstruindo experiências subjetivas de mulheres negras que sofreram formas variadas de racismo em seu dia a dia. Ao mesmo tempo, a pesquisa de Kilomba tem o intuito de colocar em primeiro plano a voz dessas mulheres, de permitir que elas mesmas narrem suas experiências e assumam o papel de agentes de um processo de tomada de consciência crítica, ou seja, que, apesar do racismo, elas “se descolonizem” e “se tornem sujeito”. Nesse plano fenomenológico, entrelaçam-se “traumas” acumulados da violência racial e expectativas morais de superação do racismo, ambos vinculados a dimensões de reconhecimento. Em termos meramente conceituais, a ideia de sujeito se constitui em três dimensões, a saber, política, social e individual: “Uma pessoa alcança o status completo de *sujeito* quando ela, em seu contexto social, é reconhecida em todos os três diferentes níveis e quando se identifica e se considera reconhecida enquanto tal” (Kilomba, 2019, p. 74). Porém, Kilomba mostrará em seu estudo que o racismo impede pessoas negras de se constituírem como sujeitos por causa das consequências racistas do reconhecimento racializado, o qual conta com três características fundamentais: a construção da diferença, a hierarquização de valores e o poder. Nos três casos, está em jogo uma relação constitutiva de reconhecimento altamente desigual e violenta, em que a alma negra é uma construção do homem branco, o “ser para um outro” que não se efetiva reciprocamente, mas sempre de modo que o negro seja objeto (nunca sujeito) para o branco.

Vejamos então essa relação estreita de reconhecimento e racismo de acordo com essas três características

---

seu outro importante livro, *Os condenados da terra*, publicado nove anos depois, em 1961. Para uma compreensão do conjunto das obras de Fanon, e das “encruzilhadas” de seu percurso teórico e prático, cf. Faustino, 2022.

mencionadas. Aos olhos do homem branco, o negro é inicialmente reconhecido como “outro”, como “alguém diferente de mim”, seja pela cor da pele, pelo tipo de cabelo, pelos traços físicos etc., de modo que essa diferença seja medida sempre de acordo com a norma estabelecida pelos brancos, a “norma branca”: “Só se torna ‘diferente’ porque se ‘difere’ de um grupo que tem o poder de se definir como norma – a norma *branca*. Todas/os aquelas/es que não são brancas/os são construídas/os então como ‘diferentes’. A branquitude é construída como ponto de referência a partir do qual todas/os as/os ‘Outras/os’ raciais ‘diferem’. Nesse sentido, não se é ‘diferente’, torna-se ‘diferente’ por meio do processo de discriminação” (Kilomba, 2019, p. 75). Reconhecer a diferença com critérios não autodefinidos pelo outro, a construção da alteridade sem o “poder da autodefinição” (Collins, 2019), é traço peculiar do racismo. Reconhece-se assim aquilo que se imputa ao outro de acordo com critérios estabelecidos pelo sujeito branco. Pois “a *negritude* serve como forma primária de Outridade, pela qual a branquitude é construída. A/O ‘Outra/o’ não é ‘outra/o’ *per se*; ela/ele torna-se através de um processo de absoluta negação” (Kilomba, 2019, p. 38). E o reconhecimento racializado é responsável por tornar efetivo esse processo no qual sujeitos negros são violentamente privados de sua identidade, sempre colocados como “outro”, nunca como “eu”.

Além disso, essas diferenças são construídas sempre “*inseparavelmente ligadas a valores hierárquicos*” (Kilomba, 2019, p. 75). Então é preciso inferiorizar e desvalorizar sujeitos negros, atribuir um pretense “lugar natural”, sempre diferente, à negritude. “Tal hierarquia”, afirma Kilomba, “introduz uma dinâmica na qual a *negritude* significa não somente ‘inferioridade’, mas também ‘*estar fora do lugar*’ enquanto a branquitude significa ‘*estar no lugar*’ e, portanto, ‘superioridade’. [...] No racismo, corpos *ne-*

*gros* são construídos como corpos impróprios, como corpos que estão ‘*fora do lugar*’” (2019, p. 56).<sup>165</sup> A hierarquização de valores serve para que sujeitos negros saibam o seu lugar (ou voltem a seu lugar). Kilomba se refere aqui à associação com estigmas, desonras, inferioridades, que naturalizam o “outro” da norma, ou seja, as pessoas negras. Essa construção da diferença e sua associação com uma hierarquia formam, segundo Kilomba, o cerne do “preconceito” racial (2019, p. 76). Por fim, tais diferenças e hierarquizações só se tornam possíveis porque o reconhecimento racializado depende de poder histórico, político, social e econômico, um poder exercido pelos brancos sobre os negros: “É a combinação do preconceito e do poder que forma o racismo. E, nesse sentido, *o racismo é a supremacia branca*” (p. 76).

Desse modo, a construção heterônoma da diferença, a hierarquização e o poder branco constituem, juntos, as condições de reconhecibilidade que precedem o reconhecimento. E impedem, precisamente, que pessoas negras sejam reconhecidas como sujeito, posto que são oprimidas pela dominação racial em todas as esferas de formação da sua subjetividade: “O racismo, no entanto, viola cada uma dessas esferas, pois pessoas *negras* e Pessoas de Cor não veem seus interesses políticos, sociais e individuais como parte de uma agenda comum. Como o racismo afeta, então, o status de subjetividade de uma pessoa?” (Kilomba, 2019, p. 75). O racismo impede que as pessoas negras sejam reconhecidas na qualidade de sujeitos em sentido pleno. Pois ao serem reconhecidas como pessoas negras, de acordo com as normas sociais racistas que condicionam o modo de ser

---

<sup>165</sup> É digno de nota que essa imagem do “lugar de negro” perpassa os textos mais importantes da literatura sobre a questão racial, de W. E. B. Du Bois a Patricia Hill Collins, passando por Audre Lord, bell hooks e Angela Davis, até chegar a Saidiya Hartman. No Brasil, além de Sueli Carneiro, destaco especialmente o trabalho de Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg (2022), *Lugar de negro*, publicado originalmente em 1982.

reconhecido, perdem o lugar ou o *status* de pessoa igual. Embora pessoas negras tenham “o direito capital, em todos os sentidos do termo, de ser reconhecidas como *sujeitos*” (2019, p. 82), o racismo cotidiano é vivido por elas como um acúmulo de desrespeito, que as inferioriza, exclui, rotula, ofende de forma violenta, seja indireta ou diretamente: “Todas as três formas de desrespeito – político, social e individual – têm grande importância na vida das pessoas *negras* nas sociedades dominadas por *brancas/os*, porque tornam a nossa realidade real” (Kilomba, 2019, p. 82). A realidade vivida pelas pessoas negras é, portanto, a do racismo cotidiano.

Porém, além dessa perspectiva “negativa”, já dissemos anteriormente que Kilomba elabora uma outra possibilidade de pensar elementos crítico-emancipatórios do reconhecimento. Em outras palavras, diante da pergunta crucial “O que o racismo faz com você?” Kilomba não se satisfaz com respostas meramente negativas. É fato que o racismo mina a agência e a resistência dos sujeitos. Porém, com base no que ela chama de “análise episódica”, Kilomba retira dos casos de mulheres negras entrevistadas não somente descrições dos diferentes contextos nos quais o racismo é performado, criando assim uma sequência de “cenas do racismo cotidiano” (procurando sistematizar a análise dos traumas cotidianos vividos por mulheres negras e dos custos psíquicos da desigualdade racial para a formação da subjetividade dessas mulheres). Ela acrescenta ainda um passo fundamental de reelaboração crítica das experiências raciais tendo em vista estratégias autodefinidas de “descolonização”. Na verdade, a metáfora da descolonização revela um processo de superação prática cotidiana do racismo, o tornar-se sujeito de mulheres negras a partir de suas experiências individuais e coletivas. Se, de um lado, Kilomba entende a “metáfora do racismo cotidiano como um ato de colonização”, em que

a pessoa negra é “descoberta, invadida, atacada, subjugada e ocupada”, de outro lado, “descolonização refere-se ao desfazer do colonialismo. Politicamente, o termo descreve a conquista da autonomia por parte daquelas/es que foram colonizadas/os e, portanto, envolve a realização da independência e da autonomia” (2019, p. 224). Descolonização é, portanto, o processo pelo qual essas mulheres negras resistem ao racismo para serem finalmente reconhecidas como sujeito autônomo e independente.

É por isso que Kilomba não se contenta em reduzir a experiência do racismo cotidiano a uma dominação tal de onde não identificamos mais possibilidades de resistência. Nisso ela parece seguir o que boa parte dos estudos do feminismo negro tem feito, isto é, mostrar que a realidade violenta do racismo em suas mais variadas e interseccionadas dimensões não solapou a motivação prática daqueles e daquelas que sofrem violência racial cotidianamente, não esgotou a energia antirracista que se gera de dentro das próprias experiências do racismo. Perguntar pelas consequências práticas do racismo não nos leva somente a olhar para a experiência dos afetados (e considerá-los apenas “vítimas” do racismo). Falar sobre, compartilhar e narrar tais experiências vividas são parte de um processo de recuperação da própria voz sem a qual pessoas negras não conseguiriam tornar-se sujeito. A ressignificação dessas experiências abre a perspectiva de empoderamento: “A questão ‘O que o racismo faz com você?’ não tem nada a ver com vitimização; tem a ver com o empoderamento, pois precede o momento no qual alguém se torna o *sujeito* falante, falando de sua própria realidade” (Kilomba, 2019, p. 227). Também é dessa forma – isto é, nos termos de uma ressignificação prática – que o reconhecimento deixa de estar vinculado somente à construção racista da negritude como “outra” e passa a ter um sentido crítico-emancipatório

(“revolucionário”, dirá Kilomba) ligado aos momentos da “cura e da transformação”. “Eu realmente vejo essa pergunta”, conclui a autora, “como um ato real de descolonização e resistência política, na medida em que permite ao *sujeito negro*, finalmente, se ocupar consigo mesma/o, em vez de com a/o ‘*outra/o*’ branca/o” [...] Para mim isso é bastante revolucionário” (Kilomba, 2019, p. 227).

Procurei mostrar no presente texto que a ambivalência do conceito de reconhecimento não deve ser considerada uma fraqueza categorial. Pelo contrário. No que diz respeito à compreensão do racismo, esse conceito permite a produção de um diagnóstico complexo sobre as condições históricas subjacentes ao reconhecimento, que atingem normas publicamente aceitas, mas abertamente preconceituosas, de naturalização, desvalorização ou, no limite, desumanização de pessoas negras. As reflexões de Honneth, Butler e Kilomba possibilitam, cada qual a seu modo, descortinar essa dimensão que perpassa relações de reconhecimento. Mas não é só isso. Vimos que os três autores ainda se preocupam com a superação prática de formas de dominação existentes, para a qual o conceito de reconhecimento também pode contribuir. A tomada de consciência da ambiguidade do reconhecimento, de acordo com Kilomba, em especial, abre ao sujeito negro a possibilidade de “despedir-se daquele lugar de Outridade” (2019, p. 230) e iniciar um processo reverso em direção a um “estado de *descolonização*; isto é, internamente, não se existe mais como a/o ‘*Outra/o*’, mas como o eu; [...] tornamo-nos *sujeito*” (2019, p. 238). E a perspectiva do sujeito negro, que nesse processo vivencia negativamente as relações intersubjetivas, que são alienados e reificados pelo olhar e pelo vocabulário do sujeito branco, que carregam uma ferida profunda causada pelo racismo, é também aquela que aspira à autonomia e à independência nas diferentes

esferas de intersubjetividade: sujeitos negros querem “ver seus interesses individuais e coletivos reconhecidos, validados e representados oficialmente na sociedade – o status absoluto de *sujeito*” (2019, p. 74-75). Não há dúvidas de que o conceito de reconhecimento não pode (nem deve) oferecer respostas de antemão que conduzissem em termos prático-políticos essa reconfiguração das relações de poder. O desafio da emancipação da dominação continua sendo um fardo prático para os próprios concernidos, os quais precisam assumir o papel de participantes ativos nas relações altamente ambivalentes de reconhecimento social.

## Referências

- ALLEN, A. Recognizing Ambivalence: Honneth, Butler, and Philosophical Anthropology. In: IKÄHEIMO, H.; LEPOLD, K.; STAHL, T. (orgs.). *Recognition and Ambivalence*. New York: Columbia University Press, 2021.
- ALLEN, A. *The Politics of Ourselves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2008.
- BEDORF, T. *Verkennende Anerkennung: Über Identität und Politik*. Berlin: Suhrkamp, 2010.
- BUTLER, J. Ansiando por reconhecimento. In: BUTLER, J. *Desfazendo gênero*. São Paulo: Unesp, 2022.
- BUTLER, J. Recognition and Mediation: A Second Reply to Axel Honneth. In: IKÄHEIMO, H.; LEPOLD, K.; STAHL, T. (orgs.). *Recognition and Ambivalence*. New York: Columbia University Press, 2021.
- BUTLER, J. *A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- BUTLER, J. Adotando o ponto de vista do outro: Implicações ambivalentes. In: HONNETH, A. *Reificação: Um estudo de teoria do reconhecimento*. São Paulo: Unesp, 2018a.
- BUTLER, J. *Corpos em aliança e a política das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018b.
- BUTLER, J. *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

- COLLINS, P. H. *Pensamento feminista negro*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- CYFER, I. Problema de reconhecimento: Poder, vulnerabilidade e violência. In: MELO, R. (org.). *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013.
- DERANTY, J.-P. *Beyond Communication: A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden/Boston: Brill, 2009.
- FANON, F. *Pele Negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- FAUSTINO, D. *Franz Fanon e as encruzilhadas: Teoria, política e subjetividade*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- FRASER, N. Distorted Beyond all Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth. In: FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Londo/New York: Verso, 2003.
- FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Londo/New York: Verso, 2003.
- GONZALEZ, L.; HASENBALG, C. *Lugar de negro*. São Paulo: Zahar, 2022.
- HABERMAS, J. Luta por reconhecimento no Estado de direito democrático. In: HABERMAS, J. *A inclusão do outro*. São Paulo: Unesp, 2018.
- HABERMAS, J. *Facticidade e validade: Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. São Paulo: Unesp, 2021.
- HONNETH, A. Recognition Between Power and Normativity: A Hegelian Critique of Judith Butler. In: IKÄHEIMO, H.; LEPOLD, K.; STAHL, T. (orgs.). *Recognition and Ambivalence*. New York: Columbia University Press, 2021.
- HONNETH, A. *Reificação: Um estudo de teoria do reconhecimento*. São Paulo: Unesp, 2018a.
- HONNETH, A. Réplica. In: HONNETH, A. *Reificação: Um estudo de teoria do reconhecimento*. São Paulo: Unesp, 2018b.
- HONNETH, A. *Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte*. Berlin: Suhrkamp, 2018c.
- HONNETH, A. *Das Recht der Freiheit*. Berlin: Suhrkamp, 2011.

HONNETH, A. Anerkennung als Ideologie: Zur Zusammengang von Moral und Macht. In: HONNETH, A. *Das Ich im Wir*: Studien zur Anerkennungstheorie. Berlin: Suhrkamp, 2010a.

HONNETH, A. Organisierte Selbstverwirklichung: Paradoxien der Individualisierung. In: HONNETH, A. *Das Ich im Wir*: Studien zur Anerkennungstheorie. Berlin: Suhrkamp, 2010b.

HONNETH, A. Das Ich im Wir: Anerkennung als Triebkraft von Gruppen. In: HONNETH, A. *Das Ich im Wir*: Studien zur Anerkennungstheorie. Berlin: Suhrkamp, 2010c.

HONNETH, A. Eine soziale Pathologie der Vernunft: Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie. In: HONNETH, A. *Pathologien der Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007a.

HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação*: Uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel. São Paulo: Esfera Pública, 2007b.

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

HONNETH, A. Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser. In: FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Londo/New York: Verso, 2003b.

HONNETH, A. Unsichtbarkeit: Über die moralische Epistemologie von 'Anerkennung'. In: HONNETH, A. *Unisichtbarkeit*: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HONNETH, A. Die Soziale Dynamik von Mißachtung: Zur Ortbestimmung einerkritischen Gesellschaftstheore. In: HONNETH, A. *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000a.

HONNETH, A. Pathologien des Sozialen: Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie. In: HONNETH, A. *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000b.

HONNETH, A. *Kritik der Macht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

IKÄHEIMO, H.; LEPOLD, K.; STAHL, T. Introduction. In: IKÄHEIMO, H.; LEPOLD, K.; STAHL, T. (orgs.). *Recognition and Ambivalence*. New York: Columbia University Press, 2021.

LEPOLD, K. *Ambivalente Anerkennung*. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, 2021a.

LEPOLD, K. How Should We Understand the Ambivalence of Recognition? Revisiting the Link Between Recognition and Subjection in the Works of Althusser and Butler. In: IKÄHEIMO, H.; LEPOLD, K.; STAHL, T. (orgs.). *Recognition and Ambivalence*. New York: Columbia University Press, 2021b.

MACNAY, L. *Against Recognition*. Cambridge: Polity, 2008.

ISER, M. Desrespeito e revolta. *Sociologia*, v. 33, 2013.

MELO, R. Experiences, Struggles, and Recognition. *Digithum: A relational perspective on culture and society*, v. 23, 2019.

MELO, R. Da teoria à práxis? Axel Honneth e as lutas por reconhecimento na teoria política contemporânea. *Revista Brasileira de Ciência Política*, v. 2, 2014.

PETHERBRIDGE, D. Reconhecibilidade, percepção e a partilha do sensível: Honneth, Rancière e Butler. *Cadernos de filosofia alemã: Crítica e modernidade*, v. 25, 2020.

SILVA, F. Intersubjetividade e conflito: O reconhecimento e seus usos no pensamento político contemporâneo. In: MELO, R.; FRATESCHI, Y.; RAMOS, F. C. (orgs.). *Manual de filosofia política*. São Paulo: Saraiva, 2018.

TEIXEIRA, M. *Patologias sociais, sofrimento e resistência: Reconstrução da negatividade latente na teoria crítica de Axel Honneth*. Tese de doutorado, Unicamp, 2016.

VAN DEN BRINK, B.; OWEN, D. (orgs.) *Recognition and Power*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

# A captura populista da liberdade: crítica da regressão política em Axel Honneth

Thor Veras (UFSC)

Nós precisamos perguntar o que fazer com a liberdade em uma conjuntura histórica em que ela realmente se tornou desonesta, quando foi arrancada de contextos através dos quais poderia apoiar em vez de destruir perspectivas de justiça, ecoviabilidade e coabitação pacífica, quando a alquimia do neoliberalismo, da supremacia masculina branca e do niilismo tornou a liberdade monstruosa.<sup>166</sup>

Wendy Brown

O populismo, desconhecendo a sua própria ignorância, com murmúrios de sangue e terra, anseios nativistas impraticáveis e desprezo trágico pelas preocupações com as mudanças climáticas pode no futuro invocar outros monstros, alguns deles bem mais violentos e fatídicos do que o Brexit. No entanto, em todas as versões, o espírito da barata irá prosperar. Precisamos conhecer bem essa criatura para ter melhores chances de derrotá-la.

Ian McEwan<sup>167</sup>

“Eu peço a vocês, não se entreguem. Lutem, lutem, combatam pela *liberdade*. Deus, pátria, família, vida e *liberdade, liberdade, liberdade*”. Essa última palavra proferida a plenos pulmões ecoava ao final do vídeo enviado por Roberto Jefferson aos seus aliados - os chamados “leões e leas conservadores” - logo após o ex-deputado disparar uma rajada de cinquenta tiros de fuzil e três granadas contra um grupo de policiais federais na porta de sua casa. Feridos por estilhaços do ataque, os policiais que estavam

---

<sup>166</sup> Brown, Wendy. What is left of freedom? *In*: Allen, Amy; Mendieta, Eduardo (org.) Power, Neoliberalism, and the Reinvention of Politics: The Critical Theory of Wendy Brown. Penn State University, 2022.

<sup>167</sup> McEwan, Ian. A barata. São Paulo: Companhia das letras, 2020. p.73. Em seguida, McEwan complementa esperançosamente: “Acredito que o faremos. Se a razão não abrir os olhos e prevalecer, então talvez só nos reste o riso.”

ali para prendê-lo por conta de ofensas misóginas desferidas ao Supremo Tribunal Federal e, em especial, a ministra Carmem Lúcia. Tal episódio antecedeu o final de semana do pleito eleitoral de 2022, o mais disputado dos últimos anos no Brasil, evento que reacendeu fantasmas de golpes e insurgências armadas da direita latino-americana e do fascismo global. O ato em si, uma confluência entre performance libertária e autoritária que permeou a campanha de Jair Bolsonaro, ao contrário do esperado, não teve a ampla validação pública da parte do representante mais populista da ultradireita brasileira. Embora nos círculos internos Bolsonaro tenha reforçado a narrativa de que a prisão fora mais um capítulo do abuso comunista dos órgãos de controle contra a liberdade (de expressão<sup>168</sup> e escolha) aos jornais o incauto apenas afirmou que a louvável “batalha pela liberdade” de Jefferson poderia ser feito através de meios menos violentos<sup>169</sup>, a saber, a costumeira guerra cultural de extrato olavista contra públicos mais vulneráveis socialmente. O escancaramento das veias abertas do bolsonarismo apenas expôs a face radicalizada de sua base mais fiel, aquela decorrente do entrecruzamento de libertarianismo econômico, conservadorismo cristão e violência política que perpassou toda a retórica e prática da campanha da chapa bolsonarista,

---

<sup>168</sup> Importante mencionar que, segundo o relatório do Fórum Nacional pela Democratização da Comunicação tal causa durante o governo Bolsonaro foi esvaziada e capturada para violentar jornalistas, veículos e meios de comunicação, censurar manifestações artísticas, reprimir protestos e manifestações sociais, censurar instituições de ensino, desmontar a comunicação pública, discriminar grupos oprimidos e cometer crimes contra a saúde pública. FNDC. (s.d.). FNDC lança 2ª edição do relatório da campanha “Calar Jamais”. Recuperado em: 6 de fevereiro de 2023, de <http://fndc.org.br/noticias/fndc-lanca-2-edicao-do-relatorio-da-campanha-calar-jamais-924987/>.

<sup>169</sup> “Bolsonaro diz que Roberto Jefferson tinha tudo para continuar sua batalha pela liberdade”. *Valor Econômico*, 24 de outubro de 2022. Disponível em: <https://valor.globo.com/politica/eleicoes-2022/noticia/2022/10/24/bolsonaro-diz-que-roberto-jefferson-tinha-tudo-para-continuar-sua-batalha-pela-liberdade.ghtml>. Acesso em: 23 mar.2023

capitaneada sob o slogan de “Liberdade Acima de Tudo”<sup>170</sup>, disseminando chulas estratégias de choque e de ameaça de ruptura democrática.

Mesmo que o resultado eleitoral tenha sido a derrota bolsonarista nas urnas, essa estratégia perdurou por outras vias: primeiro pela constante deslegitimação do sistema de contagem de votos que constituiu a base universal da democracia liberal eleitoral, que, sem sucesso institucional e efeito judicial, se rendeu a barbárie anunciada do terrorismo doméstico (Castro Rocha, 2023). Pouco mais de dois meses depois, a expectativa de Jefferson que seus “apitos de cachorro” se convertessem a um chamado à luta contra democracia estabelecida ganhou uma guinada incontornável na recente história nacional. A mesma ideia de uma cruzada político-moral empreendida por certos “guerreiros da liberdade” ressurgiu na boca de Steve Bannon<sup>171</sup>, ex-articulista de Donald Trump e liderança do “*The Movement*” (uma organização transnacional da ultradireita), ao elogiar a intentona golpista ocorrida na *Praça de Três Poderes* no fatídico dia 8 de janeiro de 2023.

Evocada pelo mesmo homem que articulou protestos racistas de Charlosteville e foi responsável na agitação da infame “invasão do capitólio americano”, o que Bannon intitulou de “primavera brasileira” foi na realidade uma sequência de eventos violentos e antidemocráticos que, além de rejeitar os resultados eleitorais, tiveram como performances complementares uma autoimolação de um homem na frente do planalto e a tentativa de explosão do aeroporto de Brasília, cujo chavão proferido por Jefferson e repetido por Bolsonaro em seus discursos e em seu programa de go-

---

<sup>170</sup> Bolsonaro, Eduardo; Mendes, Mateus Colombo. Jair Bolsonaro: O fenômeno ignorado. Vide Editorial, 2022.

<sup>171</sup> POLITICO. Bannon in Brazil amid riots, Trump association. 2023. Disponível em: <https://www.politico.com/news/2023/01/09/bannon-brazil-riots-trump-00077155>. Acesso em: 4 de fevereiro de 2023.

verno<sup>172</sup>: “Deus, família, pátria e Liberdade” era repetido a plenos pulmões e hashtags.

Os tiros de Jefferson e a destruição bolsonarista de Brasília representam um sintoma social que, aliado a incitante repercussão da fala mobilizadora e criminosa de Bannon, são fundamentais para se compreender o campo, a retórica e o *modus operandi* que constitui a ultradireita contemporânea. Ao contrário da tradicional direita radical, que se apresenta como uma expressão ideológica da defesa da desigualdade entre os homens como algo natural e positivo e, mesmo com ressalvas, aceita a essência da democracia, a extrema direita, direita ultraradical ou ultradireita (todas traduções possíveis do que convencionalmente chamamos de *far-right*) rejeitaria as condições mais basilares da democracia e estaria comprometida com cruzada espiritual pela salvação, no qual líderes populistas como Bolsonaro, Trump, Putin e etc., seriam apenas instrumentos políticos que mobilizariam públicos nessa “guerra da liberdade” para se alcançar tal vitória. Essa disputa ganhou uma nova configuração no auge de infecção do vírus SARS-CoV-2 e da pandemia da Covid-19, ao ponto de Jürgen Habermas alertar se tratar de “um fenômeno novo e seriamente preocupante para o futuro próximo”:

[...] refiro-me à negação politicamente agressiva e baseada em teorias da conspiração dos riscos de infecção e mortalidade causados pela pandemia. Por causa de seu

---

<sup>172</sup> Tais princípios permeiam o programa cujo principal objetivo seria a “manutenção dos valores que são tradicionais em nossa sociedade”. Bolsonaro, Jair. Plano de governo 2023-2026.p.7. Disponível em: [https://divulgacandcontas.tse.jus.br/candidaturas/oficial/2022/BR/BR/544/candidatos/908966/5\\_1660093698051.pdf](https://divulgacandcontas.tse.jus.br/candidaturas/oficial/2022/BR/BR/544/candidatos/908966/5_1660093698051.pdf). Acesso em 2.12.2022. Como sabemos, os três primeiros elementos que compõem a ideologia do progresso bolsonarista, são bastantes conhecidos da história de movimentos e governos autoritários ao redor do mundo, e, em especial, na tradição política brasileira pela sua defesa estampada do *integralismo* – mais conhecido como o fascismo brasileiro, que levou e ainda propaga uma plataforma teórica e de ação política católica e ultranacionalista a ser realizada no contexto de um regime ditatorial.

núcleo radical de direita, os protestos pseudo-liberais dos negadores da Corona contra as medidas supostamente conspiratórias de um governo supostamente autoritário não são apenas um sintoma de medos reprimidos, mas também sinais do potencial crescente de uma completamente nova forma libertária de extremismo de centro, que nos ocuparemos por muito tempo (Habermas, 2022a, s. p.).

Em ordem de compreender essa nova forma de regressão política que, segundo Habermas, esboça “um espírito libertário, mas na verdade são movidas por motivos autoritários” (Habermas, 2022b, p. 24), torna-se necessário reabilitar o modo pelo qual a liberdade, palavra que o sonho humano alimenta e que grupos sociais disputam, pode ser explicada e entendida em face das dinâmicas políticas contemporâneas e de seus desvios autocráticos. Tal reflexão se insere no esforço de compreender esse espírito de época como resultado de uma reorganização social e de um processo de modernização regressiva que teóricos como Axel Honneth (2017) identifica ser “a pobreza de nossa liberdade”, aprofundada no chamado capitalismo neoliberal e na sua ideia basilar e ultraindividualista de liberdade negativa, que foi capturada e propalada como legitimação de todas as reformas que efetivaram a desregulamentação do mercado, a destruição do Estado social e os laços de solidariedade e cidadania construídos no século anterior, acompanhada da paulatina deturpação da ideia moral de liberdade, que justificou o surgimento de fenômenos populistas como um rebote culturalista de políticas progressistas que marca a gama de fenômenos resultantes da influência da ultradireita na esfera pública.

Diante das reverberações desse fenômeno autoritário-libertário, a presente contribuição procura oferecer um diagnóstico possível na esteira do debate da filosofia política e social contemporânea a respeito de estratégias de interpretação e crítica de um conjunto de práticas e plataformas

que indicam ser regressivas. Pensando numa atualização e presentificação das posições honnethianas acerca do tema, a reflexão será estruturada em três passos: (I.) em primeiro lugar, na reconstrução das linhas gerais da nova forma de subjetividade rebelde que sustenta e reproduz o discurso libertário e autoritário das plataformas populistas de ultradireita – e de suas concepções distorcidas de liberdade; em seguida, o substrato sociológico que dá sustentamento a radiografia será avaliada criticamente a partir de duas possíveis estratégias de enquadramento do problema do populismo e sua dimensão socialmente regressista na teoria política liberal e agonista, enfatizando as tensões metodológicas, bem como suas concepções alternativas de liberdade e democracia. Por fim, ao indicar os limites das molduras críticas de um *procedimentalismo* antipopulista e um *republicanismo* pró-populista, a teoria crítica da liberdade de Honneth será apresentada como uma “terceira avenida” passível de oferecer uma crítica imanente do populismo de ultradireita como uma regressão política e de uma ideia experimentalista de socialismo como progresso democrático.

Não se trata aqui de definitivamente indicar uma teoria generalista das manifestações do populismo contemporâneo e das difundidas concepções de liberdade sem levar em conta as colorações paroquiais que cada fenômeno responde, tampouco o presente esforço consiste em descrever os motivos subjacentes ao “porquê nossa liberdade corre perigo” e qual seria um conjunto de técnicas e protocolos de “como salvá-la”, ou seja, o recorrente expediente de construir princípios locais e elencar fórmulas e aplicá-las de modo eurocêntrico e descontextualizado comum ao expediente dos títulos da moda acerca das crises da democracia liberal. Trata-se antes de recuperar as linhas gerais de uma teoria crítica da política, que avance nos diagnósticos e instrumentos teóricos da ciência política e sociologia

tradicional, apresentando normativamente os limites da estratégia populista e, ao mesmo tempo, apontando para os aspectos ideológicos do uso da liberdade pela ultradireita, tendo sempre em vista as tendências imanentes a sociedade para transformação e superação da dominação vigente.

## **1 Liberdade fraturada: o populismo autoritário-libertário de ultradireita**

É na aurora da modernidade que a liberdade abre as asas e ganha centralidade nas discussões políticas, assumindo um caráter eminentemente normativo, ao ponto de mobilizar todas instituições sociais em torno de uma mesma promessa: progresso moral de cunho universal. Conforme descreve Honneth,

A maioria dos partidários intelectuais do Iluminismo compartilhou a convicção de que tal progresso já havia acontecido na história no que diz respeito à libertação das forças da natureza; portanto, eles concluíram que, a partir de agora, com a superação da monarquia absolutista ou dos regimes despóticos, o uso da razão floresceria tão rapidamente, amplamente e de forma constante, que nas outras formas da vida social – seja organização política, bem-estar econômico ou felicidade individual – o progresso ininterrupto ocorreria em breve (Honneth, 2018, p. 157).

Essa virada progressista da modernidade deveria garantir autonomia de forma total para as sociedades que rompiam com a ordem normativa do feudalismo e as formas arbitrárias de dominação religiosa e monárquica<sup>173</sup>. As disputas que se seguiam em torno de conflitos pela liberdade reinventaram novos sentidos de autonomia individual, especialmente nos eventos posteriores da Revolução Francesa e da Revolução Haitiana como os combates referentes aos movimentos nacional-revolucionários e as defensoras da

---

<sup>173</sup> Cf. De Djin, Annelien. *Freedom: An Unruly History*. Harvard University Press, 2021.

emancipação feminina, disputas promovidas por membros dos movimentos trabalhistas classistas e os combatentes dos movimentos por direitos civis que lutaram, segundo Honneth (2015, p. 38), contra formações jurídicas e sociais de desrespeito, que consideravam irreconciliáveis com as reivindicações de autoestima e autonomia individual prometidas pela formações modernas de seu tempo. Dessas lutas históricas, tornou-se lugar comum identificar duas formas tensas de defender a liberdade: liberdade *de* e liberdade *para*. Uma negativa, relativa ao ambiente privado e uma positiva, que vale do espaço público para sua afirmação coletiva. É desse modo que o processo de libertação tomaria ao menos duas formas na gramática da modernidade: um modelo individualista e outro comunalista (Wellmer, 1990).

A primeira concepção progressista de liberdade é herdeira de uma interpretação que reflete os conflitos do período das guerras civis religiosas dos séculos XVI e XVII. É lugar comum atribuir a Thomas Hobbes a formulação mais definitiva desse modelo de liberdade negativa, em que o filósofo condensa as intuições do individualismo moderno na ideia mais geral de liberdade como uma ausência de impedimentos a sua autodeterminação personalista e exclusiva. As lutas que decorrem dessa concepção se convertem em uma busca jurídica de sujeitos por demarcar um espaço livre de obrigações voluntárias, permitindo que possamos nos retirar para uma esfera de privacidade individual. Essa concepção jurídica quando calcada em uma ordem democrática assume que a ampliação da liberdade em termos progressistas seria a garantia institucional que direitos subjetivos fosse convertido em uma inviolável autonomia privada. Neste sentido, o legado libertário hobbesiano se refletiria na tradição contratualista do direito moderno que vai de John Locke até Robert Nozick. No centro, estaria a ideia de que progresso significaria uma forma de proprieda-

de de si e deveria garantir que indivíduos, hipoteticamente ou situados numa realidade social, possam ser compreendidos como agentes independentes, autossuficientes, racionais e autointeressados e, além disso, respeitados a partir de instituições jurídicas que garantam esse modo de vida individualista, somado a tal relação particularista com o mundo, por meio de direitos a não-interferência.

O segundo caso de um complexo interpretativo de formas progressistas de liberdade pode ser concebido no contexto de um modelo reflexivo, no qual indivíduos só podem se conceber livres na medida em que agem de acordo com uma *vontade autônoma ou autêntica*. Essa primeira perspectiva da liberdade como autonomia pode ser rastreada na posição kantiana, segundo ao qual agentes são livres se agem de acordo com leis racionais autoimpostas, e assim contribuem com o progresso como autodeterminação de um corpo políticos de acordo com princípios construídos racionalmente. Já a ideia de liberdade como autenticidade remonta aspectos gerais da filosofia de Rousseau, que concebe os indivíduos que agem de acordo com suas intenções mais verdadeiras ou que refletem ou seu eu mais íntimo depois de uma articulação interna, livres de acordo com sua autorrealização e seu projeto pessoal de expressão de sua biografia mais ínfima. Nesse núcleo, temos uma ideia de autoexpressão autêntica que tem suas origens no romantismo como uma forma contrária à experiência de alienação de suas necessidades e identidades pessoais. Uma outra variação dessa formulação rousseuniana pode ser identificada caso de Herder, que toma esse “*self*” original e verdadeiro como naturalmente dado e realizado na sua vida através do médium da linguagem através de um processo de auto-descoberta e autoapropriação. Em ambos casos, indivíduos devem se distanciar dos desejos, refletindo se os assumem ou descartam, em ordem promover autonomia ou autenticidade.

dade da liberdade em relações com outros, a quem somos dependentes.

Contudo, na segunda década de século XXI os conflitos pela disputa do significado de liberdade não aparentam mais indicar um protagonismo do campo progressista com sua clássica pauta de lutas redistributivas ou, até mesmo, em torno da reivindicação do reconhecimento das diferenças como no caso dos chamados novos movimentos sociais do fim do século XX. É como se, com o capitalismo desorganizado, ele desorganizasse também as pautas progressista, e a prometida renovação das energias utópicas tivesse sido refeita pelo próprio campo da direita antidemocrática. Assim, temos aqui neste ecossistema uma agenda e um projeto positivo de sociedade e nação, e não apenas uma reação negativa aos avanços progressistas do neoliberalismo, mobilizados em torno de emoções negativas como ressentimento, raiva e nostalgia (Todorov, 2012).

Os chamados “sonhos de liberdade” (Kelley, 2002), cujos slogans no cenário de uma onda progressista dos anos 1960, seja no norte ou sul global, clamavam por uma demanda militante e contracultural de libertação geral tais como “Libertem sua mente”; “Libertem Angola”; “Libertem Angela Davis”, para citar alguns, deram espaço a uma pauta de direita inaudita. Sobretudo no auge da pandemia da covid-19, as demandas libertárias converteram-se a um libelo autoritário ao livre mercado e ao negacionismo como “Libertad, carajo!” ou “Liberdade contra vacina”, palavras de ordem de líderes conservadores radicais (Strobl, 2023) (especialmente no Cone sul com Milei, Kast e Bolsonaro (Cardenas, 2023)) que foram “normalizados” pela ultradireita e suas plataformas e marchas<sup>174</sup> de disseminação

---

<sup>174</sup> O documentário do MBL: Movimento Brasil Livre, organização de direita, retrata uma marcha fracassada como tentativa de capitanear as energias dos protestos de junho de 2013 em torno do impeachment de Dilma

populista. Não por acaso, a tragédia já vinha sendo anunciada no começo do século XXI, quando Todorov ao identificar os novos “inimigos íntimos da democracia”, constava com perplexidade e inquietação que “um certo uso da liberdade pode representar um perigo para a democracia”. Tais perigos se referiam ao *usos e abusos* da gramática da liberdade da parte de partidos xenófobos, antimuçulmanos e antiafricanos como o Partido da Liberdade nos Países Baixos ou o Partido Austríaco da Liberdade e a Liga do Povo da Liberdade na Itália, além do *Die Freiheit* na Alemanha, *Svoboda* na Ucrânia, ou o antisemita *La libre parole* na França, que militavam contra a entrada de estrangeiros em seus países.

A reorientação partidária indica o marco em que novíssimos atores e atrizes entram em campo: as novas direitas conseguiram incorporar a estética de protesto irreverente da esquerda e aplicaram isso não somente nas ruas, mas também no ambiente de guerra cultural digital com memes e montagens em torno de uma “política de choque”, uma estratégia disruptiva, marcada pela transgressão e quebra de decoro, que se utiliza de uma retórica agressiva, permeada por palavrões e de humor ácido autointitulado “politicamente incorreto”. Trata-se da captura da rebeldia e da gramática da liberdade pela nova direita dita libertária (Stefanoni, 2023) que diferentemente das lutas progressistas indicadas anteriormente, os conflitos pela liberdade assumiriam uma nova configuração nas dinâmicas políticas da chamada modernidade tardia, um termo guarda-chuva que incorpora processos sociais, políticos e econômicos moldados pelo baixo neoliberalismo dos últimos anos. Ao recusar mediações, por não se ver representada por um partido ou pela mídia tradicional, restaria a forma políti-

---

Rousseff. Sobre isso, Ver: Limongi, Fernando. Operação impeachment: Dilma Rousseff e o Brasil da Lava Jato. Editora Todavia. São Paulo, 2023.

ca que Gerbaudo (2018) chama de partido digital: as suas articulações e formações ocorrem mais de forma fractal e segmentada (Cesarino,2022), em fóruns da *deep web*, em redes de streaming como *discord*, ou mesmo em redes sociais como *Telegram* e *Whatsapp*.

A pulverização da participação online representa um aspecto fundamental da novidade das novas direitas contida na plataforma da ultradireita: a emergência de um paradoxal “novo tipo social” que surge de forma mais acentuada durante a pandemia e deu origem ao chamado “autoritário libertário” (Amlinger; Nachtwey, 2022), que pode ser entendido como uma atualização otimizada e esotérica da personalidade autoritária descrita pelos frankfurtianos na década de 1950, mas que se desenvolveu no contexto de uma mudança estrutural da esfera pública ocasionada pelo neoliberalismo. Diante dessa radiografia temerosa, a teoria crítica da sociedade passa a ser mobilizada em ordem de desvendar quais mecanismos que legitimam, justificam e reproduzem tais discursos e atos presentes na nova configuração da rebeldia antissistêmica da direita, organizada em torno do que podemos chamar aqui de “batalhadores e batalhadoras da liberdade”<sup>175</sup>, que tendem a ser incitada por uma retórica que inverte, captura, apreende e se apropria cinicamente da gramática libertária em torno de projetos excludentes e retrógrados.

---

<sup>175</sup> A noção de batalhadores como construção simbólica de um povo subalterno foi primeiramente mobilizada pela sociologia de Jessé Souza e representa uma camada populacional que ele denomina de ralé, uma estratificação da sociedade brasileira de subintegrados e subcidadãos. No entanto, o modo pelo qual quero abordar aqui se refere a autoidentificação de ativistas e intelectuais que circulam nesse campo autoritário libertário que variam de batalhadores e guerreiros da liberdade, como os próprios colocam em suas biografias: desde Malafaia ao se referir ao batalhadores da liberdade espiritual neopetencostal até Rodrigo Constantino e sua autorrepresentação de um guerreiro e batalhador da liberdade econômica e da redução maximalista do Estado.

## Batalhadores da liberdade: a nova subjetividade rebelde de ultradireita

As seguintes imagens foram recorrentes para quem estava pelo mundo nos primeiros anos pandêmicos da década de 2020: um tio que recebeu do WhatsApp a mensagem de que o vírus da Covid-19 foi forjado em laboratório para dominação global e encaminhou com o adendo de que a vacina conteria nanopartículas (chips) que visam o controle social e perda de liberdade por parte do comunismo chinês; uma amiga dos tempos do colégio, (aparentemente progressista e ecologicamente consciente) que postou no *Instagram* um texto denunciando o absurdo da exigência do uso de máscaras no shopping, indignada com o passaporte vacinal para a academia, alertando para o que seria uma nova forma de *Terceiro Reich*; um vizinho infectado pelo coronavírus que se recusa a cumprir quarentena, insiste em circular no prédio ou no bairro sem máscara ou até que faz uma festa no auge da contaminação do corona com UTIs superlotadas.

Diferentes personagens e possíveis identificações que parecem ser exemplos arbitrários de minha parte (pessoas do nosso convívio que sucumbiram a teorias da conspiração, reproduziram comportamentos autoritários, sempre incitados por agitadores antidemocráticos, que usavam a gramática da liberdade como aglutinador de outros valores tradicionais como *Deus, família e pátria* numa plataforma política), são, na realidade, exemplos de um complexo e exaustivo estudo calcado em entrevistas e depoimentos, intitulado “*Gekranzte Freiheit*” (Liberdade danificada) e publicado por dois sociólogos alemães, Carolim Amlinger e Oliver Nachtwey (2022), acerca de um novo fenômeno da ultradireita internacional que os pesquisadores denominam de “autoritarismo libertário” e que encontraram na

Alemanha o núcleo mais organizado desse novo tipo social, dessa aliança neoconservadora, embora consigamos identificar ressonâncias em outros lugares.

No cerne do estudo de Amlinger e Nachtwey (2022) temos os contornos de um novo tipo social nomeado de autoritarismo libertário que centra uma luta contra a falsa autoridade em nome de uma verdadeira: a liberdade irrestrita e individual – que estaria sendo paulatinamente sequestrada por elites progressistas globais.<sup>176</sup> No entanto, não é mais realizado por uma poderosa figura líder, mas o próprio indivíduo que se autoriza com um líder de si mesmo. Trata-se de um fenômeno político recente, marcado por uma “rebeldia regressiva” que passou a compor movimentos dos chamados “pensadores transversais ou laterais”, uma espécie muito deturpada de livre pensadores, ou, como se reivindicam “aqueles e aquelas que pensam diferentes”, os Querdenker, conspiracionistas que se uniram a partidos da ultradireita como a AfD, (*Alternativa para Alemanha*) e a grupos internacionais como o Q-Anon, para protestar contra as restrições nas fases mais agudas da pandemia em nome de um ideal de liberdade e com práticas autoritárias e violentas.

O nosso equivalente doméstico do inovador-autoritário aparece aqui no Brasil como representante eminentemente do que podemos entender como *bolsonarismo*, cujo tipo social mais disseminado seria aquele que Rodrigo Nunes (2022) e Veronica Gago (2018) chamam de “empreendedor social ou popular”, extratos pauperizados que politicamente se associam como perdedores das políticas pública progressistas e acompanham agendas da ultradireita contra

---

<sup>176</sup> Esse argumento já consta com uma vasta literatura negacionista e conspiracionista acerca do tema, vale, a título de curiosidade, conferir: Tucker, Jeffrey. *Liberdade ou Lockdown*. LVM Editora, 2021. De modo mais explícito no Brasil, o livro de Fiuza, Guilherme. *Passaporte 2030: o sequestro silencioso da liberdade*. Editora Avis Rara, 2022.

qualquer intervenção estatal por se considerar um “batalhador da liberdade”. Tais batalhadores foram encontrados nas pesquisas que Rosana Pinheiro Machado e Debora Diniz (2023) realizaram nos perfis de apoiadores a tentativa de golpe no dia 8 de janeiro: “A alta prevalência de usuários que se autodenominam empresários e empreendedores é um fenômeno político e religioso que rejeita a identidade da classe trabalhadora. Deriva de uma combinação de forte ideologia de livre mercado e ética de prosperidade de evangélicos neopentecostais” (Machado, 2023).

Tais representantes que podemos nomear como “contrapúblicos conservadores de direita” (Rocha, 2021) encarnam formações contra-hegêmicas que surgem da esfera pública para propagar uma forma de política paradoxal em nossa realidade nacional em três sentidos: primeiro porque mobiliza uma direita antiautoritária contra a ditadura militar, mas que todavia o apoiou pragmaticamente em torno de uma campanha que abertamente defendia o golpe; segundo porque atribui uma dimensão antissistêmica a posicionamentos reacionários, por meio da política de choque e do politicamente incorreto, angariando eleitores que não são da ultradireita a defenderem discursos de ódio contra minorias, e ao mesmo tempo serem contra políticas afirmativas ou compensatórias como cotas raciais e programas de transferência de renda; o terceiro porque se apresentaria como antissistema, estando e ocupando posições centrais de poder, como no caso da pandemia. (Rocha, 2023).

Todos esses paradoxos culminam no método do bolsonarismo que Marcos Nobre (2022) nomeia de “caos institucional em nome da ordem” – um movimento que consegue, em nome do sistema, dentro da democracia, ser antissistema e assim erodir suas instituições internamente – o mesmo mecanismo que Adam Przeworski chamou de autoritarismo furtivo. Mas o ponto é que o núcleo desse

paradoxo consiste em um método específico: na captura da ultradireita e desse novo tipo social de instrumentos emancipatórios para reforçar a dominação. Qual a relevância desse novo tipo social para o argumento aqui empreendido? Trata-se justamente de demonstrar mediante estudos empíricos que o populismo de ultradireita conseguiu capturar a gramática da liberdade em função da reprodução ideológica da sua visão anti-solidária e, portanto, neoliberal de sociedade como resultado de uma concepção totalmente aversa as conquistas históricas da modernidade tardia. Nos interessa aqui, sobretudo, investigar como o uso da ideia de liberdade passa por um captura que gera abusos e distorções que incitam e promovem violência em nossas sociedades contemporâneas. Mas qual o sentido da liberdade para a ultradireita?

### **Liberdade negativa como libertarianismo**

A primeira concepção de liberdade empregada pela ultradireita vem de uma interpretação exarcebadamente ultraindividualista da ideia de autonomia. Arelada à tradição filosófica do libertarianismo, essa noção de liberdade passou a ser incorporada por uma família de teorias políticas, comportando diferentes características que perpassam vertentes mais progressistas ou mais conservadoras. Mais do que defini-la como uma doutrina unitária, importa compreender os contornos de um complexo de ideias que variam do seu contexto de surgimento e aplicação. Se uma primeira onda do libertarianismo surgiu na metade do século XIX e tinha como reação os ensaios de socialismo na Europa e a escravidão nos Estados Unidos, a vertente que emergiu na no século XX, especialmente durante a guerra fria, se colocava não somente contra o socialismo, mas também contra a guerra e o Estado do bem-estar social, enquanto a terceira onda, em voga ainda no século XXI, se posicionou contra

fenômenos de imigração, identidades culturais e assistência social.

Por atualizar as ideias do liberalismo clássico, por vezes a tradição libertariana pode ser confundida com chamado o neoliberalismo, doutrina forjada na sociedade Mont Pèlerin que avançou politicamente ao redor do mundo como base filosófica e econômica de processos autoritários de mercantilização e desmantelamento do Estado. Embora a filósofa Elizabeth Anderson (2023, p. 255), esteja correta ao observar como o neoliberalismo seria uma forma de continuidade do “sequestro” da ética protestante do trabalho contra os próprios trabalhadores, uma captura realizada em função do “1 por cento”, ainda assim, diferente de libertarianos mais radicais, neoliberais conferem um papel importante do Estado em processos políticos que asseguram o livre fluxo do mercado, inclusive interferindo em instituições como o Fundo Monetário Internacional.

Portanto, a liberdade que circula entre os “autoritários libertários” diz mais respeito a dimensão libertária ou libertariana que incorpora uma polissemia de perspectivas que se alternam entre esquerdas e direitas. Ora, se foi justamente um anarco-comunista, o agitador Joseph Déjaque, a primeiro empregar o termo em um jornal sindicalista francês de 1858 e retomado por outra figura da esquerda como o anarquista Benjamin Tucker, hoje a alcunha de libertário se refere usualmente a personagens da direita. Seja no meio acadêmico filosófico com Robert Nozick e seu livro de 1974 “Anarquia, Estado e Utopia”, seja entre economistas que cultuam o livro de Milton Friedman “Capitalismo e Liberdade”, ou mesmo entre ativistas políticos que encontram na literatura de Ayn Rand ou na teoria política de Murray Rothbard expoentes formadores dessa doutrina. Podemos afirmar que mesmo apesar de suas diferenças, elas confluem em uma radicalização da noção liberal clás-

sica de ausência de impedimentos, geralmente do Estado (Zwolinski; Tomasi, 2023; Niesen, 2002).

Essa coloração filosófica assume diferentes manifestações da defesa de um individualismo moral, justificada por vezes por uma teoria jusnaturalista (muitas vezes neo-lockeana como no caso de Nozick, Rothbard, Spooner e Barnett); além de uma ideia de autopropriedade de si absolutizada, um papel muito reduzido do governo, vinculado apenas a proteção da agressão de outrem, a defesa de mercados livres, o ceticismo de autoridade e a crença na sociedade como uma ordem espontânea. Diferentes práticas políticas despontam nessa concepção libertária: desde formas mais individualistas, como a desobediência civil (chamado também de agorismo, o ato de não pagar impostos); até manifestações de larga escala, como a constituição de governos autoritários e despóticos, que realizam a utopia libertária de um capitalismo sem democracia. Seja na forma de *Liberland*, um micro país entre a Croácia e a Sérvia, que tem sua economia baseada em criptomoedas, até no Chile e o golpe em Salvador Allende, operado para breçar os avanços distributivistas e sociais. No futuro, os libertarianos ainda imaginam um projeto gestado por décadas para fugir do Estado e criar muros e espaços (heterotopias?) que bilionários possam implementar esse projeto político ultraliberal.<sup>177</sup> Transformar ilhas em paraísos fiscais para o fim do mundo.

A liberdade de expressão, neste sentido, torna-se a bandeira mais forte, que reivindica uma paulatina desregulamentação e uma desresponsabilização do Estado e das regulações sociais em nome de liberdade personalista e irrestrita. Trata-se de um fenômeno transnacional, que vai do Brasil e sua defesa familista contra a exposição de arte

---

<sup>177</sup> Cf. Slobodian, Quin. Crack up capitalism. Market Radicals and the dream of a world without democracy. Metropolitan Books, 2023.

performática do *queermuseu ao queerdenker Alemão* e suas manifestações violentas contra as restrições e passaportes vacinais no auge da pandemia. Pois foi durante a pandemia que diversos os exemplos de lideranças populistas de ultradireita que reforçaram o coro dessa concepção de liberdade em função de um concepção de direitos individuais acima da saúde pública<sup>178</sup>: a presidenta do Partido Popular espanhol, Isabel Diaz Ayuso, na Argentina o populista neoliberal Javier Milei e sua coligação “A liberdade avança”; na Itália, Matteo Salvini; e nos Estados Unidos, com Donald Trump e no Brasil com Jair Bolsonaro. Todas lideranças que mobilizaram milhares de seguidores com o intuito de questionar a procedência e a qualidade das vacinas, bem como a legitimidade da vacinação durante os períodos mais intensos de lockdown e continuam por meio de agitações políticas a questionar medidas epidemiológicas e procedimentos de saúde pública em nome da liberdade individual<sup>179</sup>.

A partir dessa perspectiva, as regulamentações governamentais sobre o comportamento cotidiano, como

---

<sup>178</sup> Brookes University. In the name of freedom: right-wing populism and the 2023. Disponível em: <https://www.brookes.ac.uk/about-brookes/events/2023/01/in-the-name-of-freedom-right-wing-populism-and-the>. Acesso em 20. 12. 2022. Cf. O populismo da Liberdade como experiência. Le monde Diplomatique Brasil. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/o-populismo-da-liberdade-como-experiencia/>. Acesso em 20. 12. 2022.

<sup>179</sup> Não é à toa quando constatamos que o bilionário Elon Musk, se tornou guru dessa nova geração, por ser a figura que encarna o libertarianismo mais reacionário bem sucedido pelo mercado, e ao mesmo tempo, tem como bandeira uma liberdade de expressão nada regulada, sobretudo nas mídias sociais, sendo replicado por plataformas e influenciadores que procuram espaços que permitem discursos de ódio supremacistas (como o Rumble), capitaneado no nosso contexto pelo infame Monark, podcaster brasileiro, e que angariou pessoas progressistas, como é o caso do Glenn Greenwald, um ativista da liberdade expressão, acabou se rendendo a essa visão libertariana e anti-estatista da política ou de colonistas neoconservadores como João Pereira Coutinho ou Luis Felipe Pondé: cf. Coutinho, João Pereira. Liberdade contra patrulha. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/joaopereiracoutinho/2023/02/a-liberdade-de-expressao-deve-ter-prevalencia-sobre-a-cartilha-das-patrulhas.shtml>. Acesso em: 23.07.2023.

a obrigação de usar cintos de segurança ou capacetes, representam uma restrição à liberdade pessoal. Como complemento, o libertarianismo adiciona ingredientes que revelam a dimensão hedonista na difundida ideia de conspíritualidade, um neologismo formulado por Charlotte Ward e o David Voas, para designar formas híbridas de pensamento conspiratório e espiritualidade *new age* que formam uma *ocultura* – cultura que se forma em torno do oculto –, essa última baseada em filosofia e saberes pré-modernos repaginados pela dinâmica de coachs neoliberais (*mindfulness*, mediunidade, astrologia), que entendem a pessoa como ser holístico, regido por princípios que se estendem ao cosmo – e o pensamento conspiratório como uma grande maquinação de agente humanos que impedem o despertar espiritual, que incluem o *Deep State*, a nova ordem mundial, o terraplanismo, *QAnon*, e a múltiplas narrativas em torno da fabricação da pandemia como plandemia ou fraudemia que partem de uma eu-pistemologia própria.

Em última instância, temos uma concepção de liberdade cujo efeito prático político consiste na desvalorização da autonomia pública coletiva, a transformação de problemas políticos em problemas individuais com soluções mercadológica, a produção de um cidadão-consumidor como disponível para ser manipulado para governança e autoridade, e, por fim, a legitimação de um estatismo autoritário contra procedimento democráticos.

## **Liberdade moral como tradicionalismo**

A segunda concepção de liberdade utilizada pelas variações políticas da ultradireita estrangulou o sentido moderno da autonomia, outrora compreendido como manifestação reflexiva de uma capacidade de auto legislação racional de normas, a uma teológica subversão catequisada que doravante assume a forma absoluta de uma soberania

do povo cuja expressão seria uma autenticidade tradicionalista. Tais ideias conservadoras não são novas, apesar de circularem em roupagem inaudita pelos agitadores mais extremistas. Na filosofia alemã, essa perspectiva circulava quando Oswald Spengler forneceu a ideia de um declínio apocalíptico da civilização, e Ernst Jünger com uma estética virilizante e heroica da guerra como regeneradora, ou com Carl Schmitt e sua ideia de um estado de exceção de ordem ditatorial que pudesse ser instituído como forma política de modo a estabilizar as relações sociais. Em todas essas posições, a renúncia ao Esse povo autêntico encarna os valores de uma sociedade decadente, mas que podem ser renovados em torno de uma causa e uma concepção da liberdade que valha ser lutada numa espécie de “guerra pela eternidade”.

No que concerne suas raízes filosóficas, encontramos de forma recorrente no integrismo católico (Lapper, 2021; Wink, 2021) e na sua forma mais esotérica tradicionalista. Trata-se do vínculo mais fascista da liberdade (Toscano, 2023), que tem suas origens numa pluralidade de filosofias de ordem conservadora, que incluem elementos morais, éticos e políticos clamando por um retorno a uma ordem natural que fora abalada pelos progressos morais da modernidade. No cerne dessa concepção de autenticidade, temos a filosofia *tradicionalista*, que historicamente pode ser considerada uma doutrina fundada por René Guénon, Julius Evola e Frithjof Schuon, traduzida numa filosofia perene que é a síntese ocultista de doutrinas orientais e da gnose clássica. Trata-se de uma filosofia de origem neotomista que encontrou na vertente integralista uma fundamentação político-teológico e que se encarnou de forma mais discreta em círculos do ultraconservadorismo católico como a TFP (*Tradição, Família e Propriedade*) e mais recentemente foi difundida de forma popularizada no chamado *olavismo*

*cultural* – uma rede doutrinária que forma o capenga corpo teórico das intervenções de Olavo de Carvalho na esfera pública.

O núcleo do projeto radical tradicionalista consiste na restauração de uma ordem sagrada que estudiosos como Mark Sedgwick (2009, p. 369) sintetizam em três componentes fundamentais: (a) o recurso à *filosofia perene*, isto é, a ideia segundo a qual a verdade presente na religião só pode ser alcançada por meio de um retorno ao núcleo autêntico da tradição religiosa; (b) a *inversão do projeto moderno* e seu ideal de progresso moral como uma fé supersticiosa na razão e na emancipação humana nos termos de uma recuperação de uma tradição pré-moderna fincada em valores orientais e espiritualistas; (c) a iniciação como um processo de recrutamento de uma *elite metafísica* como base catalisadora de um retorno do ocidente as suas origens espiritualistas. Em geral, o núcleo desse projeto condensa numa narrativa de uma história do declínio da sociedade de uma ordem mística permeada por elementos racistas e supremacistas que haveria sido desorganizado pela modernidade e sua forma política democrática. Essa revolta contra o mundo moderno tornou-se a característica central para que autores como Jordan Peterson, Alexander Dugin, Steve Bannon e Olavo de Carvalho condensassem, cada um ao seu modo, uma interpretação tradicionalista do mundo que preservasse as hierarquias e estruturas elitistas que teriam sido abaladas com a democracia liberal e políticas progressistas que vigoraram no século passado.

Emerge aqui uma noção de soberania popular construída em termos raciais ou mascaradas de um modo espiritual para justificar a desigualdade e legitimar um mundo dividido entre castas masculinistas, racistas e seguindo a influência de Evola, fascistas. No contexto da ultradireita, a conexão do integrismo e tradicionalismo com a ideia de autenticida-

de seria justamente essa concepção de liberdade que permite um retorno a uma era dourada: no caso do norte global, o fascismo e o regime monárquico de castas, no caso do sul global, a escravidão e o período de dominação colonial e de capitânicas hereditárias que foi estendido no período de golpes militares e de ditaduras autocráticas.

Diante dessas duas expressões libertárias da ultradireita, cabe questionar qual seria a novidade que serviria como catalisador político que reúne tanto a abordagem negativa e moral de liberdade em torno uma plataforma que possa governar e propagar seu projeto retro-tópico de poder? Trata-se justamente, como veremos a seguir, do populismo em sua versão de ultradireita e o modo pelo qual a gramática da liberdade se torna polo mobilizador e legitimador de ações e expedientes políticos extra e infrainstitucionais.

## **A captura populista da liberdade**

Não é novidade alguma que o populismo é um conceito difuso e disputado. Difuso, pois seu estudo abrange uma série de diferentes disciplinas, fragmentadas em abordagens múltiplas, que perpassam as ciências empíricas e as investigações mais especulativas, e que se avolumaram recentemente dado ao ressurgimento de novas experiências históricas populista – o chamado momento, insurgência ou ressurgimento global do populismo. Disputado pois estaria envolto em controvérsias quase irresolutas acerca do que seria a forma política mais legítima ou soberana. De modo geral, para além do jargão jornalístico e pejorativo, o termo populismo refere-se a um modo de política que tem no centro a categoria de povo. Mas essa definição preliminar não daria conta das variedades de populismo, isto é, a polissemia que tal conceito imprime no debate contemporâneo que perpassa de forma transversal diferentes disciplinas. Na filosofia, contudo, a reflexão acerca das categorias de povo,

elite, massa, popular e soberania tem uma longa história que nos remete aos períodos clássicos e modernos. Tais conceitos dizem respeito a dinâmica de formação da vontade democrática coletiva. No entanto, recentes movimentos políticos vêm colocando essas noções em pauta dos diagnósticos do tempo e dos quadros de análise política e social de nosso tempo.

Diferente de outras ideologias clássicas como o socialismo, liberalismo e conservadorismo, o populismo apresenta uma abertura a práticas e conteúdos que podem ser preenchidos em diferentes vertentes e segmentos políticos. O aspecto definidor de tal ideologia é seu caráter dualista: um povo puro (anti-pluralismo) e uma elite corrupta (antielitismo). Essa definição fluida não significa, no entanto, que represente uma ideologia normativamente neutra. A sua lógica de discursos e as modalidades de estratégias políticas podem ser utilizadas tanto no espectro da direita, quanto da esquerda. No entanto torna-se necessário circunscrever qual dimensão histórica do fenômeno que estamos enfrentando, isto é, o populismo das primeiras décadas do século XXI – e especialmente qual seria a versão do que chamamos aqui de um populismo libertário – a fase que esta tese parte como sendo a mais atual e desafiadora do populismo autoritário. Essa estranha novidade marcaria aquilo que o Mudde (2022) define na esteira do cientista político Klaus Beyme como o quarto momento das ondas do populismo de direita no norte global – periodização que dificilmente poderíamos traçar para o Sul global, e, mais especificamente, na tradição do populismo latino-americano.

Contudo, para fins analíticos, a diferenciação entre diferentes ondas do populismo autoritário no pós guerra é importante para, com efeito taxonômico, situar as diversas concepções que são atribuídas ao conceito de populismo, ao notar como algumas se intercalam e outras ficam restritas ao

contexto histórico de seu surgimento e o ecossistemas que se retroalimentam. Ao menos três ondas de autocratização (Brito; Mendes; Sales; Amaral; Barretov, 2022), servem aqui como sinônimo de populismo: a primeira onda que consolidou regimes fascistas na década de 1920, a segunda onda em 1960 com a consolidação de regimes militares na América Latina e em 2000 a terceira onda de autocratização de regimes democráticas diferentes partes do globo: Hungria, Polónia, Turquia, Índia e etc. A grande novidade dessa nova onda, como sabemos, coincide com a ascensão das redes sociais (Mudde, 2022, p. 125), que conseguiram mobilizar via algoritmos e um forte aparato ideológico as “paixões tristes” (Dubet, 2020) decorrentes da crescente desigualdade das crises econômicas do neoliberalismo e do enfraquecimento da democracia representativa em lidar com questões de imigração e colapso climática.

Isso tornou possível outro aspecto muito característico desta onda: a formação de redes de ultradireita o que eu chamei alhures de um “nacionalismo transnacionalista”, plataforma orquestrada por uma rede de ideólogos” como “gramscianos de direita”, contra forças progressistas (aqui representadas por políticas públicas de integração da sociedade civil, multiculturalismo e democratização de formas de vida) que perderam legitimidade na crise do neoliberalismo por diversos fatores e deram espaço para ascensão de governos populistas de direita, além da crise sanitária causada pelo vírus do covid-19 que alterou de forma drástica as demarcações e das coordenadas populistas dos últimos anos.

Os limites entre ação do Estado e liberdade individual ficaram mais acentuados com as medidas de proteção contra contaminação e a prevenção da vacina. Esse modelo de autonomia sem qualquer lastro de solidariedade compõe o que podemos chamar de “populismo autoritário libertário de ultradireita”. Trata-se de um formato de populismo

como um movimento que replica, ou captura, as mesmas ideias de movimentos libertários progressistas, como o *occupy*, uma espécie de horizontalismo insurgente onde o papel do líder não tem tanta relevância quanto nos formatos autoritários mais clássicos e o protagonismo estaria centrado na batalha cultural pela liberdade que se dissemina nas redes digitais. As insurreições e o modelo de populismo de massa que emergiu nos protestos da Primavera Árabe até as ondas de ocupações, indicam que o papel do líder teria sido dissolvido em uma forma de tática política mais horizontalista e sem a centralidade do líder – embora ele ainda possa significar um norte para a mobilização, mas não o seu fim.

Nesse contexto, os sentidos de liberdade negativa e liberdade moral, segundo nossa hipótese, estão sendo capturadas pela ultradireita nos governos e movimentos populistas contemporâneos. Mas o que a noção de captura da elite quer dizer aqui? Vale, antes, uma pequena incursão na teoria social para explicitar o real alcance e significado dessa crítica. O conceito de “captura da elite” foi atribuído originalmente no estudo de países em desenvolvimento para se referir ao modo como pessoas socialmente avantajadas tendem a ganhar controle de benefícios financeiros, especialmente de ajuda humanitária, que era destinada a outras pessoas. Não obstante, como nos lembra Olufemi Taiwo (2022), o conceito tem sido mobilizado para descrever projetos políticos que são sequestrados em princípio ou em consequência pelos bem posicionados e com recursos suficientes para manipula-los para a massa. De modo geral, a *captura da elite* consiste numa distorção de ideias e recursos públicos em função de uma determinada estrutura de poder. Essa captura elitista, contudo, não é baseada em teorias conspiratórias como aquelas propaladas pelas plataformas populistas. Se fosse algo do tipo, poderia ser considerada como uma simples apropriação cínica, opor-

tunismo ou mesmo um sucesso moral de um determinado indivíduo ou grupo. A captura elitista diz respeito muito mais a um sistema de comportamento. Os exemplos mobilizados por Taiwò dizem respeito as chamadas políticas identitárias ou da identidade, políticas de direitos civis que hoje encontram expressão no movimento negro, feminista, indígena e queer.

Esses movimentos se entrelaçam se retomarmos a origem do termo “políticas da identidade”, cunhado pela ativista Barbara Smith do coletivo *Combahee River*, cujo sentido aqui passa a ser deslocado de uma identidade primordialmente marcada por minorias para serem tratados como se fossem iguais aos restantes de brancos heteronormativos. Esse é o caso denunciado pela jornalista Shannon Keating, quando comenta a trajetória combativa das políticas queer a plataforma encanada por Peter Buttigieg, um político que reclama a política de identidade para que todos sejam iguais a ele monogâmico, branco, financeiramente seguro e cristão. Esse seria um efeito da modernidade tardia, no qual as distribuições desiguais de poder permitem que a elite possa definir determinados valores e identidades de um grupo, deslegitimando as lutas que ocorrem por detrás dos interesses hegemônicos dos mais vem avantajados. É como se inventassem uma ideia falsa de solidariedade que exclui a dimensão de luta e contestação inerentes aos movimentos políticos.

A captura elitista nesses casos opera uma ressignificação semântica de avanços normativos resultantes de lutas morais que moldaram a modernidade tardia. Portanto, se partimos da hipótese geral dessa tese relativa a uma paulatina captura da gramáticas da liberdade, devemos investigar como procedeu a captura da elite de um conceito emancipatório como liberdade e de uma estratégia política como o populismo que deveria ser progressista e se reverteu em seu

contrário: reforço a dominação neoliberal (Slobodian, 2021) de um vocabulário progressista que passa a ser capturado (Anderson, 2023) por elites de bilionários que financiam institutos liberais ideológicos no sentido mais amplo do termo:<sup>180</sup> “vieses e erros de pensamento que são efeitos das limitações inerentes à nossa atenção e raciocínio, mas também são sistematicamente moldados pelo conjunto de ideias difundidas por várias organizações financiadas por bilionários conservadores e libertários que visam minar e destruir a democracia”. O mesmo ocorre, como podemos ver, com os significados de liberdade suscitados por representantes de movimentos “autoritários libertários”. É possível ver os abusos da liberdade negativa, que se rende a patológica forma ultraindividualista, e a liberdade moral, que se resume a um terrorismo tradicionalista, como veremos mais adiante. Mas o que é central aqui é a ausência de responsabilização pessoal e o dismantelamento social que conduzem essas duas visões deturpadas da liberdade. Como então lançar mão de uma estratégia interpretativa que analise justamente o conteúdo ideológico dessas plataformas populistas e do modo sistemático de distorção política de tais ideais?

## **2 Crítica externa e interna do populismo autoritário-libertário.**

Apenas na segunda metade do século o tema do populismo se viu diante de uma crescente demanda de análise que iria para além do âmbito histórico do fenômeno, e adentrava aos rincões normativos do problema ressoando uma questão fulcral: seria o populismo uma ameaça ou um corretivo para as democracias liberais da modernidade tardia?

---

<sup>180</sup> Illouz, Eva. *The emotional life of populism: how fear, disgust, resentment, and love undermine democracy*. Polity Press, 2023. Neste caso, Illouz faz referência aqui a Jeff Yass e Arthur Dantchik que financiariam o think tank israelense Forum Kohelet. No caso brasileiro, vale ler a rede que patrocina os institutos liberais em Rocha, Camila. *Menos Marx, mais Mises: o liberalismo e a nova direita no Brasil*. Editora Todavia: São Paulo, 2023.

(Canovan, 1999). Essa questão acirrou as divisões internas entre as que convencionamos chamar de teorias idealistas e realistas, as primeiras mais próximas de estudos empíricos e da realidade factual e, as segundas, voltadas para elaboração de princípios e artifício de pensamento contratual, colocou em xeque a própria ideia de liberalismo subjacente a democracias ocidentais.

Embora ambas modalidades teóricas tenham como objetivo a elaboração de importantes esquemas de orientação para o pensamento e a ação política, uma nova gama de diferenças abre um fosso disciplinar que, nesta seção pretendemos investigar ao avaliar os recursos analíticos presentes na filosofia política normativa contemporânea para uma análise crítica do populismo em sua versão libertária de extrema direita, ressaltando quais seriam os componentes e parâmetros de crítica, para, em seguida, contrapor dois modelos de maior visibilidade e debate que disputam a interpretação desse fenômeno.

Por um lado, as intuições de Carl Schmitt seguem na *filosofia política agonista*, influenciada por Ernesto Laclau e Chantal Mouffe e mobilizada pelas teorias realistas que retomam em uma visa pósfundacionista a ideia gramsciana de hegemonia. E, por outro lado, temos a *filosofia política liberal*, levada a cabo pelas teorias idealistas e deliberacionistas do liberalismo político, que recuperam a tradição contratualista moderna em consonância com a posição de uma “razão pública” tal como formulada por John Rawls, como basilar para a ideia de democracia liberal. Trata-se, em última instância, de duas diferentes “ontologias do político”: uma direcionada ao *dissenso* e a outra que busca o *consenso* (mas sem excluir o conflito dessa dinâmica). Ou seja, uma *teoria realista* da política e outra *teoria idealista*, sendo a primeira mais próxima de estudos empíricos e movimentos sociais e a segunda voltada para procedimentos

e princípios de uma teoria contratualista. Ainda, se diferenciam entre suas interpretações do populismo enquanto *teorias da hegemonia* e as *teorias liberais* – as primeiras que apostam no *populismo como um corretivo a democracias* em torno uma estratégia inclusiva (Mudde; Kaltwasser, 2013) e estas últimas que veem o *populismo como uma ameaça* e degeneração da democracia liberal (Rummens, 2017) que se faz valer de uma forma de política excludente.

### **Crítica externa: construtivismo e liberdade moral**

No caso da crítica do populismo libertário descrito anteriormente, a crítica externa<sup>181</sup> parte de uma concepção de liberdade moral cujo padrão de avaliação seria a ideia filosófica de justiça que seria independente de sua aplicação prevista. Tal modelo de crítica implica que o critica tenha acesso a algum tipo de verdade normativa objetiva à revelia das atrizes e atores sociais. O *front* da ciência política mainstream tende a conferir o enfraquecimento das democracias a diferentes transformações econômicas que agudizam e múltiplas desigualdades sociais já existentes. Essa hipótese é explorada por Adam Przerworki (2019) em torno de três diferentes mudanças que abriram espaço para um descrédito democrático: o declínio da taxa de crescimento de países desenvolvidos, o aumento de desigualdade de renda e, por fim, a diminuição de empregos na indústria e a proliferação de um novo exército de trabalhadores precarizados no setor de serviços. A consequência direta é um aumento generalizado de desempregados e uma crescente massa de indignados políticos.

Esses ingredientes formam motivações suficientes para ao menos três motivos que, segundo Yasha Mounk (2021) as sociedades falham em garantir democracias para

---

<sup>181</sup> Sobre a distinção entre crítica externa, interna e imanente. Ver: Stahl, Titus. *Immanent critique*. Rowman & Littlefield Publishers, 2021.

sua população: anarquia, dominação e fragmentação. As democracias morrem e chegam ao seu fim quando temos uma série de violações as bases de uma democracia constitucional que apontam para indícios e sinais de um ambiente propício para desdemocratização e um processo de crise política mais aguda. Para Przerworki, alguns desses sinais são a perda de poder de partidos tradicionais e o surgimento de novas divisões no sistema partidário, onde encontramos uma entrada mais enfática de populistas de extrema direita na dinâmica parlamentar, além dessa presença institucional, há também um declínio considerável do apoio ao sistema democrático em pesquisas públicas.

O processo de desdemocratização tem como plataforma maior o estabelecimento do autoritarismo expresso pelas políticas implementadas em um governo populista, que, para Ziblatt e Leivitsky (2018), seguem ao menos quatro características: (I.) rejeição das regras democráticas do jogo ou um compromisso débil com elas (quando rejeitam constituições, restringem direitos civis, e, principalmente, se tenta minar a legitimidade das eleições recusando a aceitar resultados dignos de crédito e planejam golpes de toda sorte); (II.) negação da legitimidade dos oponentes políticos (quando perseguem rivais e criam teorias conspiratórias para excluir pensamento adversário do debate público); (III.) adoção de tolerância ou encorajamento a violência (quando se apoia ataques e demonstrações de violência pública ou privada, se aliam a gangues, milícias e grupelhos que perseguem oponentes); e, finalmente, a (IV.) propensão a restringir liberdades civis de oponentes, inclusive a mídia (ao apoiarem medidas repressivas de outros governos, a leis injustas que retiram liberdades e até ameaçar a mídia de sua liberdade de expressão).

Esse conjunto de manifestações solapam as bases mais robustas que a ciência política liberal confere a democra-

cia, a saber, aquilo que Levitsky e Ziblatt (2018) sustentam ser os valores primordiais de uma democracia: os ideais de igualitarismo, civilidade e liberdade que tornam a sociedade diversificada e inclusiva (Ziblatt; Levitsky, 2018, p. 218). A sobrevivência da democracia, portanto, dependeria da manutenção desses valores em instituições, além de uma pitada de visão otimista acerca do progresso político, que aposte que uma democracia possa ser bem-sucedida caso preserve, como sugere Mounk (2022), liberdades civis fundamentais, tais como a liberdade de perseguição de um grupo exterior e liberdade de coerção de um grupo interno, além instituições inclusivas, prosperidade segura, solidariedade universal e uma cultura de respeito mútuo que só pode ser conferido com o expediente de eleições regulares, separação de poderes e direitos individuais.

Enquanto as eleições regulares permitem cidadãos e cidadãs removerem líderes do governo quando estes estão impopulares, a separação de poder ajuda a fazer com que eleições ocorram de forma livre e justa, os direitos individuais permitem o exercício de princípios liberais mais basilares como liberdade de expressão, liberdade de reunião e o exercício de liberdade religiosa. Tais elaborações, tanto em termo de diagnóstico e prognóstico, contudo, não incorporam muito do construtivismo do liberalismo político, permanecendo instrumentais ao ponto de serem muito formalistas e não penetram no seio da cultura política democrática de uma sociedade contemporânea. Tampouco se afiliam a uma determinada crítica mais estrutural da sociedade e das relações econômicas numa democracia. E, fundamentalmente, uma crítica válida é o escopo muito fora do contexto específico do sul global e das dinâmicas de países periféricos, que fogem da lógica e estrutura jurídica e constitucional dos Estados Unidos.

Partindo do diagnóstico da ciência política das crises da democracia, a crítica liberal que circula na filosofia acadêmica, fortemente influenciada pelo procedimentalismo e construtivismo provindo do paradigma liberal-igualitário de extrato rawlsiano, toma o populismo autoritário-libertário como um fenômeno (a) não-razoável, (b) antiplural, (c) instável, (d) não-recíproco, (e) antidemocrático e (f) anticonstitucionalista. Ao considerar o núcleo antiliberal do próprio movimento populista, Alessandro Ferrara (2018) defende que os efeitos de desaparecimento da civilidade, da intolerância, do partidarismo e da demonização de adversários políticos como inimigos, numa redução significativa do povo em eleitorado, essencializando o povo como uma nação. Em consequência disso, Jan Werner-Mueller (2021) argumenta que o populismo é um fenômeno inerentemente anti-pluralista, pois representa uma forma de política de identidade que faz uma reivindicação exclusiva e excludente de representação. Logo, ao moralizar a soberania popular, essa lógica que retoma o antagonismo amigo-inimigo de Schmitt, sendo a opinião contrária ou a contestação popular sempre vista do ponto de vista das elites corruptas. De modo similar, David Rasmussen (2019), defende que o populismo solapa as instâncias de decisão coletiva e cooperativa, no qual o desacordo não é só possível, mas fundamental para dinâmica democrática. Em geral, tais posições apontam para a dimensão não-estável que a política populista encaminha as democracias liberais. A multiplicação da desigualdade cria as condições para um terreno fértil para movimentos populistas, que se esforçam para instaurar “uma economia moral na qual a rejeição dos outros e a indignação restituem ao cidadão infeliz seu valor e sua dignidade” (Dubet, 2020), seja opondo o povo a elite, ou os naturais aos estrangeiros. Nesse horizonte, a alternativa consistiria em retomar procedimentos democráticos

que garantam a efetivação de princípios de liberdade e da diferença de modo redistributivamente igualitário no contextos de democracia constitucionais liberais, garantindo a razoabilidade, pluralismo estabilidade, reciprocidade e a ordem constitucional que fora pactuada nas democracias ocidentais.

### **Crítica interna: desconstrutivismo e liberdade ética**

Já a chamada *crítica interna* parte de uma elaboração da autocompreensão de atrizes e atores políticos se filiando ao senso moral e das práticas de movimentos sociais na reivindicação central de uma hegemonia ou soberania de um povo. Leitores de Gramsci como Stuart Hall (Hall, 2021) dentro do contexto das políticas britânicas da metade do século e Ernesto Laclau e Chantal Mouffe no contexto latino-americano, conseguiram levar adiante o quadro teórico desenvolvido em torno da ideia de hegemonia para pensar uma atualização culturalista do marxismo em relação as dinâmicas emergentes da sociedade civil do pós-guerra. Em especial, nessa chave desconstrutivista, inspirada pela atualiazcao pós-marxista com acentos pós-estruturalistas, gramscianos entendem o populismo como uma forma emergente de massa política que engaja em uma luta contra hegemônica por poder político com um bloco histórico no poder – no caso seria a hegemonia do neoliberalismo tecnocrático e antipolítico.

No caso de Stuart Hall, o fenômeno em questão seria o *populismo neoliberal thatcherista*, quando para Laclau e Mouffe, o centro de análise seria o *peronismo argentino*. Tais abordagens procuraram analisar discursos que circulam nas formas popular da cultura política como em obras literatura, na mídia, na religião e em lugares que demarquem um hegemonia específica. Para Laclau (1977), em

especial, o populismo marcaria uma contradição entre um povo específico e um bloco de poder, cuja característica central não seria mais como nos marxismo da época, como os de estrato althusseriano, as relações de produção, mas sim as articulações ideológicas que permeavam as performances políticas de tais blocos. Em “a razão populista”, Laclau (2013) aprofunda esse insight a partir de uma perspectiva profundamente marcada pelo pós-estruturalismo, ao ponto da análise se concentrar mais em questões ontológicas e dissociativas do que marcadamente produtivas e consensualistas. Conforme argumenta Judith Butler, é justamente a articulação ontológica de diversas identidades que o populismo de Laclau procura em torno de um eixo democrático:

A maioria dos teóricos democráticos concorda que a “vontade popular” é uma questão complexa, mas as descrições mais inteligentes do populismo, como a oferecida por Ernesto Laclau, buscam entender como diversas facções, identidades e interesses investidos podem se ligar uns aos outros sem perder sua especificidade. Para Laclau, esse esforço de ‘articular’ uma série de conexões entre várias identidades é o objetivo do populismo. Não se trata de uma convergência fascista para uma “vontade única”, nem da emergência de um líder carismático que parece unificar o povo. Claro, há populismo de direita e populismo de esquerda, e o populismo por si só não é uma postura política completa. As solidariedades que podem ser alcançadas através de vários modos de comunicação e mobilização devem produzir uma maioria de esquerda capaz de eleger um governo que busca estabelecer a democracia tanto na forma quanto no conteúdo (Butler, 2017, s. p.).

O que está no centro, nesta análise, é a produção de subjetividade em um circuito de afetos que são marcadamente mediados por discursos e significantes que perpassam a performance dos atores e atrizes políticos em cada bloco de poder. O povo, aqui, não representa uma representação jurídica estática, tampouco uma forma de

pertencimento a um grupo na ordem produtiva das relações de classe, mas significa antes uma posição numa relação antagonista que marca uma construção política específica em torno de subjetividades conflitantes. Neste sentido, o populismo autoritário-libertário para Mouffe seria a expressão atualizada de uma estratégia populista de autoritarismo neoliberal enquanto forma contra-hegemonia da ultradireita. A origem dessa estratégia específica enquanto uma política hegemônica de um populismo autoritário teria sido formulada por Margaret Thatcher na década de 1970 pela sua capacidade de reorganizar o consenso do pós guerra em torno de uma narrativa que colocasse o sistema político como burocrático e contra os interesses do povo. Com isso, o thatcherismo reinterpretou a ideia de soberania popular nos termos nacionalistas, incorporou criando autêntico em torno da ideia de liberdade de mercado e do neoconservadorismo. O fenômeno do Thatcherismo e sua “revolução neoliberal” foi tão eficaz que, incorporou aspectos dos novos movimentos contraculturais na forma de um novo “espírito do capitalismo”, como o ideal de *self management*, uma forma de empreendedorismo de si mesmo que clama por uma “antihierarchical exigency” e busca pela autenticidade que foram colocadas a serviço da economia pós fordista de redes e transformadas em novas formas de controle.

No seu livro “Agonistics”, Mouffe nomeia essa estratégia na trilha de Gramsci, como uma “revolução passiva” que realiza hegemonia pela neutralização, uma situação em que afetos e demandas que desafiam a ordem hegemônica são recuperados e satisfeitos numa maneira que neutraliza seu aspecto subversivo. Portanto, o que Mouffe chama de “neoliberalismo autoritário digital” seria a versão mais atual, pós pandêmica, que estaria sendo legitimado por uma forma de solucionismo tecnológico, uma ideologia produzida pelo Vale do Silício que toma todos problemas da vida

social, incluindo políticos, teriam uma solução tecnológica e de uma lógica algorítmica. Essa lógica teria ressonância do populismo autoritário-libertário que vê o capitalismo verde e a promoção da geo-engenharia como soluções ao aquecimento global, o que para Mouffe seria mais uma forma do neoliberalismo comprar tempo e adiar suas crises finais. Mas não seria apenas a ultradireita responsável pela erosão democrática desse movimento. Em última instância, para teóricos e teóricas agonistas o populismo autoritário-libertário seria uma consequência da pós-política, um consenso estabelecido entre partido da centro-direita e centro esquerda que não teria alternativa a globalização neoliberal, tornando a política algo tecnocrático e reservado ao expertocratas, desconectado de sindicatos, partidos e organizações sociais (Stuart Hall chama de versão social democrática do neoliberalismo e Mouffe de blairismo). Para Mouffe, além da pós-política que deu abertura para o “momento populista” neoliberal, a dimensão econômica foi fundamental para reação do capitalismo aos avanços democráticos e sociais feitos pela classe trabalhadora, que, seguindo Streeck e Harvey, pode ser compreendido como um movimento de restabelecer as condições de acumulação e de poder econômico das elites por meio de políticas de austeridade ditadas pelo mercado financeiro.

Em suma, o populismo autoritário-libertário seria um resultado da conjunção de um *neoliberalismo Frankstein* com o autoritarismo da ultradireita que conseguiu formar uma bem sucedida hegemonia angariando afetos de ressentimento traduzidos numa política antidemocrática niilista. Trata-se do que Wendy Brown comentou ser um “populismo apocalíptico” (Brown, 2017), uma mobilização política marcada por uma racionalidade neoliberalizante que oferece elementos para sua própria autodestruição. Contudo, essa teorização de Brown parece corroborar com

uma tese quase adorniana de que o mundo estaria totalmente administrado por essa forma de governamentalidade, ou racionalidade neoliberal, sem frestas ou fissuras para uma racionalidade emancipatória. Um diagnóstico parecido que, todavia, abre mais espaço para agência e permite formas contra-hegêmônicas de resistência política está presente em um atualização mais direta de Gramsci que não parta da tradição foucaultiana, mas que retome importantes insight de um materialismo histórico dialético crítico e pós marxista, como na ideia de populismo de esquerda de Mouffe e sua ideia ideia dissociativa, pós fundacionista e antirracionalista da sociedade.

De modo geral, a crítica de Mouffe consiste em pontuar que tais movimentos capturaram as demandas *antiestablishment* em plataformas da ultradireita por meio de um discurso exclusivista e etno-nacionalista que constrói um povo que exclui migrantes e o consideram uma ameaça a identidade nacional e a prosperidade, ou seja, defendem uma democracia que somente consideram os verdades nacionalistas e patriotas. Em nome da recuperação da democracia, a ultradireita passa a ser criticada pois estariam restringindo uma liberdade ética e comunal onde o critério não reside liberdade igualitária da tradição de uma democracia liberal, mas sim em um sentido social de liberdade substancial e não procedimental da soberania popular como forma de parâmetro avaliativo, que não parta de uma ponto de vista moral neutro, mas sim de uma forma de vida ética, e que defende substancialmente um modelo de soberania de um povo. Tal noção dela pode ser esteticamente e performativamente orientada para um novo significante, que Mouffe identifica em determinadas formas concretas de resistência política em torno de pautas ecológicas liderado por movimentos sociais plurais como “Fridays for the future” e antirracistas como o “Black Lives Matter”; mas também

em estratégias mais amplas de cunho neo nacionalista, em que o ponto de partida deve ser a disputa do Estado-nação, espaço para o qual Mouffe acredita ser o campo privilegiado de articulação de uma democracia e uma soberania popular efetiva, que, metapoliticamente, podemos chamar de populismo de esquerda, interpretado como um contramovimento ou uma contrahegemonia.

### **Limites das críticas externas e internas do populismo autoritário-libertário.**

O déficit de ambas teorias diz respeito a etiologia limitada em relação a explicação das origens do “populismo autoritário-libertário” e sua dimensão sistêmica na organização social capitalista. Ambos os diagnósticos se centram em teses muito unilaterais em relação a ascensão do populismo: oscilando entre as recorrentes explicações costumeira a partir de um lado retorno do fascismo como variante neopopulista de ultradireita ou de outro lado da crise da democracia liberal. Ou seja, se no primeiro caso *a teoria agonista* indica estar muito centrada na cultura política e nos contextos locais de surgimento do populismo, as *teorias liberais* no segundo caso estariam muito fixadas nas regras formais constitucionais e não conseguem adentrar nos bloqueios a emancipação vigente dado a dimensão estrutural da crise do capitalismo, tampouco conseguem pensar as causas reais a partir da agências de atores e atrizes sociais a respeito das falhas do sistema político e das demandas da restrita representatividade e participação vinda de eleitores de plataformas populistas.

No caso das *teorias liberais*, a tese mais recorrente no debate, relativa as “crises da democracia liberal”, representam a influência dominante da vertente institucionalista na ciência política contemporânea. Ao menos três fatores despontam como limitantes nessa análise: *análise positivista*

que não leva em conta a subjetivação da dominação; a falta de *uma crítica estrutural do capitalismo* e do neoliberalismo e, por último, o *conservadorismo institucional* que marca a ausência de problematização das formas de neoimperialismo e colonialismo em contexto transnacional, e, em especial, das dinâmicas do poder do Sul Global e a da necessidade de imaginação dialética para além da estrutura de democracia liberal<sup>182</sup>. A saída liberal nesse sentido parece retornar a uma modelo de democracia anterior ao momento populista sem contudo estabelecer uma crítica das patologias políticas contidas nesse mesmo formato que, devido a sua problemática aliança com o capitalismo neoliberal, levaram a sua crise e degradação.

No caso das *teorias agonista*, se por um lado se tem acesso a um diagnóstico preciso das mudanças estruturais no espaço público em conexão com a novo modelo de capitalismo neoliberal, falha-se por outro lado em apresentar uma teoria da esfera pública e da circulação do poder no qual compreendemos o neoliberalismo a partir de uma análise econômica mais estrutural. Por focar antes nas análises de discurso do que uma teoria da esfera pública e de sua circulação de poder, a consequente rejeição de uma concepção de liberdade moral sem fundamentação normativa, gera, por fim, uma patologia da liberdade centrada no vínculo ético de um povo autêntico, sem mediações institucionais, que, por sua vez, reverbera em um pluralismo amplamente permissível, culminando em uma estratégia política progressista para o populismo que flerta com os mesmos problemas da ultradireita: autoritarismo e neonacionalismo excludente. Sem fornecer, contudo, uma explicação de como seria constituída a relação do “contrabloco hegemônico” e a institucionalidade constitucionalista

---

<sup>182</sup> Com a exceção das teorias de Rawls e sua fundamentação em Edmunson (2021) e O'Neill (2020) que pensam um modelo de socialismo moral liberal.

que poderia combater um populismo autoritário-libertário de ultradireita, parecem recair na mesma lógica que denunciam. Evitando o normativismo abstrato kantiano de uma ideia de liberdade moral e pós-estruturalismo relativismo nietzscheano de uma ideia de liberdade ética, impera oferecer uma alternativas entre um construtivismo descolado dos contextos e uma desconstrução vinculada fortemente ao contexto. Para isso, a seguir será mobilizado uma possível saída que aposta numa mediação dessa transcendência da imanência em um estratégia metodológica reconstrutivista, normativamente orientada por uma noção de liberdade social e eticidade democrática e sensivelmente atenta as lutas por reconhecimento e liberdade de contextos históricos regressivos como essa previamente descrita eticidade antidemocrática.

### **3 Crítica imanente do populismo autoritário-libertário.**

Diante do procedimentalismo liberal com sua concepção moral de liberdade e o republicanismo agonista com sua perspectiva ética da liberdade, a teoria crítica de Honneth aponta para um terceiro caminho capaz de fornecer um diagnóstico do populismo autoritário-libertário como um fenômeno regressivo da sociedade e uma ideia de liberdade alternativa as distorções da ultradireita e as parcialidades do campo progressista. Essa concepção de liberdade, identificada nas práticas e rotinas modernas e nomeada de *social* ou *socialista* (Honneth, 2017), conforme Honneth atesta, possui uma especificidade que remonta a pluralidade de instituições envolvidas, pois, enquanto “a liberdade negativa [...] se efetiva na instituição do direito formal. A liberdade reflexiva (..) na instituição de moralidade, que é, uma instituição cultural, as liberdades sociais adquiriram seus direitos em várias instituições, principalmente nas três

que eu tento identificar como: relacionamentos pessoais, o mercado e formação de vontade democrática” (Honneth, 2017, p. 263).

A ideia de *liberdade social* constitui ainda um capítulo na história econômica que Elizabeth Anderson chama de “ética progressista do trabalho” (Anderson, 2023), que remonta um substrato moral da sociedade civil, que revela a orientação para relações de solidariedade, confiança e beneficência institucionalizada em formas de afirmação mútua e interdependência como liberdade social. Por meio de um procedimento de *funcionalismo normativo*, encontramos uma rede de obrigações comunicativas que garantem que mesmo a competitividade esteja em função do benefício de todos. As relações de reconhecimento aqui são institucionalizadas em corporações em que os membros refletem e negociam autointeresses de forma dependente aos outros. O mesmo ocorre em grupos ocupacionais, que estabelece tais trocas em relações de solidariedade e satisfação geral nas necessidades, tanto na espera do consumo, como da produção. A promessa de tal infraestrutura moral do mercado seria uma liberdade social ou um mercado socialista no contexto pós-capitalista.

De modo a garantir um mundo do trabalho democrático, Honneth (2023) elenca ao menos cinco critérios: (I.) as pessoas precisam de certa segurança financeira e tempo livre suficiente para agir democraticamente; (II.) um sentimento de pertença à comunidade política e para isso cada indivíduo deve experimentar um certo reconhecimento do centro desta sociedade; (III.) poder de negociação e formas organizacionais holísticas de trabalho; (IV.) a criatividade e, sobretudo, o poder criativo político realmente tangível na vida cotidiana. E por fim, (V.) uma contribuição na forma de tarifa sindical Este modelo cooperativo de democracia oferece uma alternativa normativa à formação da vontade

democrática que difere de acordo com Honneth do republicanismo e do próprio formalismo formalista e vazio da teoria do discurso habermasiano e da concepção democrática deliberativa (neste semelhante ao liberalismo político rawlsiano), que não leva em conta o fato de que a deliberação política dependeria de uma condição de igualdade social e econômica.

Para legitimar esse ideal de democracia radical, diferente das ideias agonistas e procedurais, Honneth desenvolveu recentemente uma *teoria da eticidade democrática* na qual a autorrealização dos indivíduos na formação democrática da vontade está ligada a uma dinâmica institucional de liberdade social. De acordo com essa abordagem hegeliana, a cooperação social é condição para a autorrealização, pois por si só é capaz de oferecer a satisfação das necessidades materiais e reconhecidas dos indivíduos em uma relação de complementaridade com as esferas das relações íntimas e da família com o mercado econômico. Em segundo lugar, o funcionamento da reconstrução honnethiana abre caminho para uma crítica imanente e dialética da liberdade, tornando possível avaliar normativamente as formas deficitárias do desenvolvimento da liberdade social que o populismo incita.

Na concepção desenvolvida por Honneth, pelo menos sete condições são necessárias para a realização democrática desse modelo: (I.) direitos políticos e garantias legais, como o direito universal ao voto e à associação política (II.) um espaço de comunicação geral que transcende as divisões de classes e permite o estabelecimento de uma troca de opiniões entre os diferentes grupos e classes que são afetados pelas decisões políticas, ou seja, as arenas de políticas públicas que permitiam aos cidadãos em seus diferentes papéis trocar opiniões, antes marcadas pelo paternalismo político limitado à esfera nacional do Estado de Direito, são

agora constituídas como uma dimensão transnacional da cidadania democrática, especialmente em resposta a crises internacionais e desastres naturais. (III.) meios de comunicação de massa, como rádio e televisão, sujeitos às normas éticas da mídia e não subordinados a coerções capitalistas responsáveis e não manipuladoras de lucro, capazes de construir uma solução desejável para os problemas sociais, na forma de experiências em grupo (IV.) participação em processos deliberativos e uma sociedade civil ativa, ou seja, uma vontade por parte dos cidadãos que participam da formação discursiva da vontade de prestar serviços não remunerados para preparar e fazer apresentações de opiniões ao público, como debates ao vivo e manifestações de desobediência civil como expressão de indignação, (V.) contra a apatia política generalizada e a privatização da política, é necessário praticar uma cultura política baseada no bem-estar comum e na vida pública como autolegislação coletiva referida como solidariedade cidadã, (VI.) um Estado de direito constitucional que garanta o funcionamento da esfera pública, (VII.) uma eticidade democrática que articula todas as dimensões de um modo democrático de vida socialista.

Assim, a partir do quadro teórico proporcionado pela teoria radical da democracia de Honneth, o populismo em sua manifestação reacionária é de fato patológico porque distorce a democracia representativa e o ideal da eticidade socialista. Mas qual seria precisamente esse ideal de eticidade democrática socialista presente na teoria da liberdade de Honneth? Começemos com a aurora da década de 2010, que levou às ruas e praças atores e atrizes sociais promoverem insurgências, protestos políticos e ocupações radicalmente democráticas, momento que foi crucial para Honneth reformular seu projeto de filosofia social em termos de uma teoria da justiça enquanto análise social. Este

movimento foi decisivo para ancorar essa concepção mais ampla de uma eticidade democrática plural e inclusiva a formas de vida que disputavam na esfera pública concepções múltiplas de justiça. Inspirado na *Filosofia do Direito* hegeliana, Honneth consolida uma análise social e de filosofia política em torno a ideia de pós-metafísica de liberdade e da metodologia de reconstrução normativa. Trata-se de reconstruir os ideais e valores que uma sociedade compartilha e reproduz através de responsabilidades e expectativas normativas através de suas instituições sociais. Esse movimento consiste em se afastar de um construtivismo político no âmbito das teorias da justiça, bem como em evitar os riscos de uma teoria social de forma ênfase contextualista, que replicasse uma ontologia política relativista e comunitarista, que reproduzisse qualquer convencionalismo ao explicar a dinâmica política e a lógica moral da sociedade.

Diferentemente da posição kantiana, que baseia sua compreensão da liberdade em torno de ideais morais que são *externos* à realidade, Honneth pretende derivar os princípios das próprias práticas e rotinas que são institucionalizadas socialmente. Isso requer, portanto, creditar um sentido racional e transcendente ao contexto para o sentido de liberdade, evitando as perspectivas pós-modernistas que negam ancoramentos morais da realidade. Trata-se, então, de um foco reconstrutivo nas estruturas de reprodução social que, a partir do valor da liberdade – o valor central para a modernidade (para Hegel e Honneth), definem concepções de justiça. Ora, para Honneth existem ao menos três noções de liberdade que são válidas para encampar posições de justiça: as ideias de *liberdade negativa, moral e social*. A primeira ideia de liberdade negativa refere-se a uma posição que concebe indivíduos como “livres de exterioridades ou interferências”, a segunda ideia de liberdade moral se baseia numa concepção reflexiva dos indivíduos como

seres autônomos ou autênticos, já a terceira concepção de liberdade é aquela que recebe uma versão institucionalidade de uma relação de reconhecimento.

Embora sejam válidas, as duas primeiras liberdades, quando absolutizadas, se tornam patológicas: no primeiro caso, levando aos problemas de indecisão e juridicização, no segundo caso, levando a impotência normativa e social de um rigorismo ou terrorismo moral. Diante desse quadro patológico, a liberdade social é a complementação das duas liberdades anteriores, de um modo que concebe a autorrealização de indivíduos como dependentes reciprocamente e, ao mesmo tempo, complementares. É pela institucionalização dessa liberdade social nas esferas de justiça incrustadas nas relações de intimidade, no mercado e na democracia, que podemos realizar formas de reconhecimento de modo cooperativo e solidário. Uma concepção de democracia radical que deriva da reconstrução normativa honnetiana oferece uma compreensão cooperativa-reflexiva enquanto “uma terceira avenida entre as falsas opções de um republicanismo demasiadamente ético e um procedimentalismo vazio” (Honneth, 2006, p. 90-91). Para Honneth, “encarar a ideia normativa de democracia não só como um ideal político, mas primeiramente como um ideal social” cuja concepção “radical, no futuro deve ser visto como uma contribuição cooperativa a reprodução social” baseado na participação política dentro de uma “justa organização do trabalho”.

Influenciado pela ideia de uma *democracia cooperativa reflexiva*, Honneth insiste, assim, na interação complementar entre a democracia e a divisão do trabalho no mercado capitalista, condição fundamental para a realização dos papéis políticos da participação igualitária no tecido social. Tal análise só será desenvolvida a partir de uma gramática normativa da liberdade e dentro do projeto de reconstrução histórica de uma concepção alargada e experimental de

democracia radical. Logo, para Honneth democracia aqui vai ser aproximar de uma ideia cooperativa e reflexiva de forma de vida, não apenas como um compromisso eleitoral, regido “numa corte suprema [...] que se decide autonomamente sobre como devem ser as condições a ser reguladas em sintonia com o Estado de direito” (p. 487) mas antes como uma forma de vida, que “significa poder fazer em cada passo central da intermediação entre o indivíduo e a sociedade a experiência de uma participação igualitária na qual a estrutura geral da participação democrática se reflete na individuação funcional de cada esfera específica” (Honneth, 2015b, p. 144-145; 128-129). Para isso, torna-se fundamentam um processo reiterado (influenciado pela ideia de *iteração* de Seyla Benhabib) das condições de inclusão social nas esferas do mercado e das relações íntimas.

Em outras palavras, Honneth abre mão do que anteriormente conferia a uma *teoria formal do bem* em função de uma concepção historicamente informada de eticidade ou vida ética. De modo a evitar qualquer psicologização da subjetividade em torno de processos de autorrealização, temos aqui uma teoria formal da eticidade cujo sujeito é a modernidade e cujas práticas democráticas se tornam objeto de análise. Em ordem de superar essas influências onipresentes do mercado capitalista na ordem democrática, Honneth pede a mobilização de uma crítica ideológica a esse conceito neoliberal de liberdade negativa (o que respinga na ideia nacionalista de liberdade autêntica, que tem como centro normativo uma Teoria Crítica da liberdade).

Diferentemente das teorias liberais e agonistas, a crítica imanente mobilizada por Honneth nos permite uma reconstrução normativa com reserva genealógica da liberdade na modernidade tardia, oferecendo uma compreensão estrutural da crise do capitalismo neoliberal e sua transformação na esfera pública, e fornecendo uma teoria da justiça

cujo modelo de eticidade democrática socialista tem como critério de progresso a ideia de liberdade social e seus mecanismos de inclusão e individualização. Essa perspectiva, como veremos, incorpora um diagnóstico da erosão normativa das democracias liberais, mas sem invalidar o sentimento de “indignação” popular contra suas falhas, e, ao mesmo tempo, traduz esse sentimento de desrespeito nos termos de uma dinâmica antagonista de liberdades em disputa, mas, no sentido de um “agonismo institucional” (Lysaker, 2017), que fornece uma gramática moral para os conflitos sociais, e, ao mesmo tempo, contribui com um padrão formal de avaliação e manutenção da democracia liberal. Somente assim, poderemos ter bases crítico-normativas para a hipótese deste trabalho que concebe o populismo de extrema direita como uma regressão política decorrente de uma patologia da liberdade na esfera pública democrática.

## **Mudança estrutural da esfera pública 2.0: neoliberalismo como regressão política**

O conjunto de medidas políticas econômicas e as alterações de um ethos social pelo neoliberalismo dos últimos 50 anos é interpretada por Honneth (2021) como central para o surgimento de patologias políticas democráticas que vivemos nos dias de hoje. Pois, por precisamente reverter o progresso moral nas esferas modernas de amor, direito e solidariedade, mas também por corroer as condições democráticas da participação política individual em uma relação cooperativa de deliberação pública. Concebida por Honneth em termos de “revolução neoliberal” (Hartmann; Honneth, 2006), essa transformação de processos econômicos, políticos e emocionais que perturba o modelo do Estado de bem-estar social cujas conquistas normativas não só foram derrubadas por uma nova forma de capitalismo “desorganizado” orientada pelos valores financeiros

dos acionistas, mas também transformando a produção de sentido. A reconstrução normativa de Honneth, permite, segundo De Souza, afirma que “o neoliberalismo é um modo de produção de experiências culturais, econômicas, políticas e sociais assentado sobre um horizonte histórico de experiências morais, sejam elas conquistas institucionais ou impulsos para a indignação” (Souza, 2022, p. 10).

No momento, e isso significa que durante os últimos 20-25 anos, experimentamos uma recaída maciça. De fato, tudo o que é chamado de economia neoliberal é, naturalmente, uma desregulamentação gradual e depois rapidamente acelerada do mercado e uma reversão do progresso que havia sido alcançado. [...] um enfraquecimento do poder dos sindicatos, uma reversão da coparticipação dos funcionários, uma flexibilização radical, um enfraquecimento do status e dos direitos dos funcionários. Tudo isso é uma enorme reação, mas um chicote traseiro que deve ser descrito e explicado como tal, se quisermos combatê-lo de uma maneira relevante. A este respeito, de alguma forma tento me ater à tendência [da comunitarização] que desenvolvi como governando o desenvolvimento dos dois últimos séculos, e de alguma forma digo a mim mesmo que as reversões que experimentamos devem ser tratadas, antes que possamos levar a comunitarização do mercado mais adiante.

Essa regressão é demonstrada, em primeiro lugar, por meio de um desrespeito às regras do jogo do ponto de vista da administração do Estado. Para Honneth, os populistas no poder não respeitam os aspectos formais da lógica governamental, substituindo funcionários públicos por ativistas de guerra cultural que mobilizam sua posição para se vingar de ativistas progressistas. O resultado é a incompetência e o comportamento corrupto no serviço público que é legitimado por um povo mobilizado por sentimentos de medo, raiva e ressentimento. Com uma base social mobilizada por sentimentos de exclusão, ódio, intolerância e incentivo à violência, impulsionada por uma polarização social que nega a base comum de uma democracia representativa, in-

clusiva e deliberativa, o populismo reforça uma propensão a restringir as liberdades civis, mesmo as da mídia devido a “tendência consistente a tabloidização” (Honneth, 2015, p. 271), e nega a legitimidade dos adversários políticos.

O fenômeno da regressão social neoliberal tem muitas consequências institucionais: aumento da precariedade do mercado de trabalho, impossibilidade de reconhecer o sentimento de colaboração ou contribuição social, a desregulamentação do capitalismo financeiro, o fim da garantia de um emprego ou cortes orçamentários em termos de proteção. Isso leva a uma formação da vontade democrática imperfeita resultante da influência acachapante de “um jornalismo de entretenimento, maciçamente financiado pela indústria publicitária, cujo enfoque friamente calculado nas necessidades de mero espairecimento não tem legitimidade democrática, nem mesmo forma” (Honneth, 2015, p. 573) intensa comercialização da mídia, da forma manipuladora de *notícias falsas* ou pós-verdades que fabricam o consentimento na realidade social, a fragmentação do espaço público em nichos atomizados através da intensificação das relações em rede, do consumismo que leva à apatia e ao desinteresse político, e, finalmente, a apropriação nacionalista (e populista) do espaço público e do Estado de Direito.

Assim, a captura elitista da ideia de liberdade gera patologias sociais, formas ideológicas de apropriação que “deterioram as capacidades racionais de membros da sociedade ao participar da cooperação social de maneira competente” (Honneth, 2015, p. 35). Diferente de injustiça sociais, que representam formas sistemáticas de exclusão, as patologias revelam distúrbios e formas de desconhecimentos estruturais que impedem os indivíduos em ter um acesso reflexivo a práticas e normas sociais. Em outras palavras, trata-se de um déficit de racionalidade que leva a membros de determinados grupos desenvolverem tendên-

cias a uma rigidez de comportamento, a inflexibilidade e autorreferência, que se manifestam em estados de fanatismo terrorista, no caso de uma patologia da liberdade moral, e de autoritarismo libertário, no caso da liberdade negativa.

## **A regressão populista como patologia do reconhecimento e da liberdade**

Se transportamos esse raciocínio para o nosso contexto, o “populismo autoritário-libertário” representa uma reação, e mais especificamente, um revanchismo conservador daquilo que podemos chamar de uma “revolução silenciosa” (Inglehart, 1977), uma mudança moral na estrutura cultural do neoliberalismo progressista do mundo ocidental. Justamente a crise política permitiu Honneth “falar confortavelmente do fato de que o desejo de reconquistar a supremacia branca nos Estados Unidos, o apelo por um retorno à ordem familiar patriarcal ou o renascimento de atitudes nacionalistas constituem contrarrevoluções” (Inglehart, 1977, p. 346)<sup>183</sup>. No centro desse fenômeno de um rebote cultural está uma revolta contra as conquistas de movimentos e grupos sociais de um progresso moral decorrente de reformas e políticas públicas inclusivas das últimas décadas.

O resultado dessa demanda reacionária é a formação de rebeliões selvagens, tais como os “rebelde regressivos” que Nachtwey atesta em sua etnografia, que insurgem das falências e contradições do sistema neoliberal, mas em nome de suas ideologias reivindicam um retorno tradicionalista e conseqüentemente familista, racista e misógino do passado. Em outras palavras, uma regressão política. A pandemia da Covid-19 levou Honneth (2020) a aprofundar seu diagnóstico de regressão da esfera pública democrática ao enfatizar a perda de força e relevância de partidos políticos

---

<sup>183</sup> Cf. Jan Zielonka Counter-Revolution. Liberal Europe in Retreat

em engajar uma plataforma progressista por uma série de razões: um envelhecimento e não renovação dos membros do partido, uma fixação em ganhar eleições sem ter projetos a longo prazo, uma mídia pública que falha em informar dada a privatização econômica, e a limitação de participação de cidadãos que se encontram em condições de trabalho precárias (Honneth, 2021).

## **Populismo como patologia do reconhecimento**

O modo pelo qual o fenômeno do populismo caracteriza as organizações políticas e sociais dificulta o processo e a possibilidade de autorrealização e formação de identidade em termos de reconhecimento mútuo. Em primeiro lugar, representam a regressão política da dinâmica moral do reconhecimento. A forma populista de liberdade conduz uma inversão da realização da liberdade social que está prefigurada nos processos de aprendizagem das instituições modernas democráticas. Logo, trata-se de um déficit da formação da vontade democrática, e, ao mesmo tempo, uma regressão em face das formas de desenvolvimento nas esferas da intimidade, do mercado e do estado democrático de direito na modernidade em sua forma progressista.

Esse bloqueio estrutural manifesta-se como patologia política, entendida como uma malformação ou uma disfunção social que, além de conceber a sociedade como uma ordem estática, que contrasta com a dinâmica moral intensa e fluida dos conflitos sociais, impede estruturalmente a realização da promessa normativa de reconhecimento enraizada nas instituições sociais. Alhures, Honneth chama essa manifestação de reconhecimento ideológico (Honneth, 2014) que não proporciona o cumprimento material que poderia cumprir a promessa de autorrealização institucional.

Na mesma medida, vemos aqui um sintoma de uma deformação cognitiva a nível existencial na forma do fenô-

meno da reificação ou invisibilidade social, que impede os atores políticos de compreender uma dimensão anterior de reconhecimento do outro, a liberdade interior que permite autonomia individual e impede a ansiedade e o medo de acessar o espaço público como iguais. No entanto, em seu diagnóstico da realização do *Sittlichkeit* democrático nas sociedades capitalistas contemporâneas, Honneth indica que o retrocesso neoliberal nos distanciou das condições normativas da cooperação social caracterizando uma cultura política democrática: o neoliberalismo é o nome de um processo de colonização de esferas sociais cada vez mais vastas pela lógica do mercado capitalista, introduzindo novas patologias de reconhecimento e uma visão empobrecida da liberdade.

Tais fenômenos de desintegração ideológica, como o populismo, estão, portanto, ligados ao desencantamento com a política representativa tradicional. As decisões políticas são tomadas agora não como resultado de uma formação pública da vontade popular, mas em resposta aos lobistas considerados pela população como *cartéis de poder* reais (Honneth, 2015). Essa inadequação democrática seria combinada com a flexibilização econômica da sociedade, com o declínio dos salários reais, as condições precárias de contratação e o aumento da insegurança estrutural dos trabalhadores na sociedade contemporânea.

No contexto da pandemia do Covid-19, Honneth aprofunda seu diagnóstico negativo da esfera pública democrática enfatizar na perda de força e relevância de partidos políticos em engajar uma plataforma progressista por uma série de razões: um envelhecimento e não renovação dos membros do partido, uma fixação em ganhar eleições sem ter projetos a longo prazo, prazo uma mídia pública que falha em informar dada a privatização econômica, e a limitação de participação de cidadãos que se encontram em

condições de trabalho precárias. Essa resignificação semântica regressiva esvaziou o conteúdo emancipatório da luta social pelo reconhecimento, transformando essa dinâmica de lutas morais com potencial de indignação em uma “brutalização dos conflitos sociais” (Honneth, 2020b)<sup>184</sup>, onde os cidadãos dependem de políticas compensatórias não públicas para ganhar autorrespeito, minando a base moral para o progresso – ou seja, a luta pelo reconhecimento intersubjetivo – em uma arena de assertividade, controlado por uma visão neoliberal ideológica que concebe a liberdade apenas de forma negativa.

### **Populismo como patologia da liberdade moral e negativa**

Diante dessa reação populista, Honneth (2017) diagnostica que estamos experimentando uma desconexão entre uma revolta popular em massa no contexto das crises econômicas globais e a precariedade das condições de trabalho, por um lado, e a ausência de um futuro projeto emancipatório utópico contra o capitalismo, por outro. Esta situação abre caminho para a catarse populista ou o que Honneth chama de um caminho opaco e bloqueado de emancipação, alimentado por uma “patologia de segunda ordem” (Zurn, 2015); em outras palavras, o populismo pode ser entendido como um sintoma de um bloqueio ideológico que reifica as condições institucionais de mudança social. Pois o fracasso em traduzir a indignação generalizada com a distribuição escandalosa da riqueza e do poder em metas alcançáveis não se deve nem ao desaparecimento de uma alternativa verdadeiramente existente ao capitalismo, nem a uma mudança fundamental em nossa compreensão da história. O que mostra, pelo contrário, é a predominância de uma

---

<sup>184</sup> Honneth, Axel. Barbarizações do conflito social: Lutas por reconhecimento ao início do século 21. Tradução de Luiz G. da Cunha de Souza e Emil Sobottka. Civitas, v. 14, n. 1, p. 154-176.

concepção fetichista das relações sociais, produzida por patologias neoliberais da democracia que revelam a “pobreza dessa concepção de liberdade” (Honneth, 2020). E aqui reside o centro de nossa argumentação em relação ao “populismo libertário”, entendido aqui como uma regressão política, que decorrente da mudança neoliberal da esfera pública, torna-se uma patologia social<sup>185</sup> tanto das relações de reconhecimento, quanto da liberdade negativa e da liberdade moral.

No primeiro caso, as relações de reconhecimento de mútuo que deveriam ser institucionalizadas nas esferas da intimidade, mercado e política democrática por meio de um sentimento de complementaridade e cooperação social que garanta autorrealização enquanto autorrespeito, autoestima e autoconfiança, passa a ser capturada pela lógica patológica do populismo, reforçando um reconhecimento pré-formado do outro. Com isso, o populismo não abre espaço para a autodeterminação de grupos ou indivíduos, mas prescreve de forma antagônica reificando rótulos, impossibilitando o reconhecimento de uma identidade positiva. Consequentemente, o populismo limita a autocompreensão de um “povo” ao restringir o autorreconhecimento dos participantes desses mesmos movimentos populistas, ou seja, mobilizando seus membros através da narrativa de marginalização e ressentimento direcionado contra um inimigo<sup>186</sup>, reproduzindo assim uma dinâmica de exclusão social enquanto o caminho da autorrealização seria o re-

---

<sup>185</sup> Diversos artigos reforçam essa hipótese, dentre alguns, cito: Zamora, Just. Is populism a social pathology? The myth of immediacy and its effects. *European Journal of Social Theory*, v. 25, n. 4, p. 578–595, 2022; Hirvonen, Onni.; Pennanen, Joonas. Populism as a pathological form of politics of recognition. *European Journal of Social Theory*, v. 22, n. 1, p. 27–44, 2019.

<sup>186</sup> Honneth sobre Plessner a influência de Schmitt no seu antiliberalismo e da ideia forte de uma comunidade da relação com nazismo. Cf. Honneth, Axel. *Vivisektionen eines Zeitalters: Porträts zur Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*. Suhrkamp, 2015.

conhecimento intersubjetivo do outro. Logo, o populismo, ao estabelecer uma dinâmica de “nós” contra “eles”, limita assim a possibilidade de progresso social na medida em que ossifica identidades e impede a possibilidade reflexiva de avaliar o conteúdo dessas identidades e novas formas de compreensão do mundo social.

No segundo caso, as patologias da liberdade negativas são capturadas pela gramática hiperindividualistas do neoliberalismo (Souza, 2022), no qual a sociedade passa a ser gerida no modelo de uma empresa, ou para se utilizar de uma expressão do “centrismo extremista” de Emmanuel Macron, o governo é uma *startup*, no qual a liberdade passa a ser determinada pelo valores do mercado financeiro e a sua política é conduzida por uma visão juridificante dos direitos subjetivos, no qual qualquer concepção solidária e cooperativa de coesão social passa a ser vista como uma afronta a autonomia, como nos casos da vacinação e uso de máscaras na pandemia do covid-19. E, também, as patologias da liberdade moral geram uma concepção de autenticidade no qual a tradição supremacista branca, racista, familista se torna ponto de referência de uma forma de liberdade que se violada pode ser legitimada pela violência autoritária que vimos no Capitólio, em Charlosteville e, mais recentemente, na invasão da praça dos três poderes pelos militantes golpistas bolsonaristas. O suposto núcleo autêntico de um povo passar o modelo de reflexividade vigente de uma determinada concepção de nação, que pode ser o heimat, uma visão de lar e terra prometida que é hierarquicamente constituída por núcleos dominantes da sociedade, reproduzindo o tradicionalismo fascista que circula na extrema direita.

## **O avesso da regressão: progresso como experimentalismo democrático**

Em ordem de contrapor a regressão política do “populismo autoritário-libertário”, Honneth (2017, p. 44) lança como baliza hermenêutica uma concepção de progresso desenvolvida a partir de uma visão desinflationada de socialismo, mais próximo dos debates que o concebem como desmembramento do liberalismo político e da dinâmica democrática transnacional. Trata-se de uma perspectiva “necessária e incontornável para quem que hoje pensam em revitalizar a ação emancipatória” (Honneth, 2018, p. 157). Plausível para o momento presente, supõe-se que o progresso assume o papel de uma ferramenta hermenêutica necessária para que as atrizes e atores sociais, bem como quem está na posição de crítico, possam localizar a compreensão de sua circunstância histórica. Isso não significa que tal concepção de progresso tende a ser linear, cumulativo e teleológico, pelo contrário, Honneth reconhece o caráter ambíguo e paradoxal dos desenvolvimentos histórico que os critérios de inclusão e individualização indicam: ainda que muito indivíduos tenham sido incluídos como membros de direito e tenham ampliado a sua capacidade de autonomia, do outro lado da moeda Honneth nota uma paulatina exclusão ou rebaixamento econômico e social, e também uma ampla tendencia de conformismo entre a população. Para Honneth, “a emancipação destina-se a trazer algum tipo de melhoria das condições de vida existentes ou um aumento na liberdade humana”. E isso requer uma consciente de que a história de um continente como a Europa não tem sido “uma história alegre sobre progresso moral e conquista civilizacional: “pensar que o passado da Europa é uma história brilhante de justiça e liberdade em constante expansão é enganar-se grosseiramente sobre os crimes que se estendem das guerras de religião, colonialismo e “acu-

mulação primitiva” ao Holocausto.” Em sua leitura sobre o colonialismo, Honneth enfatiza que “ a maioria dos casos de progresso moral nesta região do mundo seguiu alguma atrocidade, e tomou a forma de uma reflexão sobre os princípios morais que poderiam tê-la evitado” (Honneth, 2020, p. 234).

Se a perspectiva de Honneth acerca do progresso pode se traduzir em um “excedente de validade”, decorrentes da institucionalização das formas de inclusão e individualização das esferas da modernidade a partir de conflitos e lutas que exigem um reconhecimento mais amplo da sociedade, podemos dizer que, politicamente, esse modelo é consistente com o que Zurn (2020) concebe como requisito para um projeto atualizado de progresso, na medida em que se trata de uma perspectiva fragmentada, pragmática e processual. Essa forma de modéstia teórica, no sentido de limitar os domínios políticos da análise, é diferente das premissas grandiosas do progresso civilizacional, que concebem o progresso como meio de aprender a resolver problemas a nível institucional, e também difere das concepções lineares e unitárias. Por fim, insiste que a dinâmica do progresso é processual e trans histórica, em vez de substancial, imutável e fixa.

A dimensão política do progresso, nesse sentido, supera a dicotomia reforma e revolução no que concerne os desenvolvimentos sociais ainda fixadas no paradigma produtivista da filosofia da história, e está vinculado a uma forma de experimentalismo histórico, que prevê formas diferentes de práxis política de concretização da liberdade social, que visem para outras esferas sociais que não somente a econômica. O desafio de pensar uma filosofia da história que aceite os termos de um socialismo revisitado como um experimentalismo democrático dá abertura para uma compreensão do progresso como esse espaço

de conquista permanente de novas liberdades e condições de controle democrático. Trata-se de um liberalismo de baixo.<sup>187</sup> Para isso, Honneth (2017, p. 146) recorre a necessidade de cada projeto que seja elaborado no plano intelectual tenha apoio a um “arquivo de experiências socialistas” do passado, mas que na sua transposição prático-política, ele tenha como referência as vantagens e desvantagem de outras referências de sucesso ou fracasso do passado. No caso de Honneth (2015)<sup>188</sup>, há ainda um sentido intergeracional que a memória social cumpre como forma redentora de uma justiça reparadora.

### **Esperança e utopia realista: a alternativa da eticidade socialista.**

É por isso que Honneth defende “a esperança numa futura possibilidade de mudança da ordem existente não na força de uma qualquer classe, mas sim nos indícios de um progresso social que aponta para o futuro”. Na medida que todos cidadãos puderem satisfazer as necessidades partilhadas de intimidade física e emocional, de independência econômica e de autodeterminação política, podemos contar como a realização da liberdade social, e finalmente, como um progresso na história, que Honneth (2017, p. 104) sugere “localizar a emergência do futuro em que os vestígios do progresso esperado no alargamento das liberdades sociais já se traduziram e conquistas ins-

---

<sup>187</sup> Werner-Muller, Jan. Liberalismus und p. 20.

<sup>188</sup> Honneth, Axel. The recognitional structure of collective memory. In: Nikulin, Dmitri. Memory: a history. Oxford University Press, Nova Iorque, 2015: “*retrospectively recognized ancestors would have recognitionally approved of their role as coauthors of the current self-understanding of the group; all members of the current group must recognize each other as supporters of this shared self-understanding; and a group must be able to expect from its prospectively recognized descendants that they will reciprocally recognitionally approve the currently valid self-understanding through its active transmission with regard to the historical retrospect.*”

titucionais, em alterações à legislação e em mudanças da mentalidade dificilmente reversíveis”.

[...] se não abirmos mão da possibilidade de descrever o novo movimento populista como regressivo, já estamos aplicando uma distinção entre regressão e progressão. A questão é como podemos justificar isso, o que nos permite dizer que um movimento populista como o de Le Pen ou da Lega Nord é regressivo. [...] E a questão é como fazer essa distinção sem se referir a alguma promessa imanente dentro da modernidade, que pode ser realizada passo a passo – então, em suma, não podemos evitar o esquema teleológico da realização progressiva enquanto consideramos quase inevitável descrever certos desenvolvimentos sociais ou históricos como regressão (Honneth, 2020a, s. p.).

É possível ler esse foco de análise do progresso moral do mesmo modo que Kant pensou os acontecimentos e eventos cruciais da modernidade como a Revolução Francesa como “sinais ou signos históricos” que, no contexto de Honneth, são traduzidos como melhorias objetivas, conquistas institucionais que ancoram as reivindicações normativas das sociedades modernas. O procedimento de Honneth, como vimos, consiste numa “redução hermenêutica” (Honneth, 2018) da ideia de progresso, enquanto inclusão e individualização de relações de reconhecimento, que possa justamente atender a essa dimensão de melhoramentos sociais motivados por um processo de aprendizagem regido por conflitos e lutas sociais. Dinâmica essa, que como Honneth argumenta, é irredutível pois está marcado no processo evolucionário e na nossa memória social como um todo – especialmente na dinâmica de exploração e dominação colonial. Progresso, nesse sentido, se tem um lastro solidário, deve ser também um processo de desaprendizagem, de não esquecimento, especialmente em relação ao colonialismo europeu:

Compreender a integração política da Europa na perspectiva do objetivo negativo de evitar novas irregularidades e violações de normas em solo europeu através de um mecanismo de autocontrole discursivo também altera a nossa perspectiva sobre possíveis fontes de solidariedade europeia. A solidariedade europeia não tem as suas raízes no acordo sobre objetivos positivos, nem em tradições culturais comuns, mas numa vontade partilhada de evitar que o pior aconteça, e isto através da introdução de uma instituição democrática que interroga a consciência moral da Europa. A memória da longa história de guerra, expulsão, exclusão e genocídio da Europa, transmitida de geração em geração, é a base da coesão social dos cidadãos europeus (Honneth, 2020c, p. 238).

O populismo xenofóbico de ultradireita que se enclausura numa ideia de povo autêntico, neste sentido, reproduz uma “pobreza da liberdade”, quando se é compreendida como um conceito substantivo e autorreferencial de povo, ou abstrato limitado a direitos subjetivos e a autonomia moral. Tais interpretações padecem serem manifestações de regressão social e aparecem como formas unilaterais e instrumentais de liberdade negativa e moral, dimensões egoístas e competitivas, ou excludente e autoenclausuradas, que excluem o núcleo solidário da liberdade social, e são mobilizadas pelas políticas e formas éticas do neoliberalismo e fascismo atualmente existentes.

A eliminação dessas barreiras gera uma forma de aprendizado moral que permite aos atores sociais acumularem potencialidades possível de concretização da liberdade social. Esse modo de progresso social, contudo, deveria ser analisado não nas lentes dos socialistas do período da industrialização, que confundia as esferas de ação nos seus níveis empíricos e normativo, tomando interpretações no nível descritivos como sendo generalizações de uma totalidade social. Para Honneth (2017, p. 133), faltou àquelas teóricas e teóricos clássicos do socialismo a compreensão da diferenciação funcional das esferas da vida social que

não fossem totalmente redutíveis a imperativos econômicas como é o caso do amor e da política democrática. Essa lacuna de uma esfera de mediação entre o mercado e as dimensões da intimidade e do Estado fizeram diagnósticos se afastarem do potencial que o direito tinha como mediação entre potenciais emancipatórias de outras esferas da vida.

Em seu debate com Rancière (Honneth, 2016), essa mobilização é defendida sob a designação de “lutas internas de reconhecimento”, (opostas a “lutas externas” do horizonte normativo da modernidade) que podem hoje contribuir para a formação de uma cultura política comprometida e transnacional para o desenvolvimento de uma vontade pública. Este projeto significaria a renovação de um projeto democrático que seria radical e reformista: defender um modo democrático de vida, mas ir além das formas atuais de sua implementação, em particular por meio da cooperação livre e igualitária nos campos das relações pessoais, da atividade econômica e da formação da vontade política.

Para isso, é necessário articular uma teoria da democracia radical como socialismo. Nesse sentido, Honneth estabelece pelo menos três critérios para que uma teoria democrática contribua para o progresso político: (I.) a condição normativa para a formação da vontade democrática; (II.) uma análise das relações de poder e dos bloqueios estruturais da democratização; (III.) compreender os recursos motivacionais que explicam por que os cidadãos estão lutando pela democratização da sociedade. Inspirado na concepção de John Dewey de “democracia radical”, Honneth mergulha mais fundo em um modelo de democracia que poderia atender a esses três critérios em torno de uma concepção política cooperativa e reflexiva. Por esta razão, Honneth (2001) compreende que a contribuição de Dewey para este debate consiste em fornecer uma concepção de democracia baseada em um ideal político e social

compartilhado por cidadãos que se engajam cooperativamente em deliberações públicas para resolver problemas coletivos. Essa prática social depende do cultivo de atitudes democráticas que se espalham pelas instituições sociais – da educação pública ao ambiente de trabalho – com o objetivo de garantir cuidadosamente a cidadania mútua e a autodeterminação de uma comunidade. Esse socialismo democrático representa mais do que apenas uma variedade moral de internacionalismo, mas deve agir como um movimento global no qual projetos locais se complementam, apoiando todos os tipos de esforços sociopolíticos onde estão.

Em sua abordagem do internacionalismo socialista, Honneth entende que intervenções experimentais em um só lugar devem melhorar as perspectivas de experimentação em outros lugares. Em muitos aspectos, as interdependências são tão fortes que as intervenções só podem ser testadas com sucesso em todo o mundo – por exemplo, a tributação global da riqueza de Thomas Piketty para fins de redistribuição sustentável. Nessa dimensão, o socialismo deve convencer seus destinatários da necessidade de descobrir o potencial de cooperação mais forte, já existente de forma oculta na ordem social, como forma de solidariedade mundial descobrindo assim as possibilidades de alcançar a liberdade social no futuro. Entretanto, cabe questionar, como essas políticas seriam implementadas?

Nos seus escritos sobre trabalho e economia, Honneth se afasta de um certo voluntarismo típico dos populismos de esquerda, como uma alternativa prática imediata e se aproxima de um reformismo radical e de ampliação da liberdade política (Neumann, 1996). Assim, a realização do ideal democrático torna necessário cooperar com outros estados e entregar a soberania nacional. Então, sob o desafio de ser capaz de resolver certos problemas, um mecanis-

mo que constrói cooperação e integração transnacionais (Neumann, 1996, p. 279). Em particular, no nível atual de desenvolvimento da divisão do trabalho de sociedades complexas, a aposta de uma liderança política marxista parece-lhe idealista e romântica: seria baseada em premissas metafísicas ou ideias normativas simplistas de uma obra artesanal não alienada, como se um socialismo do século XXI ainda pudesse se referir à imagem, esboçada por Marx, de um indivíduo que se dedica à caça pela manhã, pescando à tarde, coleta gado ao anoitecer, e se transforma em pensadores após o jantar (Honneth, 2020). Para Honneth, essa concepção não só subestima o esforço e a aquisição de conhecimento necessários para uma quantidade variada de trabalho especializado, mas também trai a tendência de ignorar a persistência do trabalho precário nas condições neoliberais atuais.

Ao contrário das alternativas marxistas, Honneth vê o verdadeiro desafio na busca de mudanças sociais que permitiriam aos trabalhadores aumentar sua autoconsciência, autonomia e crença em sua própria eficácia política. É a essas questões que poderiam responder, na leitura honnethiana, do trabalho clássico de Durkheim, *sobre a Divisão do Trabalho Social*; em particular as medidas fiscais nela propostas, como a da abolição do direito de herança individual, que parece ser atual novamente hoje nas reatualizações de Piketty e seu imposto progressivo sobre heranças. . “O que é necessário hoje, portanto, é a retomada dos projetos de reforma suprimidos ou fracassados do passado, para que com a mistura certa de imaginação institucional, realismo político-econômico e julgamento sociológico, possamos encontrar novas e mais justas formas de divisão do trabalho” (Honneth, 2023, p. 387).

Em vez disso, Honneth defendeu uma reorganização das condições de trabalho social usando meios políticos e

legais, oferecendo duas estratégias para transformar e democratizar as condições de trabalho. A primeira consiste em considerar alternativas democráticas ao mercado de trabalho, que inclui a ousada e controversa ideia de um ano obrigatório de serviço público ou trabalho social obrigatório, um recurso que Honneth acredita que as sociedades democráticas possuem e com o qual podem preservar e fortalecer o espírito da divisão do trabalho que na esteira de Satz, Honneth chama de “solidariedade forçada”.

A outra estratégia consistiria em limitar o controle privado do mercado de trabalho, significando um redesenho do mercado de trabalho na direção indicada, criando assim condições de trabalho mais cooperativas e, sempre que possível, projetando empregos de tal forma que não consistam em atividades estupefacentes. Tais estratégias que Honneth (Celikates; Jaeggi; Honneth, 2023; Honneth, 2023) descreve em seu livro sobre o trabalho e uma entrevista sobre as reverberações políticas, pressupõem limitar o controle dos proprietários privados e, em vez disso, autorizar os órgãos públicos a determinar as condições de trabalho. O objetivo é permitir o máximo possível de participação dos trabalhadores – em vez de criar slogans vazios anunciando a autodeterminação. Embora hoje em dia seja muito comum que os sindicatos entendam a participação em termos de seus funcionários possuírem voto em decisões fundamentais tomadas pelos conselhos de fiscalização, Honneth, ao contrário, acha que para a participação ser significativa ela deve começar no nível mais baixo possível, que seria no nível do que costumava ser chamado de “grupos de trabalho semiautônomos”.

Essa perspectiva defende que o grupo presente em um local de trabalho deve decidir autonomamente como ele funciona em conjunto, isto é, deliberam acerca de qual é a melhor forma de divisão do trabalho, a melhor maneira

de regular o tempo e assim por diante. Este deve ser um processo de baixo para cima, mas também que perdure no tempo, como um processo de aprendizagem que possa ser organizado em torno de uma forma de vida democrática e transnacional. Nesse aspecto, enquanto teóricos e teóricas, o papel consistirá em “descobrir nos progressos que se tornaram uma realidade social os contornos de um processo evolutivo que comprova que as suas próprias visões continuam a ser exequíveis no futuro” (Honneth, 2017, p. 104). Não é por acaso que a crise sanitária que vivemos também deu abertura e oportunidade para um processo de aprendizado no qual a democratização da saúde pública nos tornou capazes de pensar formas de solidariedade a nível transnacional:

Não aprendemos todos relativamente rapidamente a submeter-nos a diferentes autoridades legais, por exemplo, sendo membros legais de um Estado-nação e, ao mesmo tempo, de uma cidade parcialmente autorregulada? Por que não deveríamos ser capazes de ampliar essa complexa autocompreensão jurídica, tornando-nos membros legais também de uma agência transnacional parcialmente soberana com poder de decisão? Penso que os argumentos políticos que só permitem uma alternativa entre a soberania nacional, seja ela baseada na “nação” ou no “povo”, e a sua negação completa, uma agência supranacional do poder político, são demasiado simples e não correspondem à complexidade política do mundo que habitamos (Honneth, 2020b, s. p.)

Nesse sentido, Honneth se contrapõe aos diagnósticos de intelectuais que se confundem com demandar de “populistas libertários”, que, em boa medida, retomam o paradigma foucaultiano do biopoder para denunciar os abusos do poder do Estado em um momento em que o conhecimento de especialistas médicos se torna fundamental para gerir a sobrevivência de cidadãos e cidadãs em nível de vulnerabilidade. Para Honneth,

Nada é mais obsceno num momento em que um sistema de saúde eficaz é urgentemente necessário do que a lamentação triunfante dos intelectuais foucaultianos, que argumentam que o crescente biopoder do Estado democrático está constantemente limitando nossa liberdade ao invadir nossas vidas físicas. O contrário parece verdadeiro: nós, a maioria informada dos cidadãos, aceitamos de bom grado algumas pequenas, mas não catastróficas limitações às nossas liberdades civis, a fim de nos ajudarmos mutuamente para reduzir os perigos físicos do vírus (Honneth, 2020b)

Em última instância, temos em Honneth um teórico da esperança e do esperar, que, influenciado por Bloch (Honneth, 2023) e em experiências utópicas como a Viena vermelha, pensa em processos radicais de reforma que denuncia os riscos autoritários e totalitários a esquerda (Honneth, 1983) e a direita, mas que pensar opções e vias possíveis na sociedade que reduzam as patologias da liberdade negativa e moral que ameaçam o “desaparecimento da participação democrática”. A aposta de Honneth em uma verdadeira educação democrática em escolas públicas e formas de democratização do espaço de trabalho indicam a possibilidade de realização de utopias realistas que garantam uma mais inclusiva divisão social do trabalho. Mesmo diante das desregulamentações da sociedade neoliberal, Honneth aposta no acúmulo de melhorias sociais que foram institucionalizadas em formas de igualdade e participação entre famílias, no mercado e na política democrática que garantiram uma integração social mesmo em tempos de crise. Esse otimismo da razão leva a Honneth que mesmo que uma “transformação de longo alcance do trabalho assalariado soe como produto da imaginação de um idealista irrealista”, insista na possibilidade de realização de utopias realistas que modifiquem democraticamente a divisão social do trabalho:

Em tempos como este, sem energia e sem visões alentadoras para o futuro (...) temos que começar de novo de baixo, começar com cuidado onde a resistência silenciosa do soberano trabalhador está se agitando, e apoiá-la com argumentos morais de tal forma que um contramovimento visível publicamente possa mais uma vez emergir dela. (Honneth, 2023, p. 389).

Mesmo que a ideia de uma revolução normativa não esteja no horizonte do projeto honnethiano, o sentimento de “indignação” nutrido e explorado pelos “populistas autoritários-libertários” pode ser revertido em torno de uma ideia progressista de “uma revolução institucional”. É pela ideia revolucionária de um socialismo como experimentalismo histórico, calcado numa concepção de democracia radical, que essa aposta é lançada não como garrafas no mar, mas como processos de aprendizagem que podem ser articulados em lutas pela liberdade e pelo progresso social.

## **Considerações finais**

Este trabalho procurou reconstruir possíveis diagnósticos e críticas do “populismo autoritário-libertário” de ultradireita, ressaltando a contribuição que a teoria da liberdade social de Axel Honneth confere no aspecto regressivo de tal fenômeno político contemporâneo. Conforme foi analisado, trata-se de um fenômeno eminentemente patológico que captura e se apropria da gramática da liberdade em torno de sua incorporação excludente e reificante levada adiante pela reorganização neoliberal e a interpretação neoconservadora do tradicionalismo reacionário, o que configura, em nossa análise, uma regressão política e uma erosão normativa das democracias constitucionais ocidentais. A contribuição de Honneth neste sentido é fundamental pois estabelece um padrão critico-avaliativo em torno de uma concepção de eticidade democrática socialista calcada em torno da ideia de liberdade social. Esse marco critico-

-normativo faz oposição as patologias da liberdade negativa e moral identificadas em torno dessa eticidade antidemocrática populista e, ao mesmo tempo, oferece uma concepção experimentalista de progresso como horizonte transformativo que, todavia, aponta para a ampliação de inclusão e individualização social.

## Referências

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- AMLINGER, Carolim; NACHTWEY, Oliver. *Gekränkte Freiheit. Aspekte des libertären Autoritarismus*. Suhrkamp Verlag, Berlin, 2022.
- ANDERSON, Elizabeth. *Hijacked: How Neoliberalism Turned the Work Ethic Against Workers and How Workers Can Take It Back*. MIT Press, 2023.
- ARANTES, Paulo. *A fratura brasileira do mundo*. Lisboa. Cadernos Ultramares, 2019.
- BARROS, Thomás Zicman de; LAGO, Miguel. *Do que falamos quando falamos de populismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BEINER, Ronald. *Dangerous Minds: Nietzsche, Heidegger, and the Return of the Far Right*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2018.
- BIERI, Peter. *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen*. Willens, München 2001.
- BRITO, A. S.; MENDES, C. H.; SALES, F. R.; AMARAL, M. C. S.; BARRETOV, M. S. *O caminho da autocracia – Estratégias atuais de erosão democrática. Centro de Análise da Liberdade do Autoritarismo (LAUT)*. São Paulo, 2022.
- BROWN, Wendy. What is left of freedom? In: ALLEN, Amy; MENDIETA, Eduardo (org.) *Power, Neoliberalism, and the Reinvention of Politics: The Critical Theory of Wendy Brown*. Penn State University, 2022.
- BROWN, Wendy. Apocalyptic Populism. *Eurozine*, Vienna, 24 abr. 2017. Disponível em : <https://www.eurozine.com/apocalyptic-populism/>. Acesso em: 2 mar. 2023.

BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente*. São Paulo. Editora Politéia, 2019.

BROWN, Wendy. Neoliberalism Against the Promise of Modernity. Interview with Wendy Brown. *Critical Theory at a Crossroads*. Columbia University Press, 2018.

BUTLER, Judith. Un populisme de gauche doit conduire a une democratie radicale. *Liberation*. 2017. Disponível em: [https://www.liberation.fr/debats/2017/01/20/ewsh-butler-um-populisme-de-gauche-doit-conduire-a-une-democratie-radicale\\_1542916/](https://www.liberation.fr/debats/2017/01/20/ewsh-butler-um-populisme-de-gauche-doit-conduire-a-une-democratie-radicale_1542916/). Acesso em: 20 dez. 2022.

CALDWELL, Bruce; MONTES, Leonidas. Friedrich Hayek and his visits to Chile, *The Review of Austrian Economics*, v. 28, n. 3, 2015.

CANOVAN, Margaret. *Trust the People!* Populism and the Two Faces of Democracy. *Political Studies*, v. XLVII, n. 1, p. 2-16, March, 1999.

CARDENAS, Anders Barrientos. Jose Antonio Kast: sua visão de liberdade. *Nova Direita: uma alternativa em curso*. Vide editorial, 2023.

CASEMIRO, Paulo; LYNCH, Christian. *O populismo reacionário: ascensão e legado do bolsonarismo*. Rio de Janeiro: Editora Contracorrente, 2022.

CASTRO ROCHA, João Cezar. *Bolsonarismo: Da guerra cultural ao terrorismo doméstico: Retórica do ódio e dissonância cognitiva coletiva*. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

CELIKATES, Robin; JAEGGI, Rahel; HONNETH, Axel. The Working Sovereign: A conversation with Axel Honneth. *Journal of Classical Sociology*, p. 1–21, 2023;

CESARINO, Leticia. *O mundo do avesso: verdade e política na era digital*. São Paulo: Editora Ubu, 2022.

CHAMAYOU, Grégoire *A sociedade ingovernável: uma genealogia do liberalismo autoritário*, São Paulo, Ubu, 2020;

COOPER, Melinda. *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*. Zone Books/MIT Press, 2017

DE DJIN, Annelien. *Freedom: An Unruly History*. Harvard University Press, 2021.

DUBET, François. *O tempo das paixões tristes: As desigualdades agora se diversificam e se individualizam, e explicam as cóleras, os*

ressentimentos e as indignações de nossos dias. São Paulo: Vestigio, 2020.

FERRARA, Alessandro. *Can political liberalism help us rescue “the people” from populism?* Philosophy and Social Criticism, 2018.

FRASER, Nancy. From Progressive Neoliberalism to Trump – And Beyond. *American Affairs* 1, n. 4, Winter. Disponível em: <https://americanaffairsjournal.org/2017/11/progressive-neoliberalism-trump-beyond/>. Acesso em: 21 dez. 22.

GAGO, Verónica. *A razão neoliberal: economias barrocas e pragmática popular*. Trad. Igor Peres. São Paulo: Editora Elefante, 2018.

GERBAUDO, Paolo. *The digital party: political organization and online democracy*. Pluto Press: Londres, 2018.

HABERMAS, Jürgen. Corona und der Schutz des Lebens. *Blätter*. Disponível em: <https://www.blaetter.de/ausgabe/2021/september/corona-und-der-schutz-des-lebens>. Acesso em: 1 dez. 2022.

HABERMAS, Jürgen. Grundrechtsschutz in der pandemischen Ausnahmesituation. Zum Problem der gesetzlichen Verordnung staatsbürgerlicher Solidarleistungen. In: GÜNTHER, Klaus; VOLKMANN, Uwe (org.). *Freiheit oder Leben? Das Abwägungsproblem der Zukunft*. Berlin: Suhrkamp, pp. 20-44, 2022a.

HABERMAS, Jürgen. Reflections and Hypotheses on a Further Structural Transformation of the Political Public Sphere. *Theory, Culture & Society*, v. 39, n. 4, pp. 145-171, 2022b. HALL, Stuart. Authoritarian Populism: A Reply to Jessop et. al. In: McLellan, Gregor (ed.). *Selected Writings on Marxism*, p. 282–292. Durham, N.C.: Duke University Press, 2021.

HALL, Stuart. *Popular Democratic vs. Authoritarian Populism: Two Ways of Taking Democracy Seriously*. *Marxism and Democracy*, p. 157–185, 1980.

HELLER, Hermann. Authoritarian liberalism? *European Law Journal*, v. 21, n. 3, p. 295–301, 2015.

HILL, Jenny. Reichsbürger: Germa‘ ‘crackp`t’ movement turns radical and dangerous. Disponível em: <https://www.bbc.coewsww/world-europe-63889792>. Acesso em: 20 dez. 2022.

HIRVONEN, Onni.; PENNANEN, Joonas. Populism as a pathological form of politics of recognition. *European Journal of Social Theory*, v. 22, n. 1, p. 27–44, 2019.

HÖFFE, Otfried. *Kritik der Freiheit*. Das Grundproblem der Moderne, München, 2015.

HONNETH, Axel (Org.). *Normative Paradoxien*. Verkehrgen Des Gesellschaftlichen Fortschritts. Frankfurt: Campus Verlag, 2021

HONNETH, Axel. *A ideia de Socialismo*. Trad. de Marian Toldy, Teresa Toldy. Lisboa: Edições 70, 2017.

HONNETH, Axel. Barbarizações do conflito social: Lutas por reconhecimento ao início do século 21. Trad. de Luiz G. da Cunha de Souza e Emil Sobottka. *Civitas*, v. 14, n. 1, p. 154-176. 2020a.

HONNETH, Axel. Coopérer face à la crise. *Revue Esprit*. Outubro. 2020b. Disponível em: <https://esprit.presse.fr/article/axel-honneth/cooperer-face-a-la-crise-42973>. Acesso em: 10 fev. 2023.

HONNETH, Axel. Democracia como cooperação reflexiva. A teoria democrática e John Dewey hoje. Trad. Lucio Rennó. In: SOUZA, Jessé (org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Editora Unb, 2006.

HONNETH, Axel. *Der arbeitende Souverän*. Eine normative Theorie der Arbeit. Suhrkamp, 2023.

HONNETH, Axel. *Direito da Liberdade*. Trad. Saulo Krieger. Martins Fontes, 2015.

HONNETH, Axel. Gegenrevolution. In: KHURANA, T.; QUADFLIEG, D.; REBENTISCH, J.; SETTON, D.; RAIMONDI, F. (Orgs.), *Negativität: Kunst – Recht – Politik*. Berlin: Suhrkamp, pp. 341-348. 2018.

HONNETH, Axel. HARTMANN, Marin; Paradoxes of Capitalism. *Constellations*, n. 13, p. 41-58, 2006.

HONNETH, Axel. How to Envision Social Progress Today? *Social Imaginaries*, v. 4, n. 1, p. 157-169, 2018.

HONNETH, Axel. *How to Envision Social Progress Today?* Social Imaginaries, 2018.

HONNETH, Axel. La “Viena roja”: sobre el espíritu del experimentalismo socialista. In: CUEVAS, Jose Manuel (org.). *Recuperar el socialismo: Un debate con Axel Honneth*. Editora Akal, 2023.

HONNETH, Axel. Rejoinder to my critics. *Journal of Classical Sociology*, p. 1–21, 2023.

HONNETH, Axel. Remarks on the philosophical approach of Jacques Rancière. In: HONNETH, Axel; RANCIERE, Jacques;

GENEL, Katie; DERANTY, Jean-philippe (orgs.). *Recognition or disagreement: a critical encounter on the politics of freedom, equality and identity*. New York: Columbia University Press, p. 96-106, 2016.

HONNETH, Axel. Strange Encounter with a Familiar Ghost. *Telos: Critical Theory of the Contemporary*, v. 56, p. 146-149, 1983.

HONNETH, Axel. The Invisible Rebellion: Working People Under the New Capitalist Economy. In: HONNETH, Axel; FASSIN, Didier. *Crisis Under Critique. How People Assess, Transform, and Respond to Critical Situations*. Columbia University Press, 2022.

HONNETH, Axel. Three, not Two Concepts of Liberty: A Proposal to Enlarge Our Moral Self-Understanding. In: ZUCKERT, Rachel; KREINES, James (org). *Hegel on Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 177-192, 2017.

HONNETH, Axel. Will the pandemic teach us democracy? An interview with Axel Honneth. 2020c. Disponível em: <https://www.eurozine.com/will-the-pandemic-teach-us-democracy/>. Acesso em: 20 jan.2023.

HONNETH, Axel; SKALSKI, Jérôme. il y a une lutte idéologique concernant la manière de concevoir la liberté. *Humanité*. Vendredi, 3 Mars, 2017. Disponível em: <https://www.humanite.fr/axel-honneth-il-y-une-lutte-ideologique-concernant-lamaniere-de-concevoir-la-liberte-632877>. Acesso em: 3 fev. 2023.

HORN, Eva. *Conspiracy theories: reality is crumbling*. Berliner Zeitung. 2020. Disponível em: <https://www.berliner-zeitung.de/en/conspiracy-theories-reality-is-crumbling-li.111238>. Acesso em: 20 jan. 2022.

INGLEHART, Ronald. *The silent revolution*. Princeton: Princeton University Press, 1977.

KELLEY, Robin D. G. *Freedom dreams: the Black radical imagination*. Boston: Beacon Press, 2002.

LACLAU, Ernesto. *A razão populista*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

LACLAU, Ernesto. Towards a Theory of Populism. In: LACLAU, Ernesto. *Politics and Ideology in Marxist Theory: capitalism, fascism, populism*. London: New Left Review Editions, p. 143-199, 1977.

LAPPER, Richard. *Beef, Bible and bullets: Brazil in the age of Bolsonaro*. Manchester, Reino Unido: Manchester University Press, 2021.

LYSAKER, Odin. Institutional Agonism: Axel Honneth's Radical Democracy. *Critical Horizons*, v. 18, n. 1, p. 33-51, 2017.

MACHADO, Rosana Pinheiro. *et.al.* Examining Support for the 2023 Brazilian Coup Attempt: Gender Stereotypes and Occupational Trends in a Radicalised Digital Ecosystem. *Global Network on Extremism and Technology*, 21 de Agosto de 2023. Disponível em: <https://gnet-research.org/2023/08/21/examining-support-for-the-2023-brazilian-coup-attempt-gender-stereotypes-and-occupational-trends-in-a-radicalised-digital-ecosystem/>. Acesso em: 22.09.2023.

MCEWAN, Ian. *A barata*. São Paulo: Companhia das letras, 2020.

MOUFFE, Chantal. *Pour un populisme de gauche*. Paris: Albin Michel, 2018.

MOUNK, Yasha. *Great Experiment: How the New Kind of Diversity Is Changing America and Why Its Makes Democracy Stronger*. Londres: Penguin Random House, 2021.

MUDDE, Cas. *A extrema direita hoje*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2022.

MUDDE, Cas; KALTWASSER, Cristóbal Rovira. Exclusionary vs. Inclusionary Populism: Comparing Contemporary Europe and Latin America. *Government and Opposition*, v. 48, p. 147-174, 2013.

MÜLLER, Jan-Werner. *Democracy Rules*. New York, Farrar, Straus and Giroux, 2021.

NACHTWEY, Oliver. *Die Abstiegs-gesellschaft*. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne. Suhrkamp, Berlin 2016.

NEUMANN, Franz L. The Concept of Political Freedom. In: SCHEUERMAN, William E. (org.), *The Rule of Law Under Siege: Selected Essays of Franz L. Neumann and Otto Kirchheimer*. Berkeley: University of California Press, p. 195–240, [1953]1996.

NIESEN, Peter. Die politische Theorie des Libertarianismus. Robert Nozick und Friedrich A. von Hayek. In: BRODOCZ, André; SCHAAL, Gary S. (org.), *Politische Theorien der Gegenwart*, Opladen, p. 69-110, 2002.

NOBRE, Marcos. *Limites da democracia*. De junho de 2013 ao governo Bolsonaro. Editora Todavia, 2022.

NUNES, Rodrigo. *Do transe à vertigem: Ensaio sobre bolsonarismo e um mundo em transição*. São Paulo: Editora Ubu, 2022.

PRZEWORSKI, Adam. *Crises da Democracia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

RASMUSSEN, David. Reflections on the nature of populism and the problem of stability. *Philosophy & Social Criticism*, v. 45, n. 9–10, p. 1058–1068, 2019.

RUMMENS, Stefan. Populism as a threat to liberal democracy, *In: KALTWASSER, Cristóbal Rovira; TAGGART, Paul; OCHOA, Paulina* (eds.); *Espejo and Pierre Ostiguy, The Oxford Handbook of Populism*, Oxford, Oxford University Press, pp. 554-570, 2017.

SEDWICK, Mark. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. New York, Oxford University Press, 2009.

SLOBODIAN, Quinn. The Backlash Against Neoliberal Globalization from Above: Elite Origins of the Crisis of the New Constitutionalism. *Theory, Culture & Society*, v. 38, n. 6, p. 51–69, 2021.

SOUZA, Luiz Gustavo da Cunha de. *Crítica reconstrutiva do neoliberalismo: considerações sobre um modelo de crítica do presente*. *Civitas, Rev. Ciênc. Soc.* 22, 2022.

STEFANONI, Pablo. *A rebeldia tornou-se de direita?* Unicamp: Campinas, 2023.

STROBL, Natascha. *La Nueva derecha: un análisis del conservadurismo radicalizado*. Katz editiones, 2023.

SZWAKO; Ratton José. José Luiz. *Dicionário dos negacionismos no Brasil*. Cepe Editora: Recife, 2022.

TÁÍWÒ, Olúfèmi. *Elite Capture: How the Powerful Took Over Identity Politics (and Everything Else)*. Pluto Press, 2022.

TODOROV, Tzvetan. *Inimigos íntimos da democracia*. Trad. Joana Angélica d'Avila Melo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

TOSCANO, Alberto. *Late Fascism: race, capitalis and the politics of crisis*. Verso Books, 2023.

URBINATI, Nadia. *Me the people: how populism transforms democracy*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 2019.

WELLMER, Albrecht. Models of Freedom in the Modern World. *In: KELLY, Michael* (org.). *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*. Cambridge, MA: MIT Press, 1990.

WINK, Georg. *Brazil, land of the past: the ideological roots of the new right*. Cuernavaca, México: Bibliotopia, 2021.

ZAMORA, Just. Is populism a social pathology? The myth of immediacy and its effects. *European Journal of Social Theory*, v. 25, n. 4, p. 578–595, 2022.

ZIBLATT; LEVTSKY. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

ŽIZEK, Slavoj. Against the populist temptation. *Critical Inquiry*, v. 32, p. 551–571, 2006.

ZURN, Christopher. Political Progress: Piecemeal, Pragmatic, and Processual. In: (org.) CHRIST, Julia; LEPOLD, Kristina; LOICK, Daniel; STAHL, Titus. *Debating Critical Theory Engagements with Axel Honneth*, Rowman & Littlefield, 2020.

ZURN, Christopher. Social Pathologies as Second-Order Disorders. In: PETHERBRIDGE, Danielle (org.). *The Critical Theory of Axel Honneth*. Brill Academic Publishers, Leiden, 2015.

ZWOLINSKI, Matt; TOMASI, John. *The individualists: radicals, reactionaries, and the struggle for the soul of libertarianism*. Princeton, Princeton University Press, 2023

# Pluralismo e democracia no pensamento honnethiano

*Odair Camati (UCS)*

## **Considerações iniciais**

A primeira coisa que deve ser registrada neste texto é que Honneth não possui uma teoria democrática, tampouco desenvolve uma reflexão estruturada sobre como a democracia atual tem sofrido abalos constantes. Por mais que aparentemente seja contraditório queremos pensar sobre a atual crise democrática tendo a filosofia social de Honneth como pano de fundo. Isso significa dizer que estaremos buscando derivar das pistas apresentadas por Honneth um caminho que nos permita, ainda que de forma incipiente, oferecer algumas reflexões sobre o atual momento das democracias liberais.

Não há democracia sem diversidade. Sobre essa afirmação parece que não são colocados questionamentos, a menos não por aqueles que estão comprometidos com o jogo democrático. A dificuldade surge quando a pergunta se direciona para o que fazer com o fato da diversidade presente no interior das democracias. Como reconhecer a diversidade em suas mais variadas manifestações e como desenvolver possíveis limites para a vivência do diverso, quer dizer, estabelecer limites morais para a avaliação das diferentes práticas culturais, colocam-nos diante do desafio de pensar em formas e procedimentos que melhorem nossa atual democracia.

As duas grandes posições contemporâneas dentro da filosofia política para lidar com essa problemática são a liberal e a republicana. Se adotamos uma posição liberal

há o risco de que se desenvolva um procedimento que não consiga captar as demandas individuais ou de grupos por reconhecimento, especialmente daqueles que são minoritários. Há o risco de, como lembrou Mouffe (1999), tornar a discussão moral, esquecendo dos elementos conflitivos próprios da política. Se partirmos para uma posição republicana podemos adotar uma concepção forte de bem comum que acabe desconsiderando as vivências individuais. A melhor maneira de dar conta dessa problemática seria adotar uma posição de conciliação. Analisaremos, na primeira seção do texto, se isso é possível a partir da posição de Axel Honneth, especialmente em *O direito da liberdade*.

Acreditamos que a tese honnethiana acerca da democracia está no meio das duas posições mais enfatizadas no contexto atual, o liberalismo e o republicanismo. A ideia é verificar em que medida Honneth adota uma posição conciliatória e mais do que isso se tal posição é adequada para lidar com os problemas da democracia, especialmente, na forma como enfrenta a questão da diferença. Essa questão será aprofundada na segunda seção do texto.

Vamos nos perguntar: a categoria de reconhecimento proposta por Honneth é suficiente para lidar com os problemas da democracia contemporânea? Consideramos que existem algumas pistas para pensar a situação atual da democracia, contudo a posição do filósofo alemão possui limites. Por um lado, é possível afirmar, não sem controvérsias, que falta um critério normativo que possa dar conta de possíveis problemas do processo democrático. Em outros termos, falta um critério que possa colocar limites naquilo que pode ferir princípios básicos do ser humano. Por outro lado, a partir de *O direito da liberdade*, Honneth teria enfraquecido o papel das lutas sociais e fortalecido o papel das instituições o que poderia levar a uma manutenção do *status quo*. Os limites, que me parecem existir, são, portan-

to, de duas naturezas, o primeiro de ordem normativa e o segundo de ordem social.

A motivação para empreender essa investigação vem de um desafio apresentado por Mouffe:

A verdadeira tarefa, no meu entendimento, é promover a lealdade a nossas instituições democráticas e o melhor modo de fazê-lo não é demonstrando que elas seriam elegidas por atores racionais “sob o véu de ignorância” ou em um “diálogo neutro”, mas criando formas fortes de “identificação” com elas (Mouffe, 1999, p. 205).<sup>189</sup>

Em alguma medida parece ser essa também a tese de fundo do pensamento honnethiano, especialmente na parte final do texto *O direito da liberdade*. Nessa linha uma sociedade democrática deve passar por uma mudança nas interações cotidianas perpassando as diferentes esferas de reconhecimento, em que a construção democrática esteja atrelada às formas de vida das pessoas. Em outras palavras, o processo de construção da democracia passa muito mais pela vivência cotidiana das pessoas do que por processos eleitorais ou puramente institucionais. Aqui reside uma chave para pensarmos sobre o descrédito que a maioria das pessoas têm com relação às instituições políticas e aos que ocupam cargos eletivos. Uma leitura possível trata de apontar a grande distância existente entre a política institucional e a vida concreta das pessoas e suas respectivas necessidades.

Essa parece ser a intuição de fundo das proposições de Honneth, contudo não é esse o ponto de chegada. Afirma Rúrion: “Pois há, no empreendimento de Honneth, uma tentativa de fazer com que a reflexão sobre a política, embora elaborada em um plano filosófico mais abstrato, seja reacoplada à complexidade das práticas sociais existentes” (Melo, 2020, p. 77). A tentativa aqui é de reaproximar a

---

<sup>189</sup> Tradução livre.

reflexão filosófica sobre a política da vivência cotidiana dos jogos políticos, ou ainda reaproximar teoria crítica imanente com a teoria política normativa.

Por isso que se faz necessário atrelar a democracia com as formas de vida concretas representadas nas diversas esferas de reconhecimento. A democracia se efetiva e se consolida na práxis cotidiana da liberdade e na autodeterminação dos cidadãos. Para lograr êxito nesse processo a liberdade precisa passar por uma construção intersubjetiva que leve em consideração o reconhecimento entre sujeitos. Aqui reside, no meu entendimento, o limite da proposta de Honneth porque naturalmente nos perguntamos pelo critério de verificação do reconhecimento.

Por isso que na sequência do texto me proponho a fazer uma breve reconstrução, um tanto reflexiva, acerca da centralidade do conceito de reconhecimento e o espaço por ele ocupado quando nos propomos a desenvolver reflexões sobre problemas contemporâneos, neste caso a democracia, tendo Honneth como autor de referência.

## **Reconhecimento e luta social como motores de desenvolvimento da democracia**

Um dos grandes questionamentos que marcam a teoria honnethiana trata do que seria o motor de transformação social. Não vou aprofundar essa questão agora, mas é importante registrar que existem variações no decorrer dos escritos do filósofo crítico. A base para o presente texto é *O direito da liberdade* (2011), onde a garantia não estaria no direito ou em qualquer aparato institucional, mas nos processos sociais cotidianos que remeteriam a uma cultura política de fundo. Afirmo Honneth:

O motor e o meio dos processos históricos da realização dos princípios da liberdade institucionalizada não é o direito, ao menos não em primeiro lugar, mas as lutas

sociais pela adequada compreensão desses princípios e as mudanças de comportamento daí resultantes (Honneth, 2015, p. 630).

Nesse sentido, o motor de desenvolvimento são as lutas sociais que visam no final das contas, segundo Honneth, o devido reconhecimento às práticas dos indivíduos e dos seus respectivos grupos sociais. A legitimidade da democracia está diretamente relacionada com o sucesso das lutas sociais por reconhecimento, porque esse fator é que pode manter a cultura política necessária para o desenvolvimento da democracia, que não pode ser entendida apenas como uma forma de governo.

Portanto, o processo democrático depende do desenvolvimento de todas as esferas de reconhecimento. A liberdade social apresentada e defendida por Honneth no decorrer da obra depende de como as diferentes esferas de reconhecimento conseguem oferecer condições para que exista ganho de individuação e ganho de inclusão social no decorrer do processo. Parece claro que o processo democrático (institucionalizado) sozinho não é suficiente para garantir uma cultura política para o bom desenvolvimento da democracia. A proposta consiste em democratizar as formas de vida que vão muito além dos processos eleitorais e de representação democrática.

Honneth deixa clara a tese apresentada acima ao buscar em Dewey elementos para sua construção teórica:

Por isso o governo não deve ser concebido como uma esfera diferenciada para a qual são delegados os representantes públicos por meio da aplicação da regra da maioria, mas como uma ‘expressão viva’ do esforço combinado de tentativa de implantação mais efetiva dos fins cooperativamente desejados, ou seja, pela concentração de forças reflexivas (Honneth, 2001, p. 72).

A partir da argumentação anterior caberia questionar Honneth sobre quais os procedimentos para fortalecer e

reavivar o processo democrático. Parece-me que a resposta de Honneth caminha na direção de afirmar o fortalecimento das esferas de reconhecimento. Não vou problematizar essa resposta, tomando-a como dada, quero analisar o quanto pode ser produtiva tanto do ponto de vista normativo quanto do ponto de vista social.

Se as diferentes esferas de reconhecimento podem se colocar como a garantia de uma vivência democrática efetiva então parece evidente que essas esferas precisam “filtrar” demandas por reconhecimento. Considero que Honneth apresenta 3 possíveis soluções normativas: uma teleológica, uma antropológica e uma terceira baseada na eticidade formal. Em outro momento,<sup>190</sup> já apresentamos os limites das duas primeiras soluções, pois uma resposta teleológica exigiria uma afirmação prévia do que consiste uma boa sociedade além de responder previamente o que seria o reconhecimento adequado. Não se constitui como uma resposta adequada porque o reconhecimento não possui um caminho previamente estipulado.

Uma segunda resposta, também insuficiente, consiste em apresentar uma concepção antropológica perfeccionista, onde uma determinada concepção de natureza humana é afirmada e, portanto, deveria ser perseguida pelos indivíduos para que logrem o devido reconhecimento. Essas duas propostas além de insuficientes não captam a inteireza do pensamento honnethiano. Por isso ele desenvolve uma terceira possibilidade chamada de reconstrução normativa cujo objetivo é verificar os potenciais normativos das diferentes práticas sociais. De forma resumida o principal critério é o seguinte:

De um lado, vemos aqui um processo de individuação, isto é, o aumento de oportunidades de articular de maneira legítima as partes da própria personalidade; de outro

---

<sup>190</sup> Ver *Conjectura*, v. 26, 2021.

lado, vemos um processo de inclusão social, isto é, a expansão da inclusão de sujeitos no círculo de membros plenos da sociedade (Honneth, 2003, p. 184-185).<sup>191</sup>

No final das contas sempre que uma das esferas desrespeitar os dois critérios acima mencionados estaríamos diante de uma falha no reconhecimento. Além disso, Honneth (2003) afirma que as demandas por reconhecimento devem se colocar como semânticas coletivas, quer dizer, a demanda deve ser compreendida como fundamental para um grupo de pessoas para “ganhar” força como uma luta social. Nesse sentido podemos nos perguntar, todas as demandas de reconhecimento dirigidas ao progresso de individuação que forem apresentadas através de uma semântica coletiva devem ser acolhidas? A avaliação se dará sempre de acordo com o contexto em questão?

Se a resposta for afirmativa teríamos um critério normativo restrito que não seria capaz de responder aos problemas no processo de reconhecimento sem ter que recorrer aos elementos contextuais. Seria possível derivar um critério normativo transcendente aos contextos particulares no pensamento de Honneth? Minha resposta é positiva pois o critério da igual dignidade cumpriria esse papel. “[A] reivindicação por igual respeito pela autonomia individual a todos os sujeitos goza de absoluta prioridade” (Honneth, 2007, p. 155-156)<sup>192</sup>. Essa não é a interpretação mais aceita, mas poderia dar conta dos problemas de ordem normativa. Ao mesmo tempo isso poderia levar a um enfraquecimento do aspecto social da teoria.

O problema que as teorias democráticas colocam ao pensamento honnethiano é a existência de um número muito grande de formas de vida, em consequência disso muitas versões diferentes do que seria a justiça social. Entra em

---

<sup>191</sup> Tradução livre.

<sup>192</sup> Tradução livre.

cena o problema de como lidar com a diversidade: uma teoria como a de Honneth poderia abrir espaço para que elementos culturais importantes sejam perdidos exatamente pela ausência de um critério normativo de avaliação que funcionasse até mesmo como limitador de algumas práticas injustas ou ainda poderia abrir as portas para que se estabeleça o relativismo (ao menos numa variante leve). Isso poderia ser resolvido com a afirmação de um critério normativo que estivesse descolado de contextos particulares.

Estamos nos perguntando se a categoria de reconhecimento pode ajudar a enfrentar os problemas da democracia contemporânea. Verificamos que a ausência de critérios normativos transcendentais aos contextos pode enfraquecer a busca por um tipo de resposta normativa no pensamento de Honneth. O filósofo quer se afastar desse posicionamento para mostrar como as lutas sociais é que são o motor de desenvolvimento social. Então estaríamos diante de uma teoria republicana que deriva o justo do bem definido comunitariamente? Não é essa a classificação pretendida por Honneth porque visa estabelecer um equilíbrio entre teorias liberais e republicanas da democracia.

E como Honneth busca dar conta do problema da diversidade levantado anteriormente? Seria pela busca de uma teoria com traços republicanos? “Na tradição que pauta o presente estudo, é estabelecido que as instituições governamentais implementam o resultado da liberdade social exercida pelos cidadãos que chegam a um entendimento recíproco” (Honneth, 2015, p. 583). Tal entendimento se desenvolveria nas esferas de reconhecimento até chegar ao elemento último, a esfera da liberdade democrática.

Honneth (2015) sustenta que existe uma interdependência entre as esferas de reconhecimento, pois “identifica a sua própria dependência (do Estado de direito) das condições de uma liberdade já realizada de modo rudimentar

nas esferas sociais que a cercam” (Honneth, 2015, p. 630). Nessa linha aquilo que for “efetivado” no Estado de direito precisa ser discutido e tematizado nas esferas precedentes de reconhecimento, o que significa, em tese, uma participação efetiva dos indivíduos na construção daqueles elementos que são essenciais para a vida coletiva e, conseqüentemente, para o reconhecimento individual e grupal.

Contudo, por mais que exista essa interdependência, a palavra final é dada pelo Estado de direito, afirma:

Por conseguinte, a esfera da formação da vontade democrática tem prioridade em relação às outras esferas apenas por duas razões: em primeiro lugar, de acordo com os princípios constitucionais modernos, os órgãos de Estado de direito investem-se do poder legítimo em virtude do qual as mudanças que a sociedade conseguiu em diversos âmbitos de ação podem ser transformadas em fatos sancionados e, assim, em garantias jurídicas; a auto legislação democrática e o Estado de direito a ela associado constituem, em meio a outros centros ancorados em normas independentes da liberdade, um centro especialmente destacado no institucional, porque só ele está investido do poder, reconhecido por todos, para interromper o fluxo das discussões que dão em outra parte e, com o auxílio de estatutos jurídicos, fixar seus resultados. Além disso, em segundo lugar, apenas a esfera da formação da vontade democrática encontra-se estabelecida, segundo seu princípio de liberdade, como um lugar de auto tematização reflexiva (Honneth, 2015, p. 632-633).

Fixando nossa atenção na primeira razão – o Estado tem poder legítimo e oferece garantias jurídicas – podemos perceber um acento mais forte no aspecto institucional em detrimento das lutas sociais não institucionalizadas. Essa poderia ser a resposta para o âmbito normativo que acima apresentamos, mas pode ser interpretada como uma dificuldade no nível social da teoria, pois ao se apresentar como uma teoria crítica da própria democracia, deveria, em tese, se aproximar das lutas sociais que não estão contempladas devidamente no processo democrático.

Teríamos, aqui, um limite social na teoria honnethiana, pois o acento maior estaria no aspecto institucional, deixando de tomar em consideração as demandas que ainda não lograram proteção institucional. Em outras palavras, a dificuldade reside no fato de que a teoria honnethiana não apresenta um encaminhamento teórico/normativo para avaliar aquelas demandas apresentadas por indivíduos que “sofrem” com injustiças das mais diversas e que, no fim das contas, estão em busca de reconhecimento. Afirmar Rúrion:

Entretanto, não resta dúvidas de que, em comparação com *Luta por reconhecimento*, a reconstrução normativa das esferas sociais e das instituições relacionais operada em *O direito da liberdade* representa um distanciamento de Honneth em relação ao “paradigma da luta” na fundamentação mais recente de sua teoria crítica (Melo, 2020, p. 91).

Esse distanciamento do “paradigma da luta” leva a um distanciamento daqueles elementos mais específicos da luta por reconhecimento, tornando o institucional o paradigma de avaliação das demandas sociais. O ponto que nos interessa aqui é avaliar como esse enfoque no aparato institucional pode dar conta dos problemas da democracia contemporânea. Julgamos insuficiente porque com a crise do processo democrático, as instituições acabam perdendo legitimidade e capacidade de acolher e analisar demandas, sendo necessária uma ampliação do processo democrático no sentido de ouvir as demandas individuais e coletivas e dar-lhe o devido encaminhamento.

Não estamos afirmando que as instituições não desempenham um papel fundamental, pelo contrário, são indispensáveis. Contudo, em um momento de crise de legitimidade democrática, parece que uma recuperação da análise das outras esferas de reconhecimento e suas ferramentas de avaliação das demandas individuais se faz fundamental. A crítica dirigida à Honneth aqui não tem o objetivo de en-

fraquecer o aparato institucional no interior da sua teoria, mas apenas recuperar os potenciais sociais e normativos presentes nas outras esferas de reconhecimento, especialmente a sociedade civil. Dessa forma, poderíamos alcançar um grau mais considerável de reconhecimento além de uma recuperação da legitimidade do processo democrático. Em concordância com a primeira parte da argumentação esse processo precisa vir acompanhado do elemento normativo, em nosso entendimento, a igualdade democrática.

Nessa linha é que apresentaremos na próxima seção o que entendemos serem as vantagens da proposta de Honneth, ou em outros termos, como Honneth ao pensar nas dificuldades da sociedade contemporânea, propõe, como veremos, reaproximar teoria democrática e educação. O nosso ponto reside em pensar como a atual crise democrática poderia ser freada se houvesse uma construção democrática tal qual aquela pensada por Honneth. O problema reside no fato de que a diversidade presente nas democracias, até mesmo com posições intolerantes, tem dificultado a possibilidade de construir vínculos sociais de solidariedade que poderiam restabelecer o pacto democrático. A saída apontada por Honneth está no processo educativo.

## **Possíveis caminhos da teoria honnethiana para pensar a democracia**

Para ser possível identificar vantagens da proposta honnethiana acerca da democracia, é preciso antes de mais nada entender do que trata essa proposta. Vamos retomar alguns pontos apresentados na primeira seção e apresentar novos elementos que auxiliem na compreensão da teoria aqui analisada. Vale recordar, como já fizemos no início do texto, que Honneth não se propõe a desenvolver uma teoria estrita da democracia. Contudo, é possível derivar

importantes ideias que servem para pensar a atual situação e conseqüentemente pensar os limites da própria teoria.

Em termos gerais a ideia é mostrar como a teoria de Honneth está vinculada a uma ideia de solidariedade social, onde os vínculos construídos em todos os setores da vida social é que poderiam garantir o bom êxito do processo democrático. O problema presente em uma abordagem dessa natureza reside em mostrar como é possível desenvolver essa solidariedade numa sociedade marcada pela diversidade e que tem visto a polarização ganhar cada vez mais proporção. No final das contas estamos diante do grande problema enfrentado também por Rawls e Habermas: como conciliar a diversidade com a construção de uma sociedade justa ou como garantir que o processo democrático respeite a diversidade e seja capaz de construir um mínimo de solidariedade social?

Nessa linha o desafio se apresenta da seguinte forma: como promover a solidariedade social em sociedades multifacetadas e polarizadas? Seria pelo processo educativo, pois a educação é capaz de desenvolver um grau razoável de solidariedade social superando possíveis problemas derivados das novas tecnologias digitais e do crescente aumento da diversidade. Considero importante aqui deixar claro que solidariedade não significa que os indivíduos deveriam abandonar seus projetos individuais de vida para se sacrificarem pelos demais, significa apenas que os indivíduos compreendem a necessidade e a relevância das instituições vivendo de acordo com aquilo que é construído coletivamente no interior de tais instituições.

Sendo assim a democracia não se resume apenas a um conjunto de indivíduos que tomam decisões de forma direta ou indireta.

‘Democracia’ não significa aqui apenas poder participar em pé de igualdade e sem constrangimentos nos pro-

cessos de formação da vontade política. Pelo contrário ‘democracia’, entendida como forma de vida, como tal, significa poder fazer em cada passo central da intermediação entre o indivíduo e a sociedade a experiência de uma participação igualitária na qual a estrutura geral da participação democrática se reflete, na individuação funcional de cada esfera específica (Honneth, 2017, p. 128-129).

Há aqui uma compreensão substancial do que é o jogo democrático e do que nele está implicado. Democracia como forma de vida sugere que toda e qualquer instância social deve se estabelecer e desenvolver em completa abertura para a participação de todos os indivíduos. A democracia não está apenas no processo eleitoral ou nas instituições representativas, está em todos os níveis de organização social. Instituição aqui é toda e qualquer instância que tenha por responsabilidade o estabelecimento de condições para o desenvolvimento individual, desde o início de sua vida, como a família, até o desenvolvimento de suas potencialidades sociais, nas instituições estatais.

Como Rúrion (2020) nos lembra a qualidade do processo democrático não será medida apenas pela verificação daquilo que está institucionalmente formalizado, quer dizer, que tem uma função específica dentro da democracia, mas de tudo aquilo que é experimentado e vivenciado pelos indivíduos nas suas mais diversas relações. O que está em jogo não é pura e simplesmente o que as instituições formais realizam ou não para garantir a melhoria da vida dos indivíduos, mas o que cada relação minimamente mediada entre indivíduos pode oferecer, primeiro para o desenvolvimento do reconhecimento e, segundo, para a melhoria das relações democráticas, no sentido de que todos tenham as mesmas condições de participação e o mesmo direito de oferecer seus argumentos a favor ou contra algo que esteja em debate.

Vinculado ao que escrevemos na seção anterior o critério de “sucesso” do processo democrático é o quanto de liberdade social está sendo efetivada no seio das relações sociais. No período moderno, que é o foco de interesse de Honneth, algumas instituições ganham maior importância quando o que está em jogo é o processo de socialização e a consequente busca por reconhecimento. Falamos aqui especialmente das relações amorosas, seja na família ou nas relações de amizade, das relações que tem na igualdade seu ponto basilar, especialmente o mercado e por fim das relações baseadas no desenvolvimento da estima pessoal, tendo as instituições democráticas como centrais.

Nesse sentido existe uma estreita dependência entre as instâncias, pois uma precisa que a outra efetive a liberdade social por ela prometida.

O sistema social da eticidade democrática constitui uma complexa rede de dependências recíprocas, na qual a realização da liberdade numa esfera de ação depende de que nas outras esferas também sejam realizados os princípios de liberdade fundamentais em cada caso; o participante livre no mercado, o participante de uma cidadania autoconscientemente democrática e o membro da família emancipado são figuras que representam, para a esfera correspondente, ideias institucionalizados em nossa sociedade a se condicionar reciprocamente, uma vez que as propriedades de um, em última instância, já não podem ser realizadas sem as dos outros dois (Honneth, 2015, p. 632).

Mesmo que na sequência do texto Honneth afirme que a esfera da formação da vontade democrática tenha precedência sobre as demais por possuir garantias jurídicas e por ser um “espaço de autotematização reflexiva” (2015, p. 633), ela só pode ser alcançada quando as demais esferas entregarem o que prometem. É possível dizer que o último estágio é a formação da vontade democrática, pois até lá os indivíduos já se consolidaram em termos íntimos e em

termos de relações sociais, especialmente no mercado de trabalho. Por isso também da insistência de Honneth em normatizar o mercado, ideia encontrada especialmente na *Ideia de Socialismo* (2017). Pois ao normatizar o mercado haveria a possibilidade que os indivíduos nas suas relações de trabalho pudessem lograr mais espaço de reconhecimento.

A ideia de que a democracia é uma forma de vida foi uma herança que Dewey deixou sobre a teoria de Honneth.

O problema da democracia faz-se o problema de uma forma de organização social, estendida a todas as áreas e modos de vida, em que as potencialidades dos indivíduos não somente estejam livres de constrangimento mecânico externo mas sejam estimuladas, sustentadas e dirigidas (Dewey, 1970, p. 39).

Entender a democracia como uma forma de vida implica em criar as condições para que nos mais diversos espaços os indivíduos possam se desenvolver em todas as suas potencialidades. O questionamento que naturalmente surge dessa reflexão se direciona para os possíveis instrumentos ou possibilidades de ação que permitiriam que, de fato, o exercício democrático esteja presente em todas as esferas da vida dos indivíduos.

Um dos principais pontos levantados contra Honneth diz respeito à apatia que parece reinar nas democracias contemporâneas. Entretanto, essa crítica foi levantada em meados da década passada, quer dizer, antes dos movimentos ao redor do mundo que pareceram reestabelecer uma participação maior dos cidadãos, ou ao menos, um desejo maior de participação nas decisões importantes das suas respectivas sociedades. O problema atual, do início da década de 20 do século XXI, parece muito mais direcionado para como é possível resguardar a democracia de possíveis ameaças e como, minimante, reunificar sociedades altamente divididas em decorrência de disputas eleitorais ou

outras disputas que tenham deixado marcas profundas no seio da sociedade.

O caminho apontado por Honneth a partir da influência de Dewey é a educação. Porém, estamos diante de um indicativo de solução, não de uma solução elaborada e que apresente etapas de aplicação. Quer dizer, Honneth não apresenta um currículo escolar e também não discute claramente o que deveria ser ensinado em uma escola. Sua preocupação reside em entender quais as razões que levaram à separação entre teoria democrática e educação, buscando mostrar como existe uma estreita ligação entre ambas, como afirma:

Neste sentido, o conflito em torno do sistema escolar estatal, independentemente de ele dizer respeito à sua estruturação, aos currículos ou aos métodos empregados, sempre é também uma luta pela viabilidade das democracias para o futuro. Em nenhuma outra tradição a consciência desse nexos esteve mais claramente presente do que naquela que foi, inicialmente, impulsionada por Kant e, por fim, encontrou seu ápice em Durkheim e Dewey (Honneth, 2013, p. 552).

A tese defendida pelo filósofo alemão mostra a forte dependência que o processo democrático e sua manutenção no futuro possuem da educação escolar. Fazer uma separação estanque é prejudicial para os dois lados, a democracia perde a sua vitalidade e o processo educativo torna-se cada vez mais técnico, focado apenas em oferecer instrumentos de aprendizagens vinculados ao fazer e menos ao pensar. Obviamente que não estamos ignorando o fato de que as sociedades estão cada vez mais plurais e a escola não pode simplesmente passar por cima dessa diversidade e buscar a homogeneização. Parece que fortalecer o processo democrático levaria cada vez mais a uma defesa e acolhida da diferença, o que conseqüentemente levaria a um reforço dos procedimentos democráticos.

Honneth prefere não apresentar um currículo fixo ou um conjunto de matérias que os estudantes devam ter contato, porque entende que o fortalecimento da democracia e dos seus processos é dependente dos diferentes contextos históricos e suas possíveis necessidades. Nesse sentido, apresenta uma reflexão mais genérica visando mostrar como separar democracia e educação se configura em um prejuízo teórico, pois são áreas conectadas e também um prejuízo prático pois perde a sociedade como um todo. Seguindo Dewey, a preocupação central de Honneth não é apenas com o desenvolvimento da autonomia individual, mas com a “habituação a uma cultura associativa” que proporcione aos estudantes a capacidade de resolver problemas de forma cooperativa, além de compreender que associar-se é uma necessidade humana, o que nos leva de volta à discussão da seção anterior sobre a necessidade do reconhecimento e os caminhos para a sua efetivação.

Mas, quais os principais problemas que devem ser enfrentados pelo processo educativo atual? O texto que uso como referência, derivado de uma palestra proferida por Honneth no 23º Congresso da Sociedade Alemã de Educação é de 2012, portanto não está distante dos nossos atuais problemas e mostra uma visão adequada do filósofo acerca dos problemas estruturais que a humanidade vem enfrentando. Trata-se da revolução digital e do multiculturalismo, quer dizer, como lidar com grandes avanços de ordem digital que têm modificado drasticamente a vida das pessoas e como estruturar uma sociedade onde a diversidade é cada vez mais marcante.

Na era das *Fake News* urge desenvolver algum instrumento que possibilite aos estudantes ferramentas para identificar o que é verdadeiro e o que é falso. A educação digital, no atual cenário, é a principal forma de buscar a recuperação do processo democrático e não precisa nem

se colocar em sentido positivo, basta instrumentalizar para identificar as falsas tentativas vinculadas a teorias conspiratórias que colocam em xeque toda e qualquer instituição democrática. Novamente a ideia de cultura associativa aqui é fundamental, porque é propriamente a democracia, não apenas institucional, que pode oferecer as condições para o desenvolvimento associativo.

O mesmo se verifica quando tratamos da questão da diversidade. Voltamos ao início do texto em que apresentamos a diversidade como um valor democrático, pelo menos para aqueles que entendem que a democracia é o espaço para a livre manifestação de ideias, dentro dos limites da tolerância. Exigiria um capítulo específico para tratar daqueles que não entendem a democracia dessa maneira, mas isso fica para outro momento. Agora é importante perceber como Honneth aponta para a necessidade de que a diversidade seja um tema fortemente presente no processo educativo, afinal conviver com o diferente também requer um aprendizado. Também nesse caso não existe aqui um receituário dos passos a serem seguidos, contudo, parece fundamental o passo dado no sentido de afirmar a diversidade como um dos componentes centrais do processo educativo. Se formos capazes de conviver e respeitar a diferença desde os primeiros momentos na escola é muito provável que o consigamos fazer em qualquer espaço privado ou público, o que garante, em termos gerais, uma revitalização do processo democrático porque ao menos estaríamos abertos a ouvir os demais.

Dentro desse raciocínio os conteúdos tradicionais devem dividir espaço com componentes voltados mais claramente para a formação cidadã.

[q]quanto menos o aluno ou a aluna for visto, no ensino, como um sujeito isolado, produtor de desempenho, portanto quanto mais fortemente ele ou ela for tratado como

membro de uma comunidade de aprendizado cooperativo, tanto mais provavelmente devem se estabelecer entre eles formas de comunicação em que diferenças culturais podem ser não apenas aceitas ludicamente, mas compreendidas como oportunidades de enriquecimento mútuo (Honneth, 2013, p. 560).

O processo educativo deve se preocupar não apenas com o aspecto técnico, mas também com a formação para a cooperação o que permitirá uma abertura mais atenta para os demais indivíduos, especialmente para o diferente. O grande desafio aqui consiste em superar uma visão altamente tecnicista do processo educativo que nos coloca diante da necessidade de formar apenas indivíduos capazes de fazer alguma coisa, dentro de uma sociedade cada vez mais competitiva. Compreender o processo educativo como mais do que a simples oferta de mão de obra qualificada é a grande tarefa, ao fazermos isso estaremos mais perto de reaproximar a democracia do processo educativo, num jogo onde todos saem ganhando.

O resultado exitoso do processo educativo leva a um incremento de solidariedade social, fazendo com que os indivíduos desejem participar do processo democrático porque são ouvidos e conseguem construir diálogos com aqueles que convivem e que pensam de modo distinto. A partir desse momento todas as instâncias sociais acabam ganhando nova vida porque indivíduos ativos geram novas possibilidades e criam novas oportunidades. Estaríamos diante de ciclo virtuoso que começa na recuperação da relação entre democracia e processo educativo e termina no fortalecimento dos laços sociais onde o processo de reconhecimento se consolida. Obviamente que tudo isso não se desenvolve com facilidade e também é preciso dizer que os laços de solidariedade social atuais não nos permitem criar grandes expectativas, mas ao menos estamos diante de um caminho minimamente possível.

## Considerações finais

É cada vez mais necessário e urgente tecer algumas reflexões sobre como nossas democracias têm sido tencionadas nos últimos tempos buscando evitar que a crise seja definitiva. Procuramos desenvolver algumas ponderações sobre como pensar o momento atual das democracias, mas mais do que isso por onde é possível caminhar para, em alguma medida, modificar o cenário de descrédito que passa a chamada democracia liberal. O percurso desse texto aponta o processo educativo como uma das possibilidades de reavivar o processo democrático.

Fizemos isso a partir das ideias críticas de Axel Honneth. Iniciamos mostrando como o reconhecimento é a categoria central do pensamento do filósofo aqui analisado. É a partir do reconhecimento que a liberdade social pode se efetivar no seio das organizações sociais, pois são as esferas do reconhecimento que oferecem as condições para que os indivíduos se desenvolvam e sejam capazes de alcançar autoconfiança, autorrespeito e autoestima. Quando as esferas de reconhecimento, de forma geral família, sociedade civil e Estado, cumprem as funções o processo democrático tende a se desenvolver adequadamente, pois estarão disponíveis espaços para a construção individual e para que esses mesmos indivíduos participem ativamente das decisões que geram impactos sobre a vida de todos.

O problema que buscamos apresentar nessa construção teórica trata do critério de avaliação das demandas por reconhecimento. O que buscamos mostrar é que a preocupação de Honneth se direciona para o equilíbrio entre elementos normativos e elementos imanentes, tratando de apresentar a sua teoria como suficiente para avaliar empírica e normativamente as demandas de ordem de reconhecimento. Podemos questionar até que ponto a teoria honnethiana tem

condições de apresentar um critério normativo transcendente aos contextos e também até que ponto a teoria não fixou muita atenção no aparato institucional e menos para o aspecto empírico das lutas sociais, especialmente a partir d'*O direito da liberdade*.

Na segunda parte do texto estivemos mais preocupados em apresentar as vantagens decorrentes da reflexão de Honneth sobre o processo democrático. Para isso reforçamos a ideia de que a democracia, a partir do filósofo alemão, é entendida como uma forma de vida, muito mais do que simplesmente um processo eleitoral no qual são eleitos representantes que votam e decidem em nome dos seus representados. Nessa linha o processo democrático precisa se desenvolver em todas as instâncias de vida dos indivíduos, desde as relações íntimas até a construção da vontade democrática.

Os problemas que uma teoria dessa natureza deve enfrentar são a diversidade e a divisão social que marcam a grande maioria das democracias contemporâneas. A possível solução está no processo educativo, onde haveria a possibilidade de reunificar democracia e educação. Honneth não apresenta um currículo específico ou um detalhamento de como se daria esse processo no cotidiano escolar, pois isso depende de cada contexto e de cada realidade. O ponto fundamental é que a preocupação escolar não esteja unicamente direcionada para a formação de mão de obra, mas de cidadãos capazes de participar ativamente da política e respeitar a diversidade presente nas sociedades contemporâneas.

O objetivo final é habituar os indivíduos a uma cultura associativa, em que cada um tenha atendida a sua necessidade na medida em que também oferece condições igualitárias para que os demais alcancem uma condição digna de vida e de participação cidadã. A educação ainda precisa oferecer

encaminhamentos para auxiliar as pessoas a lidarem com os desafios da era digital e do multiculturalismo. Os desafios são enormes, contudo, parece que a busca de reaproximação entre democracia e educação é um bom caminho para reestruturar o processo democrático e garantir que a democracia não seja apenas um processo isolado, mas uma construção social constante. Podemos e devemos nos perguntar como especificamente estruturar o processo democrático para dar conta desses desafios, entretanto isso não cabe a um texto, deve ser objeto contínuo de deliberação pública.

## Referências

DEWEY, John. *The publics and its problems*. Chicago: Gateway books, 1946.

DEWEY, John. *Liberalismo, liberdade e cultura*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.

FERRARA, Alessandro. Social freedom and reasonable pluralism: Reflections on Freedom's Right. *Philosophy and Social Criticism*, v. 45, n. 6, 2019.

FORST, Rainer. First Things First: Redistribution, Recognition and Justification. In: PETHERBRIDGE, Danielle (org). *Axel Honneth: critical essays with a reply by Axel Honneth*. Boston: Brill, 2011.

FORST, Rainer. *Justificação e crítica*. Perspectivas de uma teoria crítica da política. Tradução de Denilson Luis Werle. São Paulo: Editora da Unesp, 2018.

FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. New York: Verso, 2003.

GEUSS, Raymond. Antropologia filosófica e crítica social. In: HONNETH, Axel. *Reificação*. Um estudo de teoria do reconhecimento. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, volume I tradução: Flávio Beno Siebeneichler. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HONNETH, Axel. Democracia como cooperação reflexiva. In: SOUZA, Jessé (org.). *Democracia hoje – novos desafios para a teoria democrática hoje*. Brasília: Editora UnB, 2001.

- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003b.
- HONNETH, Axel. Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice. *Acta Sociologica*, v. 47, n. 4, 2004.
- HONNETH, Axel. *Disrespect*. The normative foundations of critical theory. Cambridge: Polity Press, 2007.
- HONNETH, Axel. A textura da justiça. Sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. *Veritas*, v. 9. n. 3, p. 345-368, 2009.
- HONNETH, Axel. Rejoinder. In: PETHERBRIDGE, Danielle (org). *Axel Honneth: critical essays with a reply by Axel Honneth*. Boston: Brill, 2011.
- HONNETH, Axel. Educação e esfera pública democrática. Um capítulo negligenciado da filosofia política. *Civitas*, Porto Alegre, v. 13, n. 3, p. 544-562, set.-dez. 2013
- HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- HONNETH, Axel. *A ideia de socialismo*. Tentativa de atualização. Trad. de Marian Toldy e Teresa Toldy. Lisboa: Edições 70, 2017.
- HONNETH, Axel. Beyond the Law: A Response to William Scheuerman. *Constellations*, v. 24, n. 1, 2017.
- HONNETH, Axel. *Reificação*. Um estudo de teoria do reconhecimento. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- LEAR, Jonathan. O meio escorregadio. In: HONNETH, Axel. *Reificação*. Um estudo de teoria do reconhecimento. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- MELO, Rúrion. Democracia como forma de vida: Cultura política e eticidade democrática em Axel Honneth. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 25, n. 3 (Dossiê Honneth), 2020.
- MOUFFE, Chantal. *El retorno de lo político*. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1999.
- PETHERBRIDGE, Danielle (org). *Axel Honneth: critical essays with a reply by Axel Honneth*. Boston: Brill, 2011.
- RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Lisboa: Fundamentos, 1993

RENAULT, Emmanuel. The Theory of Recognition and Critique of Institutions. In: PETHERBRIDGE, Danielle (org). *Axel Honneth: critical essays with a reply by Axel Honneth*. Boston: Brill, 2011.

SCHEUERMAN, William E. A teoria crítica frankfurtiana recente: Avessao direito?. Trad. Bianca Tavorari. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 3, n. 1, pp. 384-436, 2019.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo*. Tradução de Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.



A Universidade de Caxias do Sul é uma Instituição Comunitária de Educação Superior (ICES), com atuação direta na região nordeste do estado do Rio Grande do Sul. Tem como mantenedora a Fundação Universidade de Caxias do Sul, entidade jurídica de Direito Privado. É afiliada ao Consórcio das Universidades Comunitárias Gaúchas - COMUNG; à Associação Brasileira das Universidades Comunitárias - ABRUC; ao Conselho de Reitores das Universidades Brasileiras - CRUB; e ao Fórum das Instituições de Ensino Superior Gaúchas.

Criada em 1967, a UCS é a mais antiga Instituição de Ensino Superior da região e foi construída pelo esforço coletivo da comunidade.

## *Uma história de tradição*

Em meio século de atividades, a UCS marcou a vida de mais de 120 mil pessoas, que contribuem com o seu conhecimento para o progresso da região e do país.

## *A universidade de hoje*

A atuação da Universidade na atualidade também pode ser traduzida em números que ratificam uma trajetória comprometida com o desenvolvimento social.

Localizada na região nordeste do Rio Grande do Sul, a Universidade de Caxias do Sul faz parte da vida de uma região com mais de 1,2 milhão de pessoas.

Com ênfase no ensino de graduação e pós-graduação, a UCS responde pela formação de milhares de profissionais, que têm a possibilidade de aperfeiçoar sua formação nos programas de Pós-Graduação, Especializações, MBAs, Mestrados e Doutorados. Comprometida com excelência acadêmica, a UCS é uma instituição sintonizada com o seu tempo e projetada para além dele.

Como agente de promoção do desenvolvimento a UCS procura fomentar a cultura da inovação científica e tecnológica e do empreendedorismo, articulando as ações entre a academia e a sociedade.

## *A Editora da Universidade de Caxias do Sul*

O papel da EDUCS, por tratar-se de uma editora acadêmica, é o compromisso com a produção e a difusão do conhecimento oriundo da pesquisa, do ensino e da extensão. Nos mais de 1.500 títulos publicados é possível verificar a qualidade do conhecimento produzido e sua relevância para o desenvolvimento regional.



Conheça as possibilidades de formação e aperfeiçoamento vinculadas às áreas de conhecimento desta publicação acessando o QR Code:

