



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCOS LUIZ DA SILVA

**RECONSTRUÇÃO NORMATIVA, ETICIDADE DEMOCRÁTICA E
CIDADANIA EM HONNETH**

TERESINA (PI)
2019

MARCOS LUIZ DA SILVA

**RECONSTRUÇÃO NORMATIVA, ETICIDADE DEMOCRÁTICA E CIDADANIA
EM HONNETH**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Piauí, para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia. Orientador: Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima.

TERESINA (PI)
2019

Marcos Luiz da Silva

**RECONSTRUÇÃO NORMATIVA, ETICIDADE DEMOCRÁTICA E CIDADANIA
EM HONNETH**

Essa dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de Mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí.

Prof. Dr. José Vanderlei Cordeiro
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da UFPI

Aprovada em 22 de fevereiro de 2018.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima
Presidente

Prof. Dr. Agemir Bavaresco
Membro

Prof. Dr. Juliano Cordeiro da Costa Oliveira
Membro

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco
Serviço de Processamento Técnico

S586r Silva, Marcos Luiz da.
Reconstrução normativa, eticidade democrática e cidadania
em Honneth / Marcos Luiz da Silva. – 2019.
131 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal
do Piauí, 2019.
Orientação: Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima.

1. Honneth, Axel . 2. Teoria Crítica. 3. Direito da Liberdade.
4. Reconstrução Normativa. 5. Eticidade. I. Título.

CDD 193

AGRADECIMENTOS

Agradeço, inicialmente, ao Prof. Doutor Francisco Jozivan Guedes de Lima, que durante esse longo percurso empregou todos os seus esforços visando a que oferecêssemos o melhor trabalho possível, e com sabedoria e paciência nos ajudou a trilhar o caminho da filosofia e da teoria crítica.

Aos Professores Doutores Helder Buenos Aires, José Elielton, Juliano Oliveira, Aldir Araújo, Gerson Albuquerque, Fábio Passos, Gustavo Silvano, Zoraida Feitosa e Vanderlei Cordeiro por todos os ensinamentos passados com galhardia ao longo do período, nos proporcionando conhecimentos que foram fundamentais para a elaboração do presente trabalho de pesquisa.

Aos amigos do PPGFIL, em especial Catarina, Tomás, Cláudia, Ícaro, Wilson, e João Gabriel, pelos anos de convivência e pelos momentos de grande aprendizado, descontração e intensa troca intelectual.

Aos meus familiares, Sinara, Marcos Filho, Pedro Antonio e Luiz Guilherme, pelo apoio dispensado nos últimos anos para que eu pudesse concluir este projeto.

Aos meus pais, por terem me proporcionado o estímulo à leitura e ao conhecimento, e as condições de estudo que permitiram a minha chegada ao presente momento.

A todos os homens e mulheres que se dedicam à defesa da democracia neste País e no mundo.

“Eu tinha dito que iria propor tirar a palavra utopia do dicionário. Mas, enfim, não vou a tanto. Deixe ela lá estar, porque está quieta. O que eu queria dizer, é que há uma outra questão que tem de ser urgentemente revista. Tudo se discute neste mundo, menos uma única coisa: a democracia. Ela está aí, como se fosse uma espécie de santa no altar, de quem já não se espera milagres, mas que está aí como referência. E não se repara que a democracia em que vivemos é uma democracia sequestrada, condicionada, amputada.”

José Saramago

RESUMO

A presente dissertação se propõe a investigar os elementos metodológicos, conceituais e normativos da teoria da justiça do filósofo alemão Axel Honneth. Honneth integra o rol dos filósofos contemporâneos que se propõe a realizar uma teoria crítica da sociedade, na esteira de Habermas e do espírito que norteia a Escola de Frankfurt desde a sua criação na década de 20. Superando as suas reservas constantes de *Luta por Reconhecimento*, sua primeira grande obra, Honneth, a partir de *Sofrimento de Indeterminação*, realiza uma reatualização da obra *Filosofia do Direito*, de Hegel, empreendimento esse que alcança sua culminância com a obra *O Direito da Liberdade*, onde o autor se propõe a realizar uma teoria da justiça imanente, ou seja, a partir das práticas sociais. Nessa obra, Honneth realiza uma reconstrução da liberdade na sociedade moderna, e empreende uma atualização do conceito de "eticidade", também formulado por Hegel na obra citada, que na teoria honnethiana ganha uma conformação democrática. Assim, Honneth percorre os caminhos históricos e teóricos do desenvolvimento da liberdade, passando pelas noções de liberdade jurídica e moral, até alcançar a fase final do desenvolvimento da sua concepção de "espírito objetivo" que é a liberdade social, no caso, a "eticidade democrática". A eticidade em Honneth se desdobra nas esferas das relações pessoais, do mercado e da vida pública democrática, as quais são marcadas normativamente por laços de cooperação e solidariedade, o que configuraria o seu traço terapêutico em relação à incompletude das liberdades jurídica e moral. E é na "eticidade democrática", ou seja, na vida pública democrática, que se realiza o ideal democrático, estabelecendo o autor as bases para uma proposta de "eticidade democrática", ancorada na cooperação e na reflexividade. Aqui se situa o cerne da presente pesquisa: a análise do conceito de "eticidade democrática" em Honneth, suas condições de efetivação e seus elementos normativos, de modo a que se possa compreender o esquema teórico que estrutura a teoria da justiça do autor. A dissertação se desenvolve em três etapas: na primeira, analisa-se a ontologia social honnethiana e o seu método da "reconstrução sionormativa"; na segunda, a evolução do conceito de liberdade, reconstruindo-se as bases teóricas das liberdades jurídica, moral e social; e, por fim, no último capítulo, busca-se realizar uma análise crítica do conceito de "eticidade democrática", partindo inicialmente da noção desenvolvida pelo autor em *Sofrimento de Indeterminação* até as elaborações sobre essa categoria empreendidas por Honneth em *O Direito da Liberdade*, objetivando extrair as contribuições teóricas que o autor apresenta para o debate sobre justiça e democracia na modernidade.

Palavras-chave: Axel Honneth. Teoria Crítica. Direito da Liberdade. Reconstrução Normativa. Eticidade. Democracia. Cidadania. Solidariedade.

ABSTRACT

This research aims at investigating the methodological, conceptual and normative elements of the theory of Justice by Axel Honneth, German philosopher. Honneth is part of the contemporaries philosophers roll, which pursues to realize a critical theory of society following Habermas and the Frankfurt School mood since its inception in the 1920s. By overcoming constants reserves of *Struggle for Recognition*, his first major work, and from *Suffering of Indeterminacy*, Honneth renews *Philosophy of Right* by Hegel. It is a project that reached its peak in *Freedom's Right*, which the author proposes to perform a theory of immanent Justice, that is, from social practices. In that work, Honneth rebuilds the freedom in the modern society and updates the concept of "Ethics", which is also formulated by Hegel in *Philosophy of Right*, which gets a democratic conformation based on Honneth's theory. Thus, Honneth goes through the historical and theoretical paths of the freedom development, by covering the notions of legal and moral freedom even though the final stage of the development about his conception of "objective spirit", in other words, social freedom or "democratic ethics". Ethics based on Honneth unfolds in areas of personal relations, market and democratic public life, which are prescriptively marked by cooperation and solidarity bonds that would shape a therapeutic trait in relation to the incompleteness of legal and moral liberties. Furthermore, in "democratic ethics", that is, in democratic public life the democratic ideal takes place, by laying down the basis for a radical democratic theory that is anchored about the cooperation and reflexivity. Then, the essence of this research is the analysis of the concept of "democratic ethics" by Honneth, its conditions of effective and its normative elements, in order to understand the theoretical framework that structures the author democratic theory. This thesis develops in three stages: first, the social ontology by Honneth and his method of "socio-normative rebuild"; second, the evolution about the concept of freedom, by rebuilding the theoretical bases of legal, moral and social liberties; and third, in the last chapter, a critical analysis of the concept of "democratic ethics", by starting from the notion developed by the author in *Suffering of Indeterminacy* until the elaborations about this category that is undertaken by Honneth in *Freedom's Right*, which is aims to extract the theoretical contributions submitted by the author to debates about Justice and democracy nowadays.

Keywords: Axel Honneth. Critical Theory. Right of Freedom. Normative Reconstruction. Ethics. Democracy. Citizenship. Solidarity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 ONTOLOGIA SOCIAL E RECONSTRUÇÃO NORMATIVA EM HONNETH	12
1.1 O problema do déficit sociológico nas teorias da justiça construtivistas e procedimentalistas	12
1.2 O método da reconstrução normativa em <i>O Direito da Liberdade</i>	27
2 A RECONSTRUÇÃO DA LIBERDADE EM HONNETH	42
2.1 Atualização do <i>Direito da Liberdade</i> em termos “pós-tradicionais”	42
2.2 As esferas de liberdade: jurídica, moral e social	47
2.2.1 Liberdade negativa e o direito	49
2.2.2 A liberdade reflexiva – a dimensão moral.....	54
2.2.3 A liberdade social – a via da eticidade	64
3 A ETICIDADE EM AXEL HONNETH	76
3.1 Eticidade: do modelo “suprainstitucionalista” hegeliano ao modelo “democrático” em Honneth	76
3.2. A vida pública democrática: a releitura de Honneth da ideia de “eticidade” em <i>O Direito da Liberdade</i>	90
3.3 Democracia e Solidariedade: contribuições de Honneth para a construção de uma cidadania “pós-nacional”	106
CONSIDERAÇÕES FINAIS	120
REFERÊNCIAS	126

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa de mestrado tem a pretensão de reconstruir e analisar conceitual e normativamente a teoria de Axel Honneth sobre a democracia na modernidade, a partir, principalmente, das reflexões feitas pelo autor em *O Direito da Liberdade*. Na obra, Honneth realiza uma reconstrução normativa da modernidade com o objetivo de formular uma teoria da justiça baseada nas práticas sociais e na intersubjetividade, tomando, como ponto de partida, a obra *Filosofia do Direito* de Hegel. Honneth desloca para o eixo da intersubjetividade e das práticas sociais a fundamentação das normas que regem uma determinada comunidade, diferenciando-se, pois, das teorias da justiça construtivistas (Kant, Rawls, Dworkin), além de tecer algumas críticas ao procedimentalismo habermasiano. Para o autor, a legitimidade da ordenação social e de sua normatividade é proveniente das instituições sociais e de suas práticas sujeito a sujeito, sendo a esfera pública discursiva a grande mediadora da liberdade social, no que se distingue de Habermas por deflacionar a importância do direito e enfatizar a preponderância das relações comunicativas e da intersubjetividade no âmbito de uma vida pública democrática.

Pode-se dizer que Honneth propõe uma teoria da justiça que parte da ideia de que análise crítica da sociedade moderna também pode ser conjugada com uma construção normativa ou com uma ética política. Ou seja, teoria analítica e teoria normativa podem se conjugar formando um tipo de teoria da justiça imanente, e afastando-se da velha dicotomia em que as ciências sociais se inseriam em uma análise tão somente objetiva e pretensamente imparcial dos fenômenos sociais e não teriam qualquer pretensão de normatividade.

Para realizar uma análise da sociedade que se dê a partir do paradigma da intersubjetividade e de uma normatividade imanente, ou seja, extraída do próprio conjunto de práticas, tradições e costumes de um povo, Honneth vai buscar a inspiração na intuição de Hegel em *Filosofia do Direito*, tomando o sistema pensado pelo filósofo em sua obra tardia. Hegel, na citada obra, entende como eticidade o conjunto de práticas sociais intersubjetivas que geram uma normatividade social e que se dão em determinadas instâncias mediadoras da liberdade. Ou seja, as tradições e costumes estabeleceriam uma normatividade em determinadas esferas de atuação do indivíduo em sociedade, no caso da teoria hegeliana, na família, na sociedade civil (mercado e corporações) e no Estado. Para Hegel o Estado seria o ponto final dessa ampliação da liberdade e a agência responsável por definir, em última instância, a normatividade que seria aplicável em determinada coletividade, ou seja, o espírito objetivo, o

que demanda o uso do método da "reconstrução normativa" para que se possa apreender o conjunto dessas normas e princípios efetivados no seio da sociedade.

Honneth, em sua empreitada, adere em parte ao pensamento hegeliano, como em relação às categorias do reconhecimento, do espírito objetivo e intersubjetividade, afastando-se, contudo, da sua visão superinstitucionalizada da eticidade, advogando um modelo democrático. E distintamente da sua primeira obra de tomo (*Luta por Reconhecimento*), em *O Direito da Liberdade* ele dá proeminência às instituições sociais enquanto esferas de ação social que possibilitam a liberdade individual. Assim, a partir de uma reconstrução histórico-normativa da modernidade, Honneth erige a liberdade como o principal valor da sociedade contemporânea, ao tempo em que estabelece como premissa fundamental para a uma prática libertadora e emancipatória o respeito à autonomia individual e à ideia de autolegislação para uma legitimação democrática da vontade pública.

Em *O Direito da Liberdade* Honneth busca reconstruir as esferas de liberdade existentes na sociedade moderna e que possibilitam uma atuação autônoma do indivíduo em busca desse reconhecimento. Se o reconhecimento se dá, como dito antes, por um sentimento de desrespeito e humilhação que leva os indivíduos a se organizarem em movimentos reivindicatórios de obtenção e ampliação de direitos, esses movimentos vão se dar, por óbvio, em algum tipo de instância mediadora, que Honneth qualifica como esferas da liberdade social, ou seja, a eticidade no viés da inserção social dos indivíduos. Aqui a liberdade se expressa em esferas de atuação do indivíduo (relações pessoais e família, mercado e instituições políticas), nas quais o reconhecimento poderá se dar com maior ou menor amplitude a depender do grau de concretude de determinadas condições que possibilitam uma maior e mais profunda experiência democrática.

O autor realiza, então, uma reconstrução normativa da liberdade, tratando inicialmente das liberdades negativa e reflexiva, no que se vale da classificação de Isaiah Berlin. Liberdade negativa (ou jurídica), e liberdade moral (ou reflexiva), são modos de constituição da liberdade que consideram com maior relevância o aspecto individual, mas que se conectam entre si e formam uma etapa decisiva para a construção adequada da liberdade social, formas essas que Honneth vê como parciais e incompletas para a constituição plena da liberdade, diante do que ele entende que é necessária a esfera social da eticidade. Tomando como suporte da reatualização da teoria hegeliana os escritos de Durkheim e Dewey, principalmente, Honneth busca do mundo real e concreto os fundamentos de uma normatividade imanente sem desconhecer a importância dos direitos liberais construídos nos princípios da modernidade, que

para ele constituem ainda um anteparo fundamental para garantir ao indivíduo a possibilidade de inserção na esfera pública de forma autônoma e independente.

Mas é na esfera da liberdade social, ou da "eticidade", que encontraremos também a concepção de democracia em Honneth, sob a forma de uma "vida pública democrática", cujos delineamentos envolvem uma predominância da esfera pública comunicativa sobre o Estado de Direito Constitucional, aliando-se, nesse ponto, ao pragmatismo de Dewey. Em Honneth, é a sociedade, através do processo de interação na esfera pública, que legitima o direito e que formula os princípios de justiça de forma racional e cooperativa. O Estado de Direito deve atuar através dos direitos fundamentais para garantir o bom funcionamento da esfera pública, e o exercício pleno da cidadania, sendo a participação dos indivíduos na esfera pública democrática o elemento legitimador da vontade pública. A cidadania constitui-se, pois, no elemento central da teoria democrática de Honneth, constituindo-se a eliminação dos déficits, patologias e falhas de desenvolvimento da esfera pública e do Estado de direito como a grande condição normativa da sua teoria, notadamente diante das anomalias do Estado do direito na modernidade e da necessidade de formação de uma solidariedade renovada, com fundamentos "pós-nacionais".

No presente estudo analisaremos a crítica da sociedade moderna feita pelo autor pesquisado, e, a partir de uma pesquisa bibliográfica da sua obra de outros autores que com ele dialogam, buscaremos, sobretudo, identificar na teoria honnethiana os problemas que envolvem a ampliação da liberdade social, especialmente no que concerne à formação da vontade pública ou das instituições políticas. Sem prejuízo de reconstruir as patologias que se dão nas outras esferas da liberdade, realizaremos um recorte epistêmico no qual envidaremos esforços maiores nesse ponto específico, dada a nossa maior preocupação com o ocaso das instituições políticas democráticas na atualidade, com o objetivo claro de identificar as condições que poderiam possibilitar uma reversão do quando envolvendo uma crise da cultura democrática, ou seja, os pressupostos normativos que poderiam potencializar a emancipação individual no plano das instituições políticas em quadro de extrema fragmentação social e pluralização dos valores morais e políticos.

Nesse sentido, distribuimos a pesquisa em três capítulos, onde trataremos os temas da seguinte forma:

a) No primeiro capítulo trataremos das críticas de Axel Honneth ao método construtivo ou procedimental de criação de normas morais e jurídicas, elucidando ainda o modo como ele concebe o seu próprio método a partir de Hegel, a reconstrução normativa;

b) No segundo capítulo realizaremos uma reconstrução do conceito de liberdade na obra Honnethiana, abordando as noções e patologias que envolvem a liberdade negativa, reflexiva e a liberdade social;

c) Por fim, no último capítulo, analisaremos o conceito de eticidade democrática em Honneth, notadamente no que concerne as instituições políticas e à formação da vontade pública, buscando ainda identificar as anomalias que tem criado óbices nas sociedades modernas ao incremento da liberdade e da democracia e as contribuições formuladas pelo autor para a superação desses problemas, especialmente no que toca ao problema da anomia, apatia e ausência de uma solidariedade em sociedades "pós-nacionais".

Ao final, o que se pretende é buscar na teoria democrática de Honneth contribuições conceituais e normativas que possam auxiliar no debate sobre os rumos da democracia no complexo mundo atual, buscando as formulações do autor que possam apontar saídas para os dilemas de uma sociedade moderna profundamente desencantada, apática, e que vem padecendo dos fortes males do atomismo e de uma esfera pública comunicativa cada vez mais incapacitada de atuar como a instituição mediadora para uma vida pública democrática.

1 ONTOLOGIA SOCIAL E RECONSTRUÇÃO NORMATIVA EM *O DIREITO DA LIBERDADE* DE AXEL HONNETH

1.1 O problema do déficit sociológico nas teorias da justiça construtivistas e procedimentalistas

Sendo atualmente o maior expoente da denominada *teoria crítica*, tributária à Escola de Frankfurt¹, Axel Honneth é um filósofo nascido em Essen, na Alemanha, que durante algum tempo foi orientando de Jürgen Habermas, o grande nome dessa tradição filosófica da segunda metade do século passado, e com ele guarda algumas semelhanças e também alguns pontos divergentes. Honneth adere ao posicionamento de Habermas no que concerne às suas críticas à primeira geração da teoria crítica, no sentido de entender que haveria um *déficit* sociológico ou social nos escritos dos criadores da Escola de Frankfurt, principalmente em Adorno e Horkheimer, os quais teriam enxergado apenas o aspecto do *economicismo*, tributário a Karl Marx, nas relações de dominação que permeiam a sociedade moderna, olvidando aspectos relevantes relacionados ao processo de comunicação que se dá no dia a dia da vida em sociedade. Contudo, divergiu de Habermas no que concerne à divisão da vida social em duas estruturas, sistema e mundo da vida, tendo acentuado em *Crítica ao Poder (Kritik der Macht)* que a teoria do agir comunicativo de Habermas também possuía um *déficit* sociológico, dada a ausência de uma mediação social pelo conflito social consubstanciado em relações intersubjetivas que se materializam nas instituições sociais².

Honneth, ainda em seu primeiro trabalho de tomo, e que foi a sua tese de doutoramento, *Crítica do Poder (Kritik der Macht)*, sublinhou aspectos que lhe pareciam críticos na teoria de alguns dos seus predecessores na teoria crítica, mais especificamente em Horkheimer e Adorno, posteriormente Habermas³. Honneth defende um tipo de filosofia social e moral “pós-

¹A chamada Escola de Frankfurt foi fundada ainda na década de 20, quando Max Horkheimer, Felix Weil e Friedrich Pollock fundaram juntos o *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Pesquisa Social) da Universidade de *Frankfurt am Main*, e teve como grandes expoentes naquele momento inicial Theodor Adorno, Franz Neumann, Walter Benjamin, Otto Kirchmeier, além dos próprios criadores, dentre outros pensadores que contribuíram em menor escala. O Instituto tinha como proposta um programa de pesquisa interdisciplinar que se fundava teoricamente na obra de Marx, e ficou conhecida como a escola da “Teoria Crítica”.

²Honneth, em *Crítica ao Poder (Kritik der Macht)*, argumenta que o problema fundamental de uma sociedade não se dá tão somente pela linguagem ou pela lógica da racionalização, mas dentro de um contexto de lutas sociais: “Habermas himself, however, finally developed his own approach in the direction of two different theories of society; of these, the only one which to me appears promising for a solution to the basic problem is the one in which social development is explained not with reference to a logic of rationalization, but with reference to a dynamic of social struggle that is structurally located within the moral space of social interactions” (HONNETH, 1993, xvii).

³Saavedra destaca que um dos principais objetivos de Honneth, em *Crítica ao Poder*, foi criticar a concepção dualista de sociedade de Habermas, ou seja, a distinção entre mundo da vida e sistema. A estratégia de Honneth

tradicional”, no sentido de que tal filosofia deve abandonar antigos artifícios metafísicos e buscar a sua fundamentação na racionalidade humana, ou mais precisamente, na racionalidade que é inerente a uma vivência em sociedade. Ou seja, o que se deve buscar em termos de uma teoria filosófica não é só uma superação da metafísica enquanto um tipo de razão humana que atua enquanto fundamento e sustentação dos juízos morais e práticos, assim como também a superação da racionalidade subjetiva ou baseada em constructos normativos puramente monológicos, do qual, segundo Honneth, o principal defensor seria Kant.

Nesse aspecto Honneth recepciona a compreensão habermasiana da ideia de uma filosofia “pós-metafísica”. Habermas, em *Pensamento Pós Metafísico*, indaga sobre a existência de uma filosofia da modernidade, relatando a ocorrência de quatro movimentos filosóficos no século XX: a filosofia analítica, a fenomenologia, o marxismo ocidental e o estruturalismo. E caracteriza todos eles como parte de um movimento de ruptura com a tradição, sendo que uma das formas de ruptura seria o pensamento “pós-metafísico”. Para Habermas o pensamento pós metafísico é uma forma de “situar a razão”, que inicialmente assumiu uma forma de crítica ao idealismo do tipo hegeliano, que adotaria um tipo de racionalidade onde preponderava o geral, o atemporal, sobre o necessário e particular. A superação da transcendentalização, o historicismo, e a filosofia da vida muito contribuíram, segundo Habermas, introduziam a produtividade da “vida”. O “sujeito transcendental perde sua conhecida função dupla como sendo frente à totalidade e como um entre muitos” (HABERMAS, 1990, p. 50). Há uma transformação da antologia por meio da linguagem, como um evento “situado além da histórica ôntica” (HABERMAS, 1990, p. 52). A guinada linguística, por fim, efetivou uma passagem da filosofia da consciência para uma filosofia da linguagem, e a pragmática ganhou maior importância na interpretação do mundo. Na “pós-metafísica”, a filosofia perdeu seu status extraordinário, tendo havido uma “profanação” do pensar filosófico, destituindo a religião das suas funções formadoras do mundo, embora esta continue sendo vista, segundo ele, “a partir de fora, como insubstituível para um relacionamento normalizador com aquilo que é extraordinário no dia-a-dia” (HABERMAS, 1990, p. 61).

Daí parece vir uma primeira aproximação de Honneth com a teoria hegeliana da sociedade, dado o fato de que é precisamente em Hegel que Honneth enxerga uma primeira grande intuição de uma filosofia calcada no social, ainda que em dado momento tenha visto

teria sido desenvolver uma crítica interna à teoria de Habermas, sustentando que a teoria habermasiana perderia seu potencial crítico com a inserção do conceito de “sistema”. Segundo Honneth, quando as sociedades capitalistas são concebidas desta forma, pressupõem-se duas ficções que se complementam mutuamente: “nós supomos, então, a existência de (1) esferas de organizações sociais desprovidas de normatividade e (2) esferas de ação comunicativa privadas de relações de poder” (SAAVEDRA, 2007, p. 101-102)

somente nos escritos da juventude (de Jena) tal potencial socializante, como deixou bem claro em *Luta por Reconhecimento*. Em Hegel, Honneth encontra o *insight* que lhe possibilita construir a sua própria teoria moral e política, notadamente quando absorve a ideia de intersubjetividade como sendo a base de um modelo “pós-tradicional” de racionalidade moral e ética, e conceitos como “eticidade” e “espírito objetivo”, fundamentais ao seu projeto filosófico.

Nesse sentido, convém neste primeiro capítulo reconstruirmos os passos que levaram Honneth até a sua teoria da eticidade mais madura de *O Direito da Liberdade*, de modo que possamos alcançar os seus métodos e objetivos, e suas linhas de ação argumentativa na tarefa de reatualizar conceitos hegelianos constantes da sua obra *Princípios de Filosofia do Direito*, notadamente no que concerne à sua ontologia social e ao método utilizado em sua tarefa, no caso, a “reconstrução sacionormativa”. Entende-se que a ontologia social adotada por Honneth é fundamental para a compreensão de toda a sua teoria social e política em *O Direito da Liberdade*, de modo que compreender os fundamentos teóricos do pensamento honnethiano nessa obra torna-se tarefa necessária para que se possa adentrar ao tema central deste estudo, que é reconstrução da sua ideia de *eticidade democrática* e dos problemas relacionados a esse conceito, no caso, das questões relacionadas à configuração conceitual e normativa do modelo honnethiano de eticidade, bem como o aspecto da cidadania e da solidariedade em termos “pós-nacionais”, que serão abordados no derradeiro capítulo desta pesquisa.

Como já ressaltado, a crítica feita por Honneth aos expoentes da primeira geração da Escola de Frankfurt é de que haveria um déficit social em suas teorias, crítica essa que também será estendida a Habermas com algumas modificações de fundo. Para Honneth, Horkheimer e Adorno (HONNETH, 1993, p. 17) teriam incorrido em uma inadequação em seu modelo de filosofia da história em razão de darem uma ênfase exagerada à dimensão do trabalho social como explicação das patologias sociais e do processo de dominação política, e com isso teriam descuidado da análise de aspectos da social relacionados à dimensão conflitiva inerente às práticas sociais. Ambos teriam limitado a sua ideia de racionalidade a uma dimensão meramente *instrumental* ou *estratégica*, incorrendo naquilo que Honneth chama de “déficit sociológico da teoria crítica”, ou mais especificamente a um “funcionalismo marxista”, crítica essa feita pelo filósofo de Essen tanto em *Kritik der Macht* (1985), tendo sido tal análise ratificada em suas obras posteriores, inclusive em *O Direito da Liberdade*. Segundo Melo, tal crítica teria como justificativa um suposto “funcionalismo marxista” que teria impregnado a primeira geração da teoria crítica, e que implicaria numa incapacidade desses pensadores de realizarem seu próprio

programa, que seria “vincular filosofia social com uma análise da sociedade que também se baseasse em pesquisas sociais empíricas” (MELO, 2017, p. 65).

Em entrevista a Repa e Nobre, Honneth presta os seguintes esclarecimentos sobre a sua crítica aos pioneiros da teoria crítica e a Habermas:

Minha crítica de que os projetos clássicos da Teoria Crítica, chegando a Foucault, apresentam um déficit sociológico, possui uma rota de choque diferente em cada caso. Em relação a Adorno e Horkheimer, continuo convencido de que suas teorias da sociedade subestimam o sentido próprio do mundo da vida social. Eles não atribuem às normas morais nem às operações interpretativas dos sujeitos papel essencial na reprodução da sociedade. Ambos tendem a um funcionalismo marxista: a socialização, a integração cultural e o controle jurídico possuem meras funções para a imposição do imperativo capitalista da valorização (NOBRE; REPA, 2003).

Honneth, portanto, posiciona-se por uma ontologia social em que as pretensões normativas estariam inscritas nas próprias instituições sociais, e isso demandaria uma análise empírica do funcionamento dessas instituições, coisa que, segundo ele, a primeira geração não teria feito. Isso implica em um forte ancoramento da sua teoria em pesquisa social empírica, tanto que em seus principais escritos valeu-se do suporte da psicologia social de G. H. Mead e da psicologia infantil de Winnicott, além da sociologia de e T. H. Marshall (*Luta por Reconhecimento*), assim como posteriormente em Durkheim e Parsons (*O Direito da Liberdade*⁴), mantendo-se em seu propósito de construir uma teoria da sociedade, e, mais especificamente no segundo caso, da justiça, fundamentada nas instituições sociais, e não em uma racionalidade “pura” ou transcendental.

Contudo, é importante observar que as críticas feitas por Honneth aos seus predecessores na teoria crítica não significam um abandono por ele do projeto teórico dessa tradição filosófica. Honneth permanece fiel aos objetivos maiores da Escola de Frankfurt, e as críticas que formula, em verdade, têm como objetivo exatamente resgatar esses propósitos que definem essa linha de pesquisa teórica, principalmente se voltando à emancipação do indivíduo e a uma análise crítica e normativas da sociedade. Até porque, a despeito das suas críticas à primeira geração e a teoria do agir comunicativo de Habermas, ele não abre mão das seguintes premissas: “(1) todas as relações sociais têm o potencial de se tornarem relações de poder; (2)

⁴ Segundo Melo, Honneth poderia também incorrer no risco de incidir em um “déficit sociológico”, dado o fato de que ele teria dado mais proeminência a questões normativas que à pesquisa social em si: o que ocorreu então com a teoria do reconhecimento? Honneth, da abordagem ancorada no paradigma da luta por reconhecimento até suas mais atuais incursões a respeito da “reconstrução normativa” (Honneth, 2011) das instituições sociais de nossa eticidade democrática moderna, parece dar mais prioridade às questões normativas do que ao papel da pesquisa social” (MELO, 2017, p. 70). Essa atitude metodológica, segundo o comentarista, teria levado “a uma consequência um tanto irônica na obra de Honneth, uma vez que seria então ele mesmo que passaria a correr o risco de padecer de um certo tipo de “déficit sociológico” (MELO, 2017, p. 70).

o motor da história é a luta social; (3) o estímulo que leva os seres humanos à revolta social está ancorado na sua estrutura antropológica” (SAAVEDRA, 2007, p. 97)⁵. Zurn acrescenta que embora Hegel tenha um papel fundamental na teoria honnethiana, “a escola de Frankfurt teve um papel igual, se não maior, no desenvolvimento do seu pensamento”, cabendo destacar a sua aproximação teórica com o seu ex-orientador (ZURN, 2015, p. 5).

O ordenamento social, portanto, se constituiria a partir de normas erigidas de baixo para cima, de modo que a pesquisa social se dá, nesse caso, com a finalidade de investigar o modo como esse conjunto de valores e normas sociais se originariam do tecido social, e não de uma operação puramente mental realizada na esfera meramente subjetiva da razão individual, ou seja, a racionalidade moral não é solipsista, e sim intersubjetiva, de forma que a pesquisa teórica da normatividade social deve, em razão disso, se ancorar fortemente na pesquisa social e no empírico⁶. Nesse sentido, Honneth adere ao tipo de crítica que foi formulado por Hegel em relação à moralidade kantiana e às leis morais concebidas por ele, que, para Bavaresco e Christino, seriam apenas, na leitura hegeliana, “comandos da natureza puramente formais da universalidade”, um vazio de conteúdo, e, quando forçados a escandir o mundo concreto, “não escapam à contingência e desvanecem, em nada servindo para assegurar a pretendida universalidade do agir justo” (2007, p. 57).

Partindo desse pressuposto ontológico e das intuições hegelianas constante da sua *Filosofia do Direito*, Honneth vislumbra a possibilidade de fundamentar uma teoria da justiça a partir da realidade social, que segundo ele possuiria uma racionalidade imanente, ou seja, uma “estrutura racional”, diante da qual se deveria “evitar conceitos falsos ou insuficientes que levem a consequências negativas no interior da própria vida social” (HONNETH, 2007, p. 51). Segundo ele, o conceito de “eticidade”, originário da filosofia hegeliana, parece conter a tese de que “na realidade social, ao menos na modernidade, encontram-se dispostas esferas de ação

⁵ Saavedra acrescenta que “o ponto de partida de um tal processo de formação moral precisa ser, portanto, um momento histórico, em que o modelo tripartite do reconhecimento ainda não se diferenciou. Honneth caracteriza tal processo como um processo de aprendizagem, que tem a capacidade de esclarecer ao mesmo tempo a diferenciação entre as esferas de reconhecimento e o potencial interno que elas carreguem internamente para o desenvolvimento moral da sociedade” (SAAVEDRA, 2007, p. 110-112). O trecho esclarece o aspecto central da teoria honnethiana: a moralidade da sociedade é estabelecida a partir de baixo, e sua evolução se dá dentro de esferas internas de sociabilização, ou instituições sociais, de modo que os princípios de justiça são erigidos nesse campo de ação humana.

⁶ Segundo Nobre, “a realidade social do conflito – estruturante da intersubjetividade, para Honneth – passa a ocupar um segundo plano, derivado, em que o fundamental está nas estruturas complementares. Com isso, o que é o elemento no qual se move e se constitui a subjetividade e a identidade individual e coletiva – a luta por reconhecimento – é abstraído da teoria, tornando-a desencarnada”. (NOBRE, 2009, p. 17).

nas quais inclinações e normas morais, interesses e valores já se misturaram anteriormente em formas de interações institucionalizadas” (HONNETH, 2007, p. 52)⁷.

Ilustrando bem o seu posicionamento nesse aspecto, Honneth inicia a sua obra *O Direito da Liberdade* com um enunciado que resume em poucas palavras os objetivos que persegue em sua teoria e a sua crítica às teorias do tipo construtivista ou procedimentalista: “uma das grandes limitações de que padece a filosofia política da atualidade é estar distante da análise da sociedade e, desse modo, fixada em princípios puramente normativos” (HONNETH, 2015, p. 16). E, logo na parte inicial da obra, ele registra que houve por volta da metade do século XX um protagonismo maior das teorias da justiça de matriz construtivista (*Kant, Rawls, Nozick, Dworkin*), orientada por uma racionalidade estabelecida *a priori*, em detrimento de uma filosofia política que fosse ancorada no contexto, ou seja, *a posteriori*, principalmente em face do extraordinário alcance que teve a obra *Uma Teoria da Justiça*, de John Rawls, assim como em razão da perda de prestígio da filosofia social de Hegel. Com isso, a ideia de uma normatividade moral e política ancorada na realidade concreta perdeu força na segunda metade do século passado, e o projeto de uma teoria social, crítica e normativa, oriundo da tradição marxiana e que teve seu prosseguimento na filosofia contemporânea com a Escola de Frankfurt se viu relegado ao segundo plano, o que para Honneth configurou a possibilidade de renovação das críticas às aporias da teoria kantiana já apontados anteriormente por Hegel, notadamente no que concerne à ausência de um fundamento histórico e sociológico na base de uma teoria dessa natureza.

Talvez se possa chegar à conclusão, portanto, que a ontologia social honnethiana toma a intersubjetividade, o reconhecimento, e os conflitos sociais como os aspectos fundamentais da evolução social, na condição de elementos mediadores da formação da vontade pública, e, portanto, dos princípios de justiça. Diversamente de alguns teóricos que buscam realizar uma formulação *a priori* e transcendental dos princípios de justiça, como realidades dadas e prévias à interação dialógica, Honneth formula uma teoria em que há uma instância social mediadora, formada pelas relações práticas de reconhecimento e que se baseia na ideia pós-metafísica de uma intersubjetividade, ou seja, de uma alteridade na relação prática de constituição da individualidade e das condições morais de reprodução da sociedade, rejeitando, portanto, os

⁷ Em *Sofrimento de Indeterminação*, Honneth realiza sua primeira tentativa de reatualizar a *Filosofia do Direito* de Hegel, buscando, como ele próprio afirma, realizar um “esclarecimento atualizador” do pensamento hegeliano, com sua formulação dificilmente compreendida de que a “ideia” da “vontade livre universal” determina o âmbito total daquilo que devemos chamar de “direito”. Ele compreende que os conceitos do “direito abstrato” e da “moralidade” seriam insuficientes da liberdade individual, e que na vida prática ensejariam um “sofrimento de indeterminação” (HONNETH, 2007, p. 52-53).

modelos de racionalidade monológicos desprovidos de um elemento legitimador de cunho social e empírico.

Esses potenciais emancipatórios fundados na intersubjetividade terminam por ser identificados por Honneth inicialmente na obra do jovem Hegel de Jena, e, posteriormente, no Hegel maduro da *Filosofia do Direito*, que adota como paradigma teórico e sistemático em *Sofrimento de indeterminação*, *O Direito da Liberdade* e, ainda, *A ideia de Socialismo*. Em Hegel, Honneth identifica uma teoria onde a ordenação social se dá a partir do entendimento de que há uma racionalidade nas instituições sociais fortemente ancorada na intersubjetividade, além de uma concepção ética que lhe parece adequada enquanto intuição original que possibilita um ponto de partida para uma teoria da sociedade em termos “pós-tradicionais”, partindo das esferas da liberdade social, ou da “eticidade”, formuladas pelo autor de *Princípios de Filosofia do Direito*. Em *Luta por reconhecimento*, Honneth vai buscar no jovem Hegel o conceito de *eticidade* a partir da ideia de *concepção formal de eticidade (Sittlichkeit)*, estando convicto ele, naquele momento, que somente nessa fase da obra hegeliana seria possível encontrar uma concepção de intersubjetividade e reconhecimento que pudesse embasar sua teoria. Hegel, para Honneth, somente teria conseguido vencer a tarefa de tirar da ideia kantiana da autonomia individual o caráter de uma mera exigência do dever-ser nos anos que passou em Jena como jovem docente de filosofia, quando então ele “elaborou um meio teórico para vencer essa tarefa, cujo princípio interno aponta para além do horizonte institucional de seu presente e se porta criticamente em relação à forma estabelecida da dominação política” (HONNETH, 2009, p. 29).

A mudança, basicamente, vai se dar de forma mais enfática na obra honnethiana *Sofrimento de Indeterminação*, quando Honneth opera uma mudança significativa na sua teoria, passando a utilizar como principal referência hegeliana a obra *Filosofia do Direito*, afastando-se nesse momento do Hegel da juventude e da psicologia social de Mead como suporte empírico da sua teoria. Tal mudança irá se consolidar em *O Direito da Liberdade*, quando Honneth realiza uma reconstrução do seu pensamento a partir de *Filosofia do Direito*, mantendo a ideia de “eticidade” como uma base importante de uma teoria social que se pretende dizer “pós-tradicional”, e reconhecendo a liberdade como o principal elemento normativo de uma construção social emancipatória nas sociedades modernas⁸. Essa mudança de posicionamento

⁸ A mudança de posicionamento já citada anteriormente é interpretada com certa estranheza por Crissiúma em artigo, que vê na adesão de Honneth ao Hegel tardio como uma mudança de “monta” em sua teoria social, fato que para ele, estranhamente, só foi comentado pelo próprio filósofo dez anos depois que a mudança em relação à aceitação do Hegel tardio em sua teoria havia se dado, o que teria ocorrido no final dos anos 90 (CRISSIÚMA, p. 2013, p. 57).

é interpretada com certa estranheza por Crissiúma em artigo, que vê na adesão de Honneth ao Hegel tardio como uma mudança de “monta” em sua teoria social, fato que para ele, estranhamente, só foi comentado pelo próprio filósofo dez anos depois que a mudança em relação à aceitação do Hegel tardio em sua teoria havia se dado, o que teria ocorrido no final dos anos 90 (CRISSIÚMA, p. 2013, p. 57).

Outrossim, é possível vislumbrar a justificativa de Honneth a sua adesão ao Hegel da maturidade no trecho que segue transcrito:

O que nos estimula a superar as deficiências de uma teoria da justiça kantiana, esquecida das instituições, consiste quase sempre na adaptação hermenêutica retroativa dos princípios normativos a estruturas institucionais existentes ou convicções morais dominantes, sem que isso se possa dar o passo adicional de identificar o seu próprio conteúdo como racional ou justificável. Assim, dada a sua tendência à acomodação, esses intentos são importantes e ineficazes diante de teorias oficiais que, sem não têm ao seu lado a realidade social, ao menos podem contar com a racionalidade moral. Já Hegel, ao contrário, em sua *Filosofia do Direito*, conseguia fazer que ambas convergissem em uma unidade, apresentando a realidade institucional de sua época como sendo, ela própria, racional em seus traços decisivos e, inversamente, comprovando a racionalidade moral como realizada nas instituições nucleares modernas (HONNETH, 2015, p. 17)

Percebe-se pelo trecho citado que o que motiva a mudança na compreensão de Honneth acerca da obra tardia de Hegel é o fato de, para ele, Hegel não teria sacrificado uma abordagem *intersubjetivista* da teoria social, conseguindo construir uma fundamentação para os princípios de justiça universais a partir do contexto social. O universal, nesse caso, deve ser legitimado pelo contextual. Ou seja, uma “transcendência” a partir da “imanência”⁹. A ideia de intersubjetividade é, portanto, um aspecto fundamental do pensamento honnethiano, e é a partir dela que ele formula a sua teoria do reconhecimento e posteriormente o conceito de liberdade social, além, é claro, a sua noção de eticidade democrática, tendo, contudo, registrado suas discordâncias com alguns conceitos e fundamentos da teoria hegeliana, concluindo que seria impossível realizar uma atualização direta da obra do autor de *Filosofia do Direito*, dada a sua forte inclinação por uma metafísica¹⁰ e a condição superinstitucionalizada que dá à figura do

⁹O que o autor defende é a ideia de que os princípios universais de justiça não são dados *a priori*, mas *a posteriori*. E são apreendidos das práticas sociais, dos costumes e tradições de um povo, ou seja, da eticidade. Assim, não é de uma racionalidade formal e subjetiva que se erigem tais princípios, e sim da própria racionalidade imanente, presente nas relações intersubjetivas. E é desse caldo cultura, desse *ethos*, que surge a moralidade social, e o que legitima o direito e as regras normativas que são aplicadas socialmente. De fato, em *O Direito da Liberdade*, Honneth parece não detalhar com muita acuidade essa passagem das práticas sociais para a eticidade, ou seja, do singular para o universal, o que é, no entanto, justificado pelo uso do método da “reconstrução sacionormativa”.

¹⁰ Honneth se filia ao pensamento habermasiano no sentido de não admitir a existência de uma racionalidade metafísica na sociedade moderna. Como ambos são oriundos da teoria crítica e do marxismo, defendem que a racionalidade tem que ser a partir de um contexto social, ou seja, do mundo da vida. Não há, de fato, uma discussão maior desse tema na obra *O Direito da Liberdade*. As críticas de Puntel a Habermas, nesse aspecto, poderiam também ser aplicadas à teoria honnethiana. Puntel afirma que há claramente na teoria habermasiana um erro na

Estado. Segundo Honneth, “não se encontra na doutrina política do Estado de Hegel o menor vestígio da ideia de uma esfera pública política, da concepção de uma formação democrática da vontade” (HONNETH, 2007, p. 144), entendendo que a teoria hegeliana seria “substantiva e centralista”, e que por isso teria recaído em um déficit sócio institucional, conforme ressalva Lima (LIMA, 2015, p. 406). Segundo o mesmo comentador,

[...] quando se examina a própria Filosofia do Direito, é plausível afirmar que aí Hegel não faz filosofia social e política ou filosofia do direito, mas lógica da filosofia do direito, haja vista seu fio condutor ser o desdobramento lógico da ideia de liberdade, um desdobramento verticalizado que não é empreendido a partir das lutas sociais, mas conduzido pela obsessão de universalismo – um gozo do espírito absoluto que alça voo do abstrato, transita pelo particular e repousa no universal, isto é, em si mesmo (LIMA, 2015, p. 407)

Assim, agora Honneth busca extrair de Hegel um sistema filosófico que lhe permita buscar na imanência a fundamentação legitimadora dos princípios de justiça, sem que para isso tenha que utilizar-se da fundamentação original, de modo que descarta os aspectos metafísicos da teoria hegeliana e a sua reconstrução das esferas sociais no que concerne ao papel do Estado frente a sociedade civil. Hegel, segundo Honneth, havia colocado em sua filosofia política a “tarefa de tirar da ideia kantiana da autonomia individual o caráter de uma mera exigência de dever-ser, expondo-a na teoria como um elemento da realidade social já atuante historicamente” (HONNETH, 2009, p. 29). Para Hegel, a fundamentação da teoria social não poderia se dar a partir de argumentos transcendentais ou construtivistas, e era necessário evitar os erros cometidos pelas teorias “atomísticas” a que estavam presos todos aqueles que se inseriam na tradição do Direito Natural moderno (HONNETH, 2009, p. 29).

Na empresa filosófica hoje parece haver um amplo consenso em relação à questão sobre como devem estar constituídas as premissas de uma teoria da justiça social; se bem que aqui e acolá ainda haja alguma resistência com relação a elementos isolados de uma tal concepção geral de justiça, de um modo geral há sim concordância sobre o processo de sua fundamentação e o âmbito de seu objeto central. Tanto a justificação como a determinação contenciosa da justiça devem resultar da ideia geral de que os princípios de justiça sejam expressão da vontade comum de todas as cidadãs e todos os cidadãos de assegurarem-se reciprocamente as mesmas liberdades subjetivas de ação. Mesmo que este princípio abstrato pareça uma unidade homogênea, confluem nele dois complexos imaginários que advêm de diferentes determinações de liberdade:

sua compreensão do que é “metafísica”, de modo que ele só admitiria uma racionalidade que fosse pragmática, ancorada no mundo da vida, o que limitaria o alcance da atividade filosófica. Segundo ele, “podemos agora identificar o defeito maior e fundamental no pensamento pós-metafísico de Habermas: sua abordagem pragmática, que consiste em considerar que as estruturas e práticas de comunicação do mundo da vida humano são a base última, única e decisiva do pensar filosófico. Isto inclui privilegiar a linguagem natural na sua integralidade, e desenvolver uma concepção pragmática da linguagem: “uma pragmática que leva em conta a estrutura linguística do mundo da vida como um todo e toma as várias funções da linguagem igualmente em consideração, não necessita ser antiteórica” (WR:12). Isto é verdade, mas uma teoreticidade articulada pragmaticamente é uma teoreticidade extremamente restritiva, porque é o resultado da aplicação de um operador teórico extremamente restrito, a saber, o operador teórico pragmático” (PUNTEL, 2013, p. 192).

de um lado, aquilo que é denominado justiça social deve ser avaliado com base na garantia de autonomia pessoal, concebida como puramente individual, mas, de outro, os princípios de justiça correspondentes devem ser passíveis de ser concebidos como resultado de uma formação comum da vontade, tal como ela só acontece na cooperação entre sujeitos. 2. Quero denominar componente “material” o primeiro elemento desta construção, aquele no qual se trata da garantia igual da autonomia individual, e, em contrapartida, designar princípio de forma o segundo, no qual se trata do modo de geração de princípios de justiça. (HONNETH, 2009, p. 348).

Subtrai-se do texto acima transcrito que há uma correspondência entre a ontologia social honnethiana e a sua compreensão de como deve se formular uma teoria da justiça. Para Honneth as teorias *construtivistas* e *procedimentalistas* terminam por se deslegitimar socialmente, pois não possuem um fundamento legitimador ancorado em instituições sociais, o que terminaria por se contrapor à própria ideia de autonomia individual e de auto legislação, aspectos normativos que para ele seriam indispensáveis para se pensar em uma teoria da justiça “pós-tradicional” e democrática. Segundo Taylor, Hegel, em sua *Filosofia do direito*, já se opunha ao “instinto moral do liberalismo de então e de agora” (TAYLOR, 2014, p. 406), de modo que o direito e a propriedade deveriam ser fundamentados mais “concretamente”, de modo que essa ideia de imanência constitui-se no núcleo central da ontologia social de Honneth, ou, pra ser mais preciso, uma “imanência na transcendência”, compreendendo-se tal situação como sendo uma concepção em que o abstrato deve ser tomado de modo “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” (WERLE, MELO, 2007, p. 16-17).

Há duas passagens da obra hegeliana *Filosofia do Direito* que bem simbolizam o forte ataque que desferiu à filosofia kantiana. No § 135 da obra ele afirma que:

[...] tanto é essencial salientar a pura autodeterminação incondicionada da vontade, enquanto raiz da obrigação, como o fato de que o conhecimento da vontade apenas ganhou seu fundamento e seu ponto de partida sólidos com a filosofia kantiana pelo pensamento de sua autonomia infinita, quanto a manutenção do ponto de vista simplesmente moral, que não passa para o conceito da eticidade, rebaixa esse ganho ao nível de um formalismo vazio e a ciência moral ou nível de um falatório sobre a obrigação pela obrigação. (HEGEL, 2010, p. 147)

Já no § 139 da mesma obra, acrescenta Hegel que “a autoconsciência, na vaidade de todas as determinações antes vigentes e na pura interioridade da vontade, é a possibilidade de tomar por princípio tanto o universal em si e para si como o arbitrário, a particularidade própria acima do universal, e de realizá-lo por seu agir – de ser má” (HEGEL, 2010, p. 150). Em verdade, a ideia de “eticidade” (*Sittlichkeit*), enquanto categoria filosófica que entende a ordenação social como uma totalidade, demanda uma compreensão do moral enquanto

expressão da sociedade, e a intersubjetividade como um elemento necessário para uma fundamentação racional das normas sociais a partir da ideia de autonomia individual. Se a autonomia individual, como dito acima por Hegel, consistiria em um ganho extraordinário da filosofia política kantiana, a fundamentação puramente formal ou transcendental das normas sociais termina por constituir-se em uma formulação que a torna vazia, estabelecendo uma “vacuidade” na fundamentação social dessas normas, que têm na sociedade o seu nascedouro e desaguadouro.

É possível ainda, a partir do que foi dito até o momento, chegarmos a uma melhor formatação do que seria a ontologia social honnethiana: uma concepção de razão fundada nas práticas sociais, nas relações intersubjetivas, na mediação das relações concretas da sociedade. Da mesma forma que Hegel formulou críticas à concepção de racionalidade subjetiva kantiana, definindo-a como abstrata e baseada em uma racionalidade desconectada dos contextos sociais, Honneth, na mesma toada, adota o entendimento de que há uma “racionalidade social” que decorre das suas práticas intersubjetivas, dos conflitos e da luta social. Segundo Honneth, o conceito de “espírito objetivo”, desconsiderando-se, é claro, sua vinculação com o conjunto do sistema hegeliano, “parece conter a tese de que toda realidade social possui uma estrutura racional, diante da qual se devem evitar conceitos falsos ou insuficientes que levem a consequências negativas no interior da própria vida social” (HONNETH, 2007, p. 51). Honneth, portanto, compreende que há um tipo de racionalidade imanente, no sentido de que o contexto das relações sociais é que fornecem os impulsos morais que propulsionam a formação de normas sociais.

Daí provém as críticas que Honneth realiza em face dos modelos de racionalidade (e teorias da justiça) construtivistas, sobretudo às teorias da justiça inspiradas no sistema kantiano. Isso porque não ele não vê no modelo comunicativo habermasiano o processo social conflituoso que exerce uma pressão pela modificação dos paradigmas morais de uma sociedade. É o chamado “déficit social” que ele detecta com maior intensidade na teoria construtivista de Rawls, sendo, para ele, as duas teorias exemplos de “contribuições que partem de uma congruência histórica entre princípios de justiça obtidos de maneira independente e os ideais normativos das sociedades modernas” (HONNETH, 2015, p. 23). Honneth vê uma tensão nas teorias normativas construtivistas dado o fato de que a definição de princípios de justiça se dá *a priori*, ou seja, antes que se possa testá-los socialmente, o que implica na total ausência de garantias de que tais princípios tenham efetividade e possam ser postos em prática. Diz ele:

No entanto, no interior deste tipo de procedimentalismo sempre há uma certa tensão, pois na determinação da “situação original” ou da situação deliberativa sempre devem

poder ser projetadas condições de justiça sobre as quais os deliberantes ainda devem vir a concordar; pois naquela situação inicial os partidos já devem poder deliberar entre si como livres e iguais para poder constituir uma decisão amplamente aceitável, de modo que ainda antes de suas deliberações uma parte das condições de liberdade ainda por serem esclarecidas já deve estar fixada (HONNETH, 2009b, p. 350).

Em relação ao procedimentalismo habermasiano, convém ressaltar, na esteira das críticas formuladas por Honneth, que a teoria da ação comunicativa implicaria numa instrumentalização do discurso público de um conjunto de condições que lhes proporcionariam a sua boa efetivação, olvidando, contudo, os elementos “pré-comunicativos”, no caso, as condições históricas e concretas que justificariam de forma imanente os princípios de justiça, no que teria o seu ex-orientador incorrido em uma fundamentação desprovida de tal predicado, por não prever em sua teoria uma mediação social consubstanciada no conflito social. Segundo Honneth,

[...] A diferença entre teorias desse tipo, segundo Hegel, consiste na necessidade de não apresentar uma justificação autônoma e construtiva de normas de justiça. Tal justificação adicional é repetitiva se, já na reconstrução do significado dos valores dominantes, for possível comprovar que esses valores são superiores aos ideais históricos de sociedade ou “*ultimate values*”. É claro que um procedimento imanente desse tipo recorre a um pensamento histórico-teleológico; porém, esse tipo de teleologia da história pode ser evitado à medida que pressupõe as teorias da justiça que partem de uma congruência entre a razão prática e a sociedade existente. (HONNETH, 2015, p. 23)

É de se vislumbrar, portanto, a partir dessa ideia de uma “transcendência na imanência”, o tipo de ontologia social defendida por Honneth em *O Direito da Liberdade*. Ele detecta potenciais de racionalidade moral nas próprias práticas sociais, ou seja, na efetividade histórica, de modo que as normas sociais estariam “inscritas” em todo o manancial de conflitos, práticas, tradições e costumes que se realizam no âmbito interno de uma sociedade, e não fora dele. Mas as normas já universalizadas, sob tal aspecto, seriam decorrência desse processo histórico de sedimentação de valores e crenças que, progressivamente, se engendram nas práticas sociais e passam a ser aceitas socialmente de forma mais generalizada, ganhando, a partir de determinado momento histórico, a “universalidade” que lhe daria a condição de um princípio de justiça.

A sua pretensão é, pois, diminuir o fosso que há entre a filosofia política normativa contemporânea e a sociedade, buscando equilibrar a universalidade de valores com potenciais normativos que se encontram inscritos nas próprias práticas sociais, discordando de princípios que são formulados com total distanciamento do contexto social. Para ele, os princípios de justiça não devem ser formulados “isoladamente em relação à eticidade de práticas e instituições dadas, para então serem aplicados de maneira apenas secundária à realidade social” (HONNETH, 2015, p. 15). O autor, contudo, parece não ter conseguido descrever com maior

agudeza e precisão exatamente o processo em que há uma formação de princípios de justiça a partir de práticas sociais, deixando, de certa forma, em aberto um aspecto central do seu pensamento. A ideia de uma reconstrução normativa parece ser a resposta. Mas mesmo ela deve ser vista como uma atividade de pesquisa acadêmica, e não como um procedimento institucionalizado de reconhecimento de normas a partir de costumes, hábitos ou práticas sociais enraizadas, o que termina por não responder adequadamente ao questionamento sobre o modo como se dá essa passagem do singular para o universal em sua teoria.

Dessa forma, tomando como fundamento teórico para uma teoria normativa e crítica esse modelo de ontologia social, torna-se indispensável, do ponto de vista honnethiano, adotar-se um modelo de método de pesquisa que seja uma consequência dessa concepção, e que tenha como principal objeto de pesquisa o material empírico. Honneth, portanto, se afasta do método preconizado pela linha kantiana, no qual se pode incluir Rawls e Dworkin, dentre outros, para realizar um tipo de teoria da justiça que se preste a aliar o teórico com os aspectos empíricos (histórico, sociológico, psicológico), de tal forma que se consiga encontrar nas estruturas mais profundas da sociedade as normas que devem reger a própria vida social. A ontologia social honnethiana, portanto, assim como a sua ideia de justiça social, está fortemente alicerçada em uma compreensão dialógica de formação da individualidade e da intersubjetividade como o *medium* de constituição do conjunto de normas que regula a vida em sociedade, as quais devem ser justificadas a partir de uma racionalidade imanente, interior à vida comunitária.

A justiça de uma sociedade seria definida, portanto, não por regras construídas de forma “transcendental” ou por uma racionalidade puramente subjetiva, desconhecendo-se os contextos sociais subjacentes. Elas seriam, na verdade, identificáveis “*a posteriori*”, no contexto social em que se inserem, o que poderia se dar a partir de um procedimento de reconstrução normativa, que veremos com mais detalhes no próximo tópico. Honneth, destarte, se contrapõe a teorias da Justiça que concebem normas sociais e princípios de justiça de cima pra baixo, sem qualquer referência com as práticas sociais e com o “espírito objetivo”.

Assim, Honneth adere, com as devidas modificações e atualizações, à posição crítica de Hegel a Kant, e desenvolve suas próprias críticas às teorias da justiça influenciadas pela teoria kantiana, notadamente às teorias construtivistas, sendo a mais importante delas de John Rawls (*Uma Teoria da Justiça*), modelos esses que denomina de “kantianos”, uma vez que tais versões “não raro se esforçam para apresentar seus princípios de justiça obtidos construtivamente ao mesmo tempo como expressão de uma dada orientação de valor” (HONNETH, 2015, p. 22). Rawls baseia sua teoria na concepção de princípios da justiça para uma sociedade idealmente justa (“sociedade bem ordenada”), estabelecendo as bases do seu construtivismo em princípios

de justiça também estabelecidos *a priori*, com os quais pretende estabelecer a “estrutura básica da sociedade”. Rawls postula uma neutralidade do estado na fixação daquilo que deve ser concebido como “vida boa”, diante do fato do “pluralismo”, entendendo que para além desse aspecto há que se levar em consideração a adoção de mecanismos que possibilitariam uma maior justiça social, como os princípios da diferença e da igualdade, de forma a propiciar uma maior autonomia e liberdade aos indivíduos, princípios esses que, contudo, são formulados mediante uma construção puramente racional e desprovida de uma fundamentação sociológica. O próprio experimento mental da “posição original” em sua inovadora teoria contratualista constitui-se em um exercício puramente hipotético em que deveriam ser desconsideradas todas as circunstâncias sociais e o contexto real para a formulação de princípios de justiça, o que por si só já demonstra o distanciamento da sua teoria em relação ao tipo de ontologia social honnethiana:

[...] uma concepção do justo é um conjunto de princípios, gerais em sua forma e universais em sua aplicação, que deve ser publicamente reconhecido como uma última instância de apelação para a ordenação das reivindicações conflitantes de pessoas éticas [...]. (RAWLS, 2000, p.145.)

Habermas, por outro lado, também fizera objeções bastante razoáveis ao liberalismo político de Rawls, notadamente em relação ao método construtivista utilizado pelo filósofo norte-americano para a formulação dos seus princípios de justiça, inclusive no que concerne ao seu suposto monologismo ou transcendentalismo. As críticas de Habermas estavam direcionadas principalmente à ausência de legitimação democrática nos princípios de justiça de Rawls, no que se aproxima das objeções que Honneth posteriormente faria em relação a teoria rawlsiana e também ao próprio Habermas. Honneth adere nesse ponto o projeto habermasiano, inclusive para ir além dele e questionar o próprio procedimentalismo habermasiano, dado o fato de que as condições ideais de fala vislumbradas por seu ex-orientador também configuram condicionantes formais e *a priori* que não encontram justificação imanente e estariam desacopladas de um contexto prático-social. Para Honneth,

[...] tanto a justificação como a determinação conteudística da justiça devem resultar da ideia geral de que os princípios de justiça sejam expressão da vontade comum de todas as cidadãs e todos os cidadãos de assegurarem-se reciprocamente as mesmas liberdades subjetivas de ação (HONNETH, 2009, p. 348).

As críticas de Honneth aos procedimentalistas se dão tanto na ordem da fundamentação teórica e epistemológica como também no aspecto do conteúdo. No presente momento, considerando que as questões conteudísticas serão tratadas em capítulos ulteriores, nos cingiremos apenas ao primeiro aspecto, cuja objeção se dá quanto ao método ou racionalidade

utilizada pelos procedimentalistas para a formulação de princípios de justiça, que, como já dito, colide em parte com o tipo de ontologia social adotado por Honneth, ou seja, no que concerne ao “déficit sociológico” dessas teorias. Tais teorias da justiça desconsiderariam o contexto e adotariam um tipo de racionalidade desacoplada das relações que se dão no interior da sociedade, o que teria resultado, portanto, em um tipo de racionalidade desenraizada¹¹. Na sua visão, as teorias mais recentes têm esquecido de averiguar a “legitimidade social” desses princípios, posto que muitas vezes esses princípios “são hoje estabelecidos isoladamente em relação à eticidade de práticas e instituições dadas, para então serem “aplicados” de maneira apenas secundária à realidade social” (HONNETH, 2015, p. 15), de tal modo que haveria um “rebaixamento” da facticidade moral em prol de uma priorização de uma “formalização” e “procedimentalização”. Isso fez prevalecer o projeto filosófico kantiano, cuja concepção de justiça se daria da seguinte forma:

Os princípios normativos, pelos quais se deve mensurar a legitimidade moral do ordenamento social, não devem ser desenvolvidos com base nas estruturas institucionais existentes, mas devem se dar por dispositivos independentes delas, de maneira autônoma – e, nesse quadro, hoje, pouco ou nada se alterou em sua essência (HONNETH, 2015, p. 16).

Assim, parece a Honneth fazer sentido a intuição hegeliana de esboçar uma “teoria da justiça a partir de pressupostos estruturais da sociedade contemporânea” (HONNETH, 2015, p. 19), ainda que pretenda, para seu desafio de reatualização da Filosofia hegeliana, abrir mão de boa parte dos pressupostos da teoria a ser reconstruída, notadamente em face de haver um déficit histórico, considerando o fato de que a teoria da justiça de Hegel refere-se a um momento histórico completamente superado, e em que se ancorava a sua normatividade imanente no seu “conceito dialético de espírito”, algo que não se pode mais imaginar venha a ocorrer em se tratando de uma teoria que pretenda ser “pós-tradicional”. E completa: “para nós, filhos de um período esclarecido em termos materiais, o pressuposto de um monismo idealista, no qual se ancorava seu conceito dialético do espírito, já não é algo que pode ser imaginado” (HONNETH, 2015, p. 19). Honneth destaca que o diferencial de teorias desse tipo consiste na necessidade de não apresentar uma justificação autônoma e construtiva de normas da justiça. Tal justificação adicional é repetitiva se, já na reconstrução do significado dos valores dominantes, for possível comprovar que esses valores são superiores aos ideais históricos de sociedade ou “*ultimate values*”. É claro que um “procedimento imanente desse tipo recorre a um tipo de pensamento

¹¹ Conforme ressalva logo na introdução de *O Direito da Liberdade*, “uma das grandes limitações de que padece a filosofia política da atualidade é estar distante da análise da sociedade e, desse modo, fixada em princípios puramente normativos” (HONNETH, 2015, p. 15).

histórico-teleológico, porém, esse tipo de teleologia da história pode ser evitado à medida que pressupõe as teorias da justiça que partem de uma congruência entre a razão prática e a sociedade existente”. (HONNETH, 2015, p. 23).

Honneth, contudo, teve que conviver desde o início da sua elaboração teórica com a objeção de cometer sistematicamente uma falácia naturalista, consoante nos lembra Caux. A falácia naturalista na sua teoria estaria no fato de ele ter a pretensão de deduzir normas sociais a partir de fatos, ou seja, do que deve ser a partir do que é. Contudo, Honneth respondeu a essas objeções com o argumento cognitivista do ponto de vista metaético no qual os juízos morais seriam dados sobre fatos objetivos, de natureza objetiva, e com uma visão internalista segundo a qual os juízos morais seriam pragmáticos. Segundo Caux,

[...] a solução, ao modo de Wittgenstein, consiste antes numa dissolução do problema enquanto tal. Honneth combina, como McDowell, uma posição metaética cognitivista, segundo a qual juízos morais são juízos sobre fatos objetivos, dotados de condições de verdade, e uma internalista, segundo a qual juízos morais são razões de relevância prática para a ação. Essas duas posições tomadas em conjunto só são consistentes se for possível evitar, de alguma forma, a falácia envolvida na passagem ser e dever-ser, segundo a qual não é possível, sem assumir mais nada, inferir de juízos sobre estados de coisas que alguém deve ou não se comportar de algum modo determinado. Na medida, no entanto, em que a própria realidade percebida já é estruturada conceitualmente e moralmente conotada, a separação entre mente e mundo e, com ela, aquela entre valores e fatos precisa se dissolver (CAUX, 2017, p. 48).

Posto esse primeiro aspecto, convém agora avançarmos para o segundo momento da discussão teórica relacionada aos pressupostos da teoria da justiça de Honneth em *O Direito da Liberdade*, especialmente no que toca o conceito de “eticidade democrática”, que é a categoria central da sua teoria da democracia. Como já visto, a partir da sua ontologia social, Honneth empreende uma teoria da justiça que se contrapõe aos modelos de racionalidade meramente monológica e destituídos de um ancoramento empírico e social, o que, por óbvio, demandaria um tipo de epistemologia social que lhe possibilitasse as condições necessárias para o conhecimento e identificação de princípios de justiça imanentes ao contexto social. Esse método é a “reconstrução sionormativa”, cujos principais aspectos são realçados por Honneth logo no início da obra, e que merecem ser analisados de forma mais detida nas linhas que se seguem.

1.2 O método da reconstrução normativa em *O Direito da Liberdade*

Segundo Honneth, a “reconstrução normativa” deve ser entendida como

[...] o processo pelo qual se procura implantar as intenções normativas de uma teoria da justiça mediante a teoria da sociedade, já que valores justificados de modo imanente são, de maneira direta, tomados como fio condutor da elaboração e

classificação do material empírico. Tendo em vista seus esforços normativos, as instituições e práticas são analisadas à medida que se mostram importantes para a materialização e realização dos valores socialmente legitimados (HONNETH, 2015, p. 23).

A despeito de já ter utilizado a expressão “reconstrução normativa” em outros escritos, e utilizá-la para identificar o método ou processo utilizado para a formulação de princípios de justiça imanentes, é em *O Direito da Liberdade* que o autor esclarece com maior detalhamento esse método, estabelecendo as premissas básicas de sua implementação. Para o autor, o processo de “reconstrução normativa” deve significar que “tomando-se o conjunto das rotinas e instituições sociais, são escolhidas e representadas unicamente as que possam ser consideradas indispensáveis para a reprodução social” (HONNETH, 2015, p. 25), estabeleceu-se um filtro das práticas sociais, tradições, usos e costumes, que possibilitará uma melhor caracterização, e, portanto, reconhecimento, de uma norma social. Tais normas se impõe de baixo para acima, mas ao mesmo tempo se tornam critérios normativos para a análise da aceitação e efetividade dessas normas no âmbito social, e, como tal, se prestam a uma análise crítica das rotinas e práticas das instituições sociais em sua concretude, além de poderem apontar déficits normativos que possibilitam uma melhor calibragem desses princípios no contexto das práticas sociais. Como ele bem explica, “a reconstrução normativa implica necessariamente ordenar as rotinas das instituições sob o ponto de vista da força de sua contribuição quanto à divisão do trabalho, para a estabilização e implantação daqueles valores” (HONNETH, 2015, p. 25).

Em contraposição aos métodos construtivistas ou procedimentais, cuja orientação é por uma epistemologia puramente transcendental e de cunho formal, Honneth recorre ao método da “reconstrução normativa”, buscando aliar uma pesquisa social de caráter empírico a uma teoria normativa, o que possibilitaria formular uma teoria da justiça como análise da sociedade. E encontra em Hegel um modelo de construção teórica que se afina aos seus objetivos, tendo sido este um dos principais teóricos a utilizar a “reconstrução” como um método de formulação de uma teoria filosófica. A despeito de tecer críticas ao projeto filosófico hegeliano, para Honneth é ele ainda o autor que melhor conseguiu esboçar uma teoria da justiça “a partir de pressupostos estruturais da sociedade” (HONNETH, 2015, p. 19).

Nesse sentido, pode-se compreender a noção de reconstrução normativa quando se rastreia a reconstrução histórica e sociológica realizada por Honneth em *O Direito da Liberdade*, nos capítulos em que engendra uma análise do contexto histórico e social que levou ao surgimento e consolidação da liberdade enquanto princípio de maior significação nas sociedades modernas. Nesse ponto, Honneth busca as origens do conceito de liberdade,

buscando demonstrar que há uma relação entre o valor “autonomia” e os demais valores da modernidade. Segundo ele, enquanto os outros valores relacionam-se ao horizonte de orientação do indivíduo, ou ao contexto normativo da sociedade como um todo, a “ideia da liberdade individual suscita uma ligação entre as duas grandezas de referência: sua representação do que é bom para o indivíduo contém ao mesmo tempo indicações para a instituição de um ordenamento social legítimo” (HONNETH, 2015, p. 35). Com isso, a ideia de justiça social passa a ser interpretada a partir do conceito de autonomia individual, o qual passaria ainda a expressar a ideia de justo em um determinado ordenamento social.

Para Honneth, a autonomia individual, enquanto valor de maior relevância nas sociedades modernas, termina por se impor gradativamente em outras instâncias da vida social, alterando regras outras desse convívio. Segundo ele, “por maior que seja a importância de tudo o que, como perspectivas éticas, vier a se acrescentar ao discurso sobre justiça, sempre ficará à sombra do significado do valor desfrutado pela liberdade do indivíduo no ordenamento social moderno” (HONNETH, 2015, p. 36). Teria havido, portanto, um entrelaçamento entre o valor “justiça” e a “autonomia individual”, formando um amálgama de valores a tal ponto coeso que hodiernamente não seria mais possível pensar em uma ideia de justiça sem considerar esse princípio. A autonomia individual teria passado a condição de ponto central das teorias da justiça na modernidade, de forma que “hoje em dia, nem ética, nem crítica sociais podem fingir transcender o horizonte de pensamento que, há mais de dois séculos na modernidade, instaurou-se mediante a associação da representação de justiça com as ideias de autonomia” (HONNETH, 2015, p. 37).

Movimentos revolucionários, como a própria Revolução Francesa, assim como movimentos sociais que buscaram ao longo dos últimos séculos algum tipo de reconhecimento perante a sociedade, se utilizaram, segundo Honneth, da ideia de liberdade e autonomia individual. Movimentos em defesa dos Direitos Civis (*Civil Rights Movement*) e contra o racismo em sociedades modernas, assim como os movimentos em defesa da emancipação feminina, “cobraram formas jurídicas e sociais de desrespeito, que consideravam como inconciliáveis às reivindicações de autoestima e autonomia individual” (HONNETH, 2015, p. 37). A ideia de igualdade, tão cara a esses movimentos, estaria também sob o manto da autonomia individual, de modo que as demandas por justiça na sociedade moderna se ancoraram, inegavelmente, na ideia de autonomia do indivíduo.

Honneth adota, portanto, o método da “reconstrução sacionormativa” como procedimento adequado à formulação dos princípios de justiça. A definição desse método, estabelecendo-se as condições teóricas desse tipo de investigação, apresenta-se em sua teoria

como um aspecto vital ao seu empreendimento, pois, como afirma, “não é possível fundamentar as premissas necessárias a tal empreendimento com facilidade” (HONNETH, 2015, p. 19), o que implica o estabelecimento de premissas epistêmicas para a implementação de tal esforço teórico. Contudo, a despeito de tal conclusão, Honneth reconhece que não há como fugir da pesquisa-social empírica, dado o fato de que sua ontologia social, bem como o seu modelo de teoria da justiça, possui como diferencial o fato de justificar a origem da normatividade social nas práticas e instituições sociais (imaneente), o que torna imperioso o manejo de um tipo de metodologia que se preste exatamente a essa tarefa de investigar as instituições sociais e de captar as regras sociais que são subjacentes a essas instituições historicamente assentadas. É o que faz em *O Direito da Liberdade*, realizando um esforço reconstrutivo visando reformar o cenário histórico-social da modernidade e, por conseguinte, desvendar os princípios normativos que lhe são imanentes, assim como suas patologias e, por conseguinte, vetores normativos que se mostrem necessários à realização de uma crítica da sociedade.

Em *O Direito da Liberdade*, Honneth se vale da obra tardia de Hegel para cumprir o seu desiderato de construir uma teoria da justiça a partir de uma reconstrução sócio normativa dos princípios de justiça aplicáveis a uma coletividade. A ideia de eticidade, intersubjetividade e a concepção de liberdade hegeliana são intuições que servem ao propósito honnethiano de uma teoria crítica da justiça que se valha de uma racionalidade imanente, ainda que, para tanto, tenha que reatualizar os aspectos contedutísticos da teoria hegeliana, dado o fato de que esta não mais estaria em acordo com as condições históricas e sociais da contemporaneidade. Não há como, por exemplo, manter as mesmas esferas de liberdade social (eticidade) reconstruídas por Hegel em sua *Filosofia do Direito*, e mesmo aquelas esferas que ainda são reconhecidas como expressão da liberdade social nos dias atuais, como a família, merecem também a devida atualização em seu conteúdo normativo, em face de mudanças que se operaram nessa instituição e seus balizamentos ético-morais a partir de meados do século XX.

A grande questão que se põe à análise de Honneth, e que tem sido o grande debate na filosofia política nos últimos anos, talvez esteja na seguinte indagação: de que forma se poderia fundamentar uma teoria da justiça “pós-tradicional” e justificar os seus princípios de justiça e a ideia de uma “eticidade democrática” a partir das práticas e do contexto social? A ideia de princípios metafísicos não cabe mais na contemporaneidade, muito embora as discussões sobre laicidade do Estado e participação da religião na esfera pública tenham se tornado muito prolíficas nos últimos anos, especialmente com Habermas e Taylor. Nesse sentido, as duas grandes correntes teóricas que tentaram fundamentar uma justificativa adequada para uma

filosofia política e moral foram o liberalismo (Rawls, Dworkin, Nozick¹²) e o comunitarismo (Taylor, Walzer, Sandel, MacIntyre), sendo que os primeiros defendem uma fundamentação formal e transcendental, enquanto que a segunda se alia à ideia de uma justificação a partir do contexto.

Conforme nos lembra Forst, o debate entre ambos os grupos no início da década de 1980 se caracterizou pela rigidez das distinções entre o liberalismo e o comunitarismo, duas correntes com fortes distinções relacionadas ao modo como a justiça deve ser percebida ontologicamente e formulada teoricamente em termos normativos: os liberais, pertencentes à tradição kantiana, podiam ser definidos como aqueles que “esquecem o contexto”; já os “comunitaristas”, como os que são “obsessivos pelo contexto”, consoante terminologia empregada em sua principal obra (FORST, 2010, p. 11). A polêmica teria sido iniciada com o surgimento do *Uma Teoria da Justiça*, de John Rawls, que teria sido objeto de inúmeras críticas, inclusive dos chamados “comunitaristas”, como Taylor, MacIntyre e Walzer, que defendem a ideia de que os princípios da justiça devem ser legitimados pelo contexto da comunidade, ou seja, pelos valores, práticas e instituições sociais. Forst observa que esse debate envolve, em sua essência, o fundamento moral de uma teoria da justiça política e social, ou seja, se as normas que se devem ser consideradas justas provêm de um fundamento transcende ou imanente. Segundo ele:

As normas que se devem distinguir como justas precisam ser tanto imanentes ao contexto quanto transcendente a ele. Precisam reivindicar validade (*Geltung*) para uma comunidade particular e suas autocompreensões e instituições específicas, mas ao mesmo tempo se apresentar como um espelho crítico moral para essas autocompreensões e instituições (FORST, 2010, p. 09).

Honneth se insere nesse debate como alguém que tenta equacionar o embate, superá-lo, oferecendo uma nova solução para o impasse, ou seja, “articular simultaneamente uma teoria relacionada às práticas sociais e situações históricas concretas sem cair no relativismo” (WERLE; MELO, 2007, p. 18). Nesse caso, postulando um universalismo a partir do contexto, onde os princípios de justiça seriam formados no interior das instituições sociais, e posteriormente ganhariam ampla aceitação e generalidade, impondo-se aos membros de uma comunidade. Inspirado pelo modelo hegeliano de uma racionalidade das instituições sociais (“espírito objetivo”), Honneth defende um modelo de filosofia social que melhor se adequa aos objetivos que propõe, que é fundamentar uma teoria moral e política a partir de uma concepção

¹² Nozick deve ser encaixado na tradição filosófica do libertarianismo. Contudo, é de se destacar que no seu modelo epistêmico ele acompanha Rawls no que concerne ao modo como justifica a sua teoria, a partir de um ponto de vista formal e transcendental, distinguindo-se daquele pelo fato de levar o rigor do individualismo (atomismo) liberal às últimas consequências.

imane de justiça. Como ele próprio justifica em *O Direito da Liberdade*, “isso só poderia ser conseguido se as esferas constitutivas de nossa sociedade fossem conceituadas como materializações institucionais de determinados valores” (HONNETH, 2015, p. 09), o que conduz à impressão de que ele tenta colocar a sua teoria em um *locus* que estaria em um meio termo entre liberais e comunitaristas, na medida em que, a despeito de fundamentar seus princípios de justiça nas instituições sociais, ele não dispensa o universalismo liberal.

Daí a ideia do autor de uma “reconstrução socionormativa” como procedimento metodológico que possibilitaria o alcance desse objetivo de elaborar uma teoria da justiça imane de, o que se daria mediante a análise das instituições sociais mais propícias a consecução do ideal de liberdade e de emancipação individual, no caso, nas relações pessoais, no mercado e nas instituições políticas, tendo utilizado como inspiração inicial o modelo teórico do Hegel maduro de *Filosofia do Direito*, com a ressalva de que ele rechaça os fundamentos metafísicos e lógicos em que aquele ancorou sua teoria, dada a contraposição desse esteio à ideia de uma racionalidade “pós-tradicional” e “pós-metafísica”. Lembre-se que Habermas também situou sua teoria em uma crítica social e em um diagnóstico de época, muito embora tenha, segundo Honneth, incorrido no equívoco de procedimentalizar excessivamente as bases da sua teoria, tornando-a mais abstrata e desprovida de uma articulação com o contexto social mais profundo¹³.

Mas como garantir que tal análise da sociedade não incorra em resultados equivocados ou mesmo desprovidos de uma interpretação coerente com o contexto social? Ou, para dizer de outro modo, como ter certeza que essa “reconstrução normativa” será realizada apropriadamente, de modo a que se tenha o melhor resultado possível para uma pesquisa dessa natureza, e que os princípios de justiça identificados sejam de fatos aqueles que correspondam à valores éticos de uma dada comunidade? Essa parece ser uma primeira preocupação de Honneth quando afirma, ainda no prefácio da obra *O Direito da Liberdade*, que “é evidente que tal procedimento exigia que se garantisse, antes, a clareza quanto aos valores que deveriam ser representados nos diferentes âmbitos da nossa vida social” (HONNETH, 2015, p. 09). Há, certamente, um risco envolvido no método que se relaciona mais diretamente ao material empírico que é recolhido e interpretado criticamente pelo autor, o que pode dar azo a erros e equívocos fundados nessas escolhas ou na forma como elas são realizadas.

¹³ Outra crítica que tece a Habermas, em *Crítica do Poder (Kritik der Macht)*, seria a de que este teria incorrido em aporia ao fazer a distinção entre mundo da vida e sistema, em razão de tal sistematização terminar por impedir que haja um aporte de conteúdo ético naquilo que Habermas chama de sistema, cuja razão de atuar e linguagem adotada seria unicamente instrumental, categorização que Honneth termina por não adotar em sua teoria.

Diante desse desafio, Honneth parte da premissa de que a liberdade é o principal valor vigente nas sociedades liberais modernas, no qual se fundiriam os demais valores consubstanciados nesse contexto social, inclusive a igualdade, que seria um consectário do primeiro, ou uma condição para o seu exercício. A sua explicação é de que em todas as instituições sociais haveria um conjunto de princípios e valores constituídos a partir das interações comunicativas que ao final e ao cabo se conduziram a esse valor maior, que é a liberdade, o qual que demandaria um conjunto de “precondições sociais e considerações recíprocas entre os indivíduos” (HONNETH, 2015, p. 10). A partir disso, ele define as bases do seu método da seguinte forma:

A partir dessa noção fundamental, foi necessário um momento de análise, realmente central e muito abrangente, que se debruçasse sobre o que passei a chamar de “reconstrução normativa”, com o intuito de verificar, na implementação tipificante do desenvolvimento histórico das esferas individuais, em que medida se atingiu a compreensão da liberdade institucionalizada na realização social ocorrida nesse ínterim (HONNETH, 2015, p. 10)

O primeiro desafio enfrentado por Honneth para a realização de uma reconstrução normativa indireta em *O Direito da Liberdade*, partindo da obra hegeliana *Filosofia do Direito*, foi o de realizar uma conexão da ideia de eticidade em Hegel e as instituições sociais no contexto atual, vez que passados já quase dois séculos da publicação da obra que utiliza como paradigma. Ou seja, os princípios de justiça e os valores identificados por Hegel há cerca de dois séculos pouco ou nada podem dizer a Honneth no âmbito da sua reconstrução normativa da contemporaneidade, de modo que tal reconstrução deveria se dar tomando Hegel apenas como um “esqueleto” inicial do seu projeto de filosofia social, de forma a que se possa superar a sua ideia de eticidade a partir das mudanças ocorridas no curso da evolução histórica da sociedade moderna até os dias de hoje. A pretensão honnethiana é de construir um diagnóstico da atualidade utilizando o modelo hegeliano das esferas de eticidade, o que demanda uma maior complexidade em relação aos instrumentos de pesquisa social atualmente disponíveis, mais completos e diversos que os utilizados por Hegel em sua época, seja pela complexidade analítica que envolvem temas atuais, diante do “fato do pluralismo”, apontado por Rawls e que é aceito com naturalidade por Honneth como um pressuposto inarredável para a compreensão da sociedade moderna.

Contudo, a despeito de considerar as premissas adotadas por Hegel em sua obra bem distantes da realidade atual, Honneth vê ainda no filósofo nascido em Stuttgart alguns aspectos que proporcionam um terreno fértil para o engendramento da sua teoria, sob a forma de uma atualização do modelo hegeliano. Ele percebe, na teoria do Hegel maduro da *Filosofia do*

Direito, uma intenção, ainda que não muito clara, de formulação de uma teoria da justiça a partir da análise social, reconhecendo naquela obra os predicados necessários para, a partir dela, erigir um novo construto filosófico em termos de teoria política ao mesmo tempo crítica e normativa da modernidade. Para isso, no entanto, torna-se imperioso para Honneth delimitar as condições formais e abstratas da pesquisa a ser realizada, delimitando as premissas que se fazem necessárias para a implementação de uma investigação dessa natureza. Segundo ele, “não seria adequado compreender o motivo de se posicionar o esboço de tal teoria da justiça como um todo sob a ideia de liberdade se não fossem aclaradas, antes, ao menos as premissas gerais pelas quais vou me conduzir de agora em diante” (HONNETH, 2015, p. 19). A partir daí ele delimita as quatro premissas que se fazem necessárias ao seu esforço teórico, as quais podem ser elencadas da seguinte forma:

1ª Premissa: a intenção de elaborar uma teoria da justiça como análise da sociedade, ou seja, uma teoria de caráter imanente, cuja fundamentação são as práticas sociais, tendo uma orientação de baixo para cima, portanto;

2ª Premissa: a proposta segundo a qual se deve tomar apenas os valores ou ideias como ponto de referência moral de uma justiça sejam a um só tempo reivindicações normativas e condições de reprodução de cada sociedade, que seria a intenção normativa de uma teoria dessa natureza;

3ª Premissa: deve-se validar o procedimento metodológico de reconstrução normativa mediante a submissão da análise social incorporada pelas ciências sociais aos próprios valores imanentes inseridos no interior dessa comunidade, de modo a verificar-se a sua realização desses princípios de justiça já institucionalizados, ou seja, há que se haver uma triagem dos valores morais que serão recepcionados na condição de princípios de justiça;

4ª Premissa: a tese de que o procedimento da reconstrução normativa oferece também uma aplicação crítica, no sentido de que há uma pretensão de universalidade no método da reconstrução normativa, o qual deve buscar os potenciais normativos já efetivados e demonstrar os eventuais déficits ou potencialidades ainda não desdobradas no âmbito da social.

A primeira premissa corresponde à ideia de que uma teoria da justiça deve corresponder ao conjunto de valores ou princípios institucionalizados socialmente, de modo que a reprodução social se dá nos termos dessas normas já incorporadas, ainda que com alguma deficiência em sua implementação concreta. O que Honneth parece defender é uma reconstrução normativa em que há um entrelaçamento entre o universal e o contextual, entre as normas que provêm de cima, os “*ultimate values*” de Parsons, com as normas que provêm de baixo, ou seja, o conjunto de “objetivos de educação mais ou menos institucionalizados”

(HONNETH, 2015, p. 19), de modo que o conteúdo ético das práticas sociais seja passível de um cotejo com o conjunto de princípios e valores cristalizados socialmente. Se a teoria da justiça como análise da sociedade demanda um conjunto de valores e ideias em um horizonte comum de compartilhamento social, ou seja, já universalizados em certa medida, do mesmo modo tais princípios de justiça se incorporam às práticas sociais na condição de práticas sociais integradas à vida dos indivíduos.

Podemos, por exemplo, utilizar como exemplo a discussão que envolve a igualdade entre gêneros e a emancipação da mulher, que no âmbito das sociedades ocidentais trata-se de um direito já reconhecido e entronizado institucionalmente. É um valor social que foi universalizado, e dessa forma possibilita que algumas comunidades sejam avaliadas acerca da sua aplicação, detectando-se os seus déficits na concretização desse princípio. Percebe-se, contudo, que em algumas comunidades, a despeito de haver um certo consenso quanto a recepção desse direito, há ainda um déficit na sua inserção prática, não sendo raro que em algumas comunidades ainda hajam frequentes casos de desrespeito à mulher e à sua condição de autonomia individual, assim como em relação a situações de desrespeito por razões de origem (xenofobia) ou cor da pele (racismo). Assim, o direito de igualdade foi decorrência de uma prolongada e conflituosa construção social e histórica, tornando-se, em determinado momento histórico, um valor normativo consolidado nas sociedades contemporâneas, impondo-se então como um paradigma normativo que possibilita avaliar em que medida essas mesmas sociedades ainda são deficitárias em sua concretização, o que possibilitará a adoção de medidas institucionais visando uma melhor calibragem da sua recepção prática e a redução do déficit eventualmente existente¹⁴.

Honneth explica com maior detalhamento essa premissa ainda na parte introdutória da sua obra *O Direito da Liberdade (Das Recht der Freiheit)*:

Segundo Parsons, os valores éticos, constituídos na “realidade última” de toda a sociedade, incorporam o sistema cultura ao âmbito de partes subordinadas, no qual, quanto aos mecanismos de expectativas de valores, são cunhadas obrigações implícitas e ideais socializados; em suma, uma estrutura de práticas sociais e de orientações para a ação de seus membros. Essa subjetividade, que Parsons, no sentido de Freud, entende como integradas conflituosamente, orientam nos casos normais sua ação pelas normas que se cristalizaram sob a forma de uma objetivação dos valores mais elevados, forma esta que é específica a um determinado âmbito. Essa penetração “ética” de todas as esferas da sociedade é tomada por Parsons, ao contrário de Luhmann e Habermas, como uma esfera de ação normativamente integrada, que hoje

pode ser entendida, sobretudo, como vinculada ao princípio do desempenho¹⁵. (HONNETH, 2015, p. 20).

A segunda premissa diz respeito à pretensão normativa de uma teoria crítica, partindo-se do pressuposto de que a reprodução social se dá com base em práticas comuns decorrentes de normas e valores compartilhados entre os sujeitos, ou seja, de um horizonte comum de valores compartilhados. Trata-se, para Honneth, de um conjunto de valores que são compartilhados por todos os indivíduos de uma coletividade, de modo que com isso afasta qualquer possibilidade de haver um relativismo moral. Para utilizar uma expressão que provém da teoria rawlsiana, quando Honneth fala em “horizonte compartilhado de valores”, estaria a dizer que descabem as chamadas “doutrinas abrangentes”, de cunho relativista, não integrariam o conteúdo ético de uma sociedade, ou seja, sua eticidade. Somente aqueles valores que forem comuns é que poderiam ser considerados como o conteúdo “ético” de uma comunidade. É claro que tais valores podem, por uma evolução progressiva, sair da condição de doutrinas abrangentes ou relativas a determinados grupos específicos à condição de um princípio de justiça legitimado pelo compartilhamento por todos os demais membros da comunidade, o que vai se dar mediante um processo constante de disputas, convencimento e justificação no âmbito da esfera pública.

Como terceira premissa tem-se a condição de uma “triagem”, ou “seletividade” dos valores que tem como objetivo depurar o conteúdo ético a partir de uma análise criteriosa do material empírico, o que poderia se dar mediante a utilização de pesquisa social empírica com esse objetivo acoplado a uma teoria normativa de compreensão e interpretação desses dados, para com isso evitar que esses princípios normativos sejam sempre reavaliados mediante uma análise constante do conteúdo das práticas sociais. É possível, portanto, que determinados valores em determinado momento não possuam qualquer déficit ou excedente de validade em sua aplicação concreta e em outro momento se situem em condição diversa, de forma que se impõe sempre uma análise criteriosa do material empírico à luz da teoria, e com isso promover-se uma verificação da legitimidade da reconstrução normativa realizada. Nesse sentido, a reconstrução normativa deve voltar-se não ao ideal, mas ao existente, pois só pode ser

¹⁵ O princípio do desempenho, citado por Honneth nessa passagem, provém da teoria de Talcott Parsons, e tem como ponto essencial o fato de que, nesse modelo de sociedade, todos os ordenamentos sociais se encontram vinculados em termos de justificação a valores éticos, “de ideais dignos de serem buscados” (HONNETH, 2015, p. 20). Assim, “nenhum ordenamento normativo (e entenda-se aqui a sociedade) se autolegitima no sentido de que as formas de vida aprovadas ou proibidas seriam simplesmente verdadeiras ou falsas, sem exigir questionamento” (idem). Também não estaria legitimado tal ordenamento por necessidades impostas nos níveis mais baixos da hierarquia de controle, como a “necessidade de que algo deve acontecer de um modo específico pelo fato de a estabilidade ou mesmo a sobrevivência do sistema estarem em jogo” (HONNETH, 2015, p. 20).

considerado “ético” o que tem “validade nas formas de vida social e se materializa no sentido de um valor universal incorporado” (HONNETH, 2015, p. 28).

Por fim, a quarta premissa diz respeito à ideia de transcendência na imanência, que possibilita que a norma apreendida do contexto social possa ser utilizada como paradigma para a análise crítica da sociedade. Nesse caso, princípios ou valores que já estejam devidamente consolidados no plano social são objeto de verificação quanto a sua efetiva implantação nas práticas sociais, de modo que, segundo Honneth, é preciso “interpretar a realidade existente em seus potenciais de incentivar práticas nas quais os valores gerais poderiam se realizar melhor, isto é, de maneira mais ampla e mais adequada” (HONNETH, 2015, p. 29). Ou, para ser mais preciso, a reconstrução normativa deve não só se voltar para a identificação dos valores já consolidados no meio social como também deve servir à crítica das instâncias de eticidade da sociedade à “luz dos valores incorporados em cada caso” (HONNETH, 2015, p. 29).

Assim, em tal “crítica reconstrutiva”, as instituições e práticas dadas simplesmente não se contrapõem a padrões externos; em vez disso, esses mesmos padrões, com cujo auxílio aquelas instituições e práticas foram distinguidas do caos da realidade social, são usados para criticar uma incorporação deficiente, ainda inacabada, de todos os valores geralmente aceitos (HONNETH, 2015, p. 30)

Para melhor esclarecer essa condição, Honneth utiliza um exemplo dado por Hegel, para quem haveria em sua reconstrução normativa um dever das corporações do mercado, segundo a divisão do trabalho, de assumir a tarefa de dar uma consciência ética às classes dominantes, o que, no entanto, se encontraria em déficit na sua época dado o fato de que o isolamento e a individualidade teria reduzido os membros dessa elite ao aspecto egoístico apenas, voltado unicamente para a obtenção de lucros, sem a intenção de servir ao “bem-estar geral”, o que teria sido identificado por Hegel como uma sinalização de uma “decadência ética pelo fato de tais corporações não cumprirem sua tarefa de maneira plena” (HONNETH, 2015, p. 30-31).

Esclarece Honneth:

Essa crítica ao consumo ostensivo das camadas burguesas está visivelmente fundamentada na tese de que a instituição ética do sistema de guildas não está incluída no total de membros, como exige a sua função de divisão do trabalho. Aqui não se adota nenhum padrão externo, mas se critica apenas “reconstrutivamente”, ao fazer atentar para um potencial negligenciado de desenvolvimento das instituições já existentes (HONNETH, 2015, p. 31).

Assim, Honneth se vale dessas quatro premissas para estabelecer os pressupostos metodológicos de sua teoria da justiça, no sentido mais amplo e abstrato, como que estabelecendo as diretrizes que orientam a realização da reconstrução normativa a que ele se

propôs. E a partir deles é que irá realizar a sua tentativa de reconstrução de uma “eticidade pós-tradicional”. Segundo Nobre a ideia de reconstrução normativa na teoria honnethiana se daria pela via direta e indireta, ou seja, seria uma reconstrução em dois níveis, onde em um primeiro nível se daria uma atualização, presentificação ou reatualização da teoria crítica que seria objeto de ressignificação para fins de construção do modelo de teoria social que se pretende utilizar para fins de implementação da reconstrução normativa no plano social, e em um segundo nível, se daria a reconstrução normativa a partir do ancoramento de um conjunto de saberes de ordem teórica e empírica que possibilitariam a compreensão e apreensão dos elementos normativos da sociedade (NOBRE, 2013, p. 31-33)¹⁶. Honneth, nesse contexto, realiza uma reconstrução de primeiro nível, apontando seus déficits críticos e realizando a sua “presentificação”¹⁷, para então, em segundo nível, realizar a reconstrução normativa do social a partir de pesquisas teóricas e empíricas já existentes, que possam mediar essa atividade cognoscitiva de interpretação e análise do material empírico, o que se dá em Honneth principalmente com o ancoramento da sua teoria em Parsons e Durkheim.

Outrossim, a “reatualização” pode ser vista como sendo também sistemática e caracterizada pela “atualização de teorias que tem como alguns de seus componentes fundamentais elementos que se tornaram mudos para o presente” (NOBRE, 2013, p. 35). Isso se deu com as categorias “espírito objetivo”, “eticidade” e a noção de “Estado” nas reconstruções realizadas por Honneth em *Sofrimento de Indeterminação* e *O Direito da Liberdade*, onde Honneth abandona a noção hegeliana desses conceitos dado o fato de que estariam em completa dissonância com a realidade histórico-social da contemporaneidade, de modo que se torna imprescindível uma atualização “indireta”¹⁸ dos mesmos.

¹⁶ Segundo Nobre, do ponto de vista da “lógica da apresentação”, a reconstrução será então feita a partir daquele filósofo (Hegel) que, em determinado momento de seu percurso intelectual (Jena) produziu uma teoria “compatível com os elementos centrais resultantes da reconstrução de primeiro nível” (NOBRE, 2013, p. 31). Essa reconstrução inicial seria seguida de outra, no caso, de uma “atualização” medida por teóricos posteriores a Hegel, em duas etapas. Assim, “Honneth opera um redirecionamento empírico do modelo original hegeliano, com o abandono de suas premissas metafísicas, que são então traduzidas em termos “materialistas” (NOBRE, 2013, p. 31). Para ele o último elemento da tríade reconstrutiva, a “reatualização”, aparece somente em *Sofrimento de Indeterminação*, sendo que, no mais das vezes, dados os limites da teoria hegeliana, Honneth se refere a esse esforço como uma “reatualização indireta”, face aos fundamentos “substancialista” e “metafísicos” da teoria hegeliana (NOBRE, 2013, p. 32-33).

¹⁸ Nobre explica que a atualização pode ser direta e indireta. A direta quando é possível aproveitar os conceitos originais e reabilitá-los diante da realidade atual. Na atualização indireta não há essa possibilidade, de modo que se utiliza a ideia original com uma adequação às condições atuais. Segundo Nobre, “a opção de Honneth em *Sofrimento de Indeterminação* é pela estratégia indireta, já que diagnostica que as noções hegelianas de Estado e Espírito não podem ser reabilitadas. É possível argumentar, entretanto, que dez anos depois, em *Das Recht der Freiheit*, Honneth não se limita à estratégia indireta. Mas talvez porque a própria ideia de reatualização - como também a de atualização - tenha sido como que absorvida pela noção mais geral de reconstrução normativa” (NOBRE, 2013, p. 35). Ou seja, Honneth teria abandonado essas distinções conceituais em *O Direito da Liberdade*

É importante destacar que o modelo de “reconstrução normativa” formulado por Honneth difere do tipo de reconstrução utilizado por Habermas em sua *Teoria do Agir Comunicativo*. Honneth se afasta do paradigma habermasiano quando opta por um modelo interpretativo que se baseia no social e no potencial normativo existente nas práticas relacionais, enquanto que Habermas prefere um conceito mais procedimentalista de reconstrução, buscando elucidar as estruturas e condições normativas dos processos de comunicação como os mecanismos essenciais da sua teoria reconstrutiva, algo que termina por recair naquilo que Honneth denomina de “déficit sociológico” da teoria habermasiana, por sua transcendentalização excessiva¹⁹. O objetivo de Honneth seria realizar uma teoria da justiça “como análise da sociedade” sem carregar o “fardo” das premissas metafísicas de Hegel, e para isso propõe novas premissas para o empreendimento reconstrutivo crítico. Assim, em *O Direito da Liberdade*, Honneth se afasta do idealismo hegeliano para adotar uma nova fundamentação teórica para a sua teoria, com a diferença que na sua fase juvenil ele se propôs a concluir a teoria “fragmentária” do reconhecimento em novas bases, enquanto que agora na maturidade ele se propõe a uma “reatualização” da teoria hegeliana a partir da obra *Filosofia do Direito*. A pergunta que se poderia fazer aqui é: de onde surgiram tais premissas? Como Honneth justifica a existência delas no curso da sua obra? As premissas em si também não seriam princípios normativos “transcendentalizados”, de modo que Honneth teria incorrido em uma incoerência? Isso de fato parece ser um problema no método adotado por Honneth, que é a justificação para as premissas epistêmicas que utiliza.

O próprio Honneth fomenta essa dúvida quando aduz que “é quase inevitável esboçar de maneira abstrata as precondições que tornam compreensíveis a construção e o andamento do estudo” (HONNETH, 2015, p. 19), e quando afirma que “de antemão, não é possível fundamentar as premissas necessárias a tal empreendimento com facilidade” (HONNETH, 2015, p. 19). Mas responde a essa questão da seguinte forma: “na verdade, é no curso da investigação que elas deverão ser justificadas” (HONNETH, 2015, p. 19). Ou seja, a justificação para as premissas que apresenta de forma antecipada no início da sua obra se dará no próprio curso da investigação reconstrutiva, não sendo possível chegar a elas sem o recurso

e passado a utilizar indistintamente tais figuras referindo-se simplesmente a “reconstrução normativa”, que abrangeria, portanto, todas elas.

¹⁹ Conforme nos esclarece o próprio Honneth, “assim se tem em mente que, a partir da diversidade da realidade social, são selecionados, ou, em termos metodológicos, reconstruídos normativamente os valores que seriam capazes de assegurar e realizar os valores universais” (HONNETH, 2015, p. 32). Para Honneth, essa estratégia não teria sido adotada por Habermas em sua teoria, configurando um “déficit sociológico”.

a um diagnóstico de tempo, tratando-se, pois, de uma justificação que é imanente ao próprio esforço reconstrutivo. Segundo Nobre,

[...] não se trata aqui de restituir o diagnóstico de tempo de *Das Recht der Freiheit* em sua integralidade e sistematicidade, mas antes de mostrar o vínculo interno entre diagnóstico de tempo e justificação das premissas. Para tanto, talvez um momento estratégico esteja colocado no início da terceira parte do livro ('A efetividade da liberdade'), em que Honneth considera ser aconselhável em primeiro lugar, esboçar em termos conceituais o nexa entre um tipo determinado de sistema de ação institucionalizado e a liberdade social" NOBRE, 2013, p. 46).

Ao longo da obra *O Direito da Liberdade*, mas especificamente na parte final, quando trata da liberdade social, Honneth realiza um esforço visando identificar as "esferas de ação" em que se daria a consubstanciação da liberdade no plano social, realizando um diagnóstico de época que possibilita a identificação daquilo que ele chamou em *Luta por Reconhecimento* de "gramática moral" das relações práticas da sociedade, que é o modo próprio e cogente com que se dão as relações inter-relacionais no interior de uma comunidade, as quais são objeto de reconstrução no livro e tidas pelo autor como as esferas da liberdade social e da eticidade.

Mas o método utilizado por Honneth não é aceito com parcimônia por seus comentadores. Rahel Jaeggi, por exemplo, faz uma crítica ao próprio método da reconstrução normativa, seja o tipo de reconstrução concebido por Habermas, seja o adotado por Honneth em sua obra mais recente. Jaeggi faz uma distinção entre crítica externa e crítica imanente, do tipo reconstrutiva, na qual estariam inseridas as reconstruções de Habermas e Honneth, e aponta que o principal problema da última seria o fato de possuir um caráter crítico interno, depreendido das relações práticas da sociedade, o que poderia implicar em uma tendência a um conservadorismo moral (JAEGLI, 2014, p. 263)²⁰.

É de se reafirmar, portanto, que a ideia da reconstrução normativa em Honneth adequa-se ao tipo de epistemologia social que prestigia uma formulação teórica profundamente arraigada no contexto social, afastando-se, portanto, do modelo mais individualista e com tendências mais subjetivistas da teoria do reconhecimento. Em *O Direito da Liberdade*, Honneth adota uma perspectiva mais sociológica do que propriamente psicológica, e para tanto abre mão de manter a psicologia social de G. H. Mead como teoria mediadora no seu empreendimento de atualização da filosofia social hegeliana, optando por utilizar, em seu lugar Durkheim e Dewey, principalmente. Honneth busca uma teoria que prestigia em maior medida a construção das normas sociais a partir de padrões de interação social, de uma racionalidade

²⁰ Segundo Repa, "Jaeggi acentua a impossibilidade, no interior de sociedades plurais, de determinar até que ponto a crítica procede de fora ou de dentro", havendo uma indefinição do caráter extrínseco ou intrínseco da normatividade (REPA, 2013, p. 18).

imane a às instituições sociais, de maneira que seriam estas o *locus* onde se dá, efetivamente, a construção da liberdade individual. E para isso investiga aquelas esferas da sociedade que para ele constituem as instituições mais propícias à identificação de potenciais normativos que possibilitariam uma ampliação da liberdade e da autonomia individual, que são exatamente a das relações pessoais, do mercado e da esfera pública política.

É possível apontar algumas falhas ou mesmo omissões na reconstrução normativa honnethiana? Sem dúvida. O mais claramente perceptível é do “eurocentrismo”, dado o fato que a “eticidade democrática” formulada por Honneth se baseia claramente em uma reconstrução histórica e social da Europa e norte-americana, tendo o autor se esquecido completamente das sociedades da modernidade periférica. De certa forma pode-se dizer que essa reconstrução possui também um “déficit” sociológico, dado esse fato de que a reconstrução sacionormativa não se valeu de dados empíricos globais ou mais amplos que permitissem uma análise mais precisa das práticas democráticas nas sociedades modernas como um todo.

Feitos os esclarecimentos que se mostravam fundamentais à compreensão da teoria honnethiana, de natureza mais teórica, cumpre agora avançar-se naquilo que consiste no elemento fundamental da presente pesquisa acadêmica, que é a reconstrução normativa em si, partindo-se das esferas das liberdades individual e social, suas patologias e erros de desenvolvimento, para, por fim, se chegar à definição da categoria da “eticidade democrática” em Honneth, de forma a que se possa problematizar ao final as questões relativas à democracia e à cidadania na atual quadra da história ocidental.

No próximo capítulo, portanto, realizaremos a reconstrução da teoria honnethiana no que concerne ao conceito de liberdade moral, jurídica e social, tópico que se mostra fundamental para que se possa, ao final, compreender todas as questões que se relacionam à proposta honnethiana de “eticidade democrática” e à sua formulação de uma teoria da justiça enquanto análise crítica da sociedade.

2 A RECONSTRUÇÃO DA LIBERDADE EM HONNETH

2.1 A atualização do *Direito da Liberdade* em termos “pós-tradicionais”

Como já dito no primeiro capítulo desta pesquisa, o desafio de Axel Honneth em *O Direito da Liberdade* é construir uma teoria da justiça a partir de uma análise da sociedade, tomando como paradigma teórico a sistematização de uma teoria política realizada por Hegel em sua *Filosofia do Direito*. Para o autor, os princípios de justiça que operam no âmbito de uma sociedade são elaborados de baixo para cima, a partir do conjunto de valores, costumes e tradições que permeiam as relações sociais e se encontram inscritos nas próprias práticas sociais, e não partir de uma racionalidade meramente subjetiva ou monológica.

Utilizando o método da reconstrução “socionormativa”, Honneth, nos capítulos seguintes da sua obra *O Direito da Liberdade*, realiza todo um esforço investigativo para reconstruir as bases sociais e históricas dos princípios de justiça que se sedimentaram no âmbito da sociedade moderna, erigindo o direito à liberdade como mais destacado e relevante desses princípios. A reconstrução normativa é o método que o autor considera adequado para implementar sua teoria da justiça em moldes “pós-tradicionais”, o qual se baseia na ideia de que é preciso revisitar todo o contexto histórico e social, as lutas e conflitos travados ao longo da história, as relações intersubjetivas que permeiam a vida em sociedade, para que se possa identificar os valores que constituem a fundamentação principiológica da normatividade social, teoria que tem como inspirador Hegel, notadamente em sua obra *Filosofia do Direito*.

Em sua filosofia moral e ética, Hegel toma partido distinto do formalismo kantiano e desenvolve o que se poderia considerar uma teoria social embrionária, a partir de uma formulação da moralidade que se assenta em uma racionalidade imanente e ancorada na ideia de desenvolvimento do “espírito” (*Geist*). A ideia de um imperativo categórico, totalmente desacoplado de uma realidade social e histórica, e que se constitui em uma regra moral dada *a priori*, de forma puramente abstrata, é rejeitada por Hegel, que desenvolve o conceito de “espírito objetivo” para justificar uma racionalidade moral que se desenvolve a partir de um contexto empírico. Então, para Taylor a moral se desenvolve a partir de uma racionalidade que vai além do puro pensamento kantiano, pois compreende, em consonância com Hegel, que a moralidade só encontra a sua efetividade na “eticidade”, ou seja, “no projeto de sociedade que temos que desenvolver e sustentar” (TAYLOR, 2005, p. 207). Hegel entende que a vida humana é essencialmente histórica, e se desenvolve de maneira dialética, permeada por contradições

permanentes, possuindo a ética, nesse caso, uma função de solucionar as contradições e causar a superação das dualidades, a partir da ideia de “espírito objetivo”.

O “espírito objetivo”, nos termos da teoria hegeliana, se desdobra da seguinte forma: o Direito abstrato, que é a esfera do direito, sendo esta de natureza puramente formal, e é ainda o fundamento da liberdade do tipo negativo, com assento na teoria hobbesiana; a moralidade, que seria a liberdade reflexiva, fundada na ideia kantiana da racionalidade subjetiva e em Rousseau; e, por fim, a eticidade, ancorada na intersubjetividade, no reconhecimento, e nas instituições sociais²¹. Para Hegel, as duas primeiras esferas de liberdade seriam incompletas, parciais, e criariam para o sujeito uma espécie de “sofrimento de indeterminação”, uma situação de vacuidade que seria um sintoma de uma restrição à liberdade. A superação dessa forma de “alienação”, ou dessa “patologia”, se daria com a passagem para a eticidade, que no modelo hegeliano alcançaria tão somente as instituições estatais e que já teriam sido objeto de juridificação, e não outras não reguladas, como a amizade. Esse modelo é ainda parcialmente recepcionado pela teoria honnethiana, conforme se pode ver em *Sufrimento de Indeterminação* e mesmo em *O Direito da Liberdade*.

Retomando a intuição de Hegel acerca do “espírito objetivo” em termos “reatualizados”, Honneth inicia a sua empreitada tratando do direito da liberdade, da sua evolução histórica, dos seus modelos e categorias de maior impacto no aspecto acadêmico e social, para em seguida oferecer a sua maior contribuição para esse debate, que é a formulação de um “novo” modelo de liberdade, que seria o resultado da evolução dos modelos anteriores e considerado por ele indispensável para uma constituição adequada da vida em sociedade em termos de uma ética democrática. Ressalvei o termo “novo” por uma razão: ainda que se encontre em Honneth um delineamento mais preciso e uma reconstrução normativa mais adequada desse modelo de liberdade, que é a liberdade social, não se pode dizer que há uma novidade na formulação desse conceito, dado o fato de que já é possível encontrar no próprio Hegel uma formulação até certo ponto adequada desse modelo de liberdade.

²¹ O “direito abstrato”, que se relaciona ao âmbito privado de atuação dos indivíduos, e tem como objetivo a formação de uma esfera de atuação do indivíduo a partir da negatividade e de determinações jurídicas de natureza coerciva. A “moralidade”, que seria a esfera do espírito objetivo, constituindo-se em uma liberdade subjetiva, ou do livre-arbítrio, que mais hodiernamente é denominada de liberdade positiva ou reflexiva. O sujeito é considerado, nessa situação, em sua vontade e a partir dos seus atos e realizações concretas, e não por “meras intenções e disposições interiores” (WOOD, 2014, p. 261). E, por fim, a “eticidade”, que vem a ser a esfera do espírito objetivo mais importante, onde as normas sociais são estabelecidas não por uma racionalidade subjetiva ou monológica, mas de modo intersubjetivo, ou seja, a partir das interações comunicacionais que se dão no âmbito de instituições sociais historicamente desenvolvidas. Como bem esclarece Weber, “as esferas de eticidade são um exercício de mediação” (WEBER, 2015, p. 306).

E aqui se fala de liberdade no sentido de autonomia do indivíduo. Mesmo a igualdade, enquanto valor relevante para a sociedade moderna, estaria, segundo Honneth, relacionada também à ideia de liberdade individual e autonomia, de modo que somente se poderia entender esse princípio em face de uma “elucidação do valor da liberdade individual” (HONNETH, 2015, p. 34). Ou seja, a autonomia do indivíduo implicaria na necessidade de garantir a igualdade de todos às condições necessárias a uma vida digna, de modo que o exercício da liberdade individual seria uma premissa para a compreensão da igualdade enquanto valor fundamental para uma vida digna na modernidade. Como se a igualdade fosse, na verdade, um conceito desdobrado da liberdade, porquanto nas próprias camadas da vida prática a concepção de igualdade se desenvolveu como algo que se mostra relacionado a garantia de autonomia individual.

Assim, segundo Honneth, “todos os ideais éticos da modernidade entram na esfera de influência de uma representação, por vezes se aprofundam, por vezes adquirem novas ênfases, mas a eles já não se contrapõe uma alternativa autônoma” (HONNETH, 2015, p. 35). Para ele há uma centralidade do conceito de autonomia individual com os demais valores sociais da modernidade considerados relevantes, suscitando uma “ligação entre duas grandezas de referência: sua representação do que é bom para o indivíduo contém ao mesmo tempo indicações para a instituição de um ordenamento social legítimo” (HONNETH, 2015, p. 35). A autonomia termina por criar uma ponte, uma conexão entre valores que seriam específicos dos indivíduos e os valores coletivos, por entender que a ideia do bom, para o indivíduo, contém em si mesma também indicações de como deve se dar um bom ordenamento social. De acordo com o autor,

[...] enquanto todos os demais valores da modernidade relacionam-se ou ao horizonte de orientação do indivíduo, ou ao contexto normativo da sociedade como um todo, a ideia de liberdade individual suscita uma ligação entre as duas grandezas de referência: sua representação do que é bom para o indivíduo contém ao mesmo tempo indicações para a instituição de um ordenamento social legítimo. (HONNETH, 2015, p. 35)

A percepção de Honneth é a de que a autonomia individual tem efeitos para além dos próprios indivíduos, e é um valor importante para a construção da justiça social e para a geração de princípios da justiça, de modo que ela agora deve garantir “a todos os sujeitos igualmente um espaço para a perseguição de preferências individuais”, e não somente a posição adequada de cada um e “subsistência correspondente segundo uma ordem de status dada” (HONNETH, 2009b, p. 348). Ou seja, uma teoria da justiça não pode considerar (como em Kant ou Nozick) a autonomia individual como algo que tenha repercussão somente na esfera individual de

liberdade, mas que a sociedade como um todo é reflexo dessa ideia, e suas instituições tem como fundamento essa autonomia, que dá legitimidade às instituições e normas sociais na medida em que a autonomia individual, para Honneth, não pode prescindir do “reconhecimento recíproco entres os sujeitos” (HONNETH, 2009b, p. 354). Em resumo, os valores sociais, ainda que inclinados para uma ética mais republicana ou coletivista, tem como fundamento, na modernidade, o princípio da autonomia individual, de modo que este se coloca como uma base da construção sócio-política no ocidente. Como bem coloca o autor,

[...] o amálgama entre representação da justiça e pensamento da liberdade avançou de tal modo com o passar do tempo que hoje quase não se pode reconhecer em que ponto esse ou aquele projeto posicionam a censura ao valor central da liberdade individual (HONNETH, 2015, p. 36).

Honneth, inclusive, percebe a crítica “pós-moderna” apenas como uma variação “profunda” da liberdade moderna, cuja ética determinada por elementos culturais transpôs a ideia antecedente de que havia uma determinação da identidade individual por fatores meramente biológicos, crítica essa que, no entanto, não pode desconsiderar todo o pensamento forjado em dois séculos de modernidade, e que terminou por instituir a autonomia individual como um valor fundante das sociedades modernas. Da mesma forma, o autor investigado entende que todos os movimentos sociais que se formaram nas últimas décadas são tributários da ideia de autonomia individual, desde os movimentos feministas, passando pela defesa dos direitos civis e trabalhistas, que buscaram o reconhecimento de reivindicações que em geral tinham como objetivo o alcance de autoestima e autonomia individual para populações marginalizadas e desprezadas, como negros, LGBTs, mulheres e trabalhadores. A força motriz por trás desses movimentos estava na ideia de que deveria ser estendida a todas as pessoas as condições necessárias para a sua autonomia individual, ou seja, as mesmas chances de liberdade, dado o fato de que as restrições e constrangimentos sociais e jurídicos a que eram submetidos eram na verdade óbices ao alcance das mesmas condições de liberdade que eram oferecidas às demais pessoas.

Ainda que se possa pensar em uma sociedade mais coesa e solidária, e mais cooperativa, não há como não reconhecer em Honneth que a autonomia individual é uma referência a ser mantida. Segundo Honneth, “não é a vontade da comunidade ou a ordem natural que se constituem pedra fundamental normativa de todas as ideias de justiça, mas a liberdade individual” (HONNETH, 2015, p. 37). Portanto, para Honneth, a autonomia individual coloca-se como uma condição de justiça e de liberdade individual, constituindo-se em um pressuposto ético que se impõe na sociedade moderna, de modo a que se possa chegar ao ponto em que o

indivíduo é visto como autolegislador, ou seja, ele próprio é o fundamento das normas e leis que regem a convivência social, o que, por óbvio, pressupõe que possua as condições básicas para o exercício da sua autonomia individual, seja no plano mais restrito da sua vida pessoal, seja no plano cooperativo do mercado ou da esfera pública política.

E se trata de um valor que teve um forte conteúdo histórico em sua edificação. Como bem coloca em sua obra, Honneth defende uma ideia de que os princípios de justiça decorrem da prática social e, portanto, são resultados de processos históricos, e no caso da autonomia individual, é um valor que provém de séculos de conflituosidade que geraram sua formação até as bases em que se encontra contemporaneamente, passando por Hobbes, Locke, e chegando em Sartre. Segundo ele, percorreu-se um “árduo e conflituoso” caminho para que se chegasse ao estágio atual da concepção de autonomia individual, e esta fez-se, ao final e ao cabo, “ponto de referência de todas as representações de justiça” (HONNETH, 2015, p. 38). O fato de a autonomia individual funcionar como uma espécie de “farol” de todas as representações da justiça, ou como uma “liga ética” de justiça e liberdade individual, conduz, segundo Honneth, à compreensão de que é o “espírito” de cada indivíduo é o elemento fundamentador das normas que regem à sociedade, expurgando-se, pois, nesse novo contexto “pós-tradicional”.

Assim, não se pode negar que o homem é o criador das normas que regem a sua própria convivência com os seus iguais, de modo que a autonomia individual é a justificativa única e o que legitima os ordenamentos normativos sociais na sociedade moderna. A “capacidade individual de questionar os ordenamentos sociais e de exigir em conformidade com a sua legitimação moral é a sedimentação do meio no qual a perspectiva de justiça, segundo sua estrutura tomada como um todo, está domiciliada” (HONNETH, 2015, p. 38). A perspectiva de justiça nas sociedades modernas, portanto, é a de consideração, como elemento justificador, o espírito humano, que atua como colegislador das regras normativas em que se baseiam a vida em sociedade. É o homem, com o seu espírito crítico e com seus questionamentos para a solução de problemas da vida prática que realiza o processo coletivo de elaboração de normas que visam possibilitar uma convivência harmônica de todos os integrantes da sociedade, munidos da sua capacidade de racionalizar e entronizar soluções que busquem a superação de óbices que afetam essa boa convivência, ou que possibilitem que elementos conflituosos possam se perpetuar e tornar a vida em sociedade inadequada ou mesmo impossível. Honneth pontua que,

[...] assim, já não se torna mais compreensível o significado de exigir segundo um ordenamento justo, sem que simultaneamente se acione também a autodeterminação individual. Nessa medida, as fusões da representação de justiça às ideias sobre a autonomia vão se constituir numa irreversível aquisição da modernidade, que só pode regredir ao preço da barbarização cognitiva. E, onde uma regressão desse tipo

efetivamente acontece, ela suscita indignação moral, “nos humores de todos os que presenciarem (que não estejam eles próprios envolvidos em tal jogo)” (HONNETH, 2015, p. 39).

Conclui-se que, para Honneth, não é possível defender uma ideia de ordenamento social justo desconsiderando o princípio da autonomia individual. Justiça social e liberdade individual caminham juntos, de modo que uma teoria de justiça deve tomar como ponto de partida um contexto normativo que considere, como premissa fundamental, a realização da autonomia de todos os membros da sociedade, de forma que uma teoria da justiça deve buscar formular meios que possibilitem uma efetivação concreta dessa condição básica. E isso é possível de se perceber quando se analisa com a devida detença algumas das teorias da justiça que ganharam maior expressão nos últimos séculos, como o liberalismo clássico, o libertarianismo, o liberalismo igualitário, o utilitarismo e mesmo o socialismo. Em todas essas teorias, percebe-se que há, como razão fundante, uma concepção de justiça que busque a implementação da autonomia individual, variando, contudo, o modo ou a forma como tal objetivo deverá ser implementado.

Honneth, portanto, toma como ponto de partida da sua teoria a ideia de liberdade, no que é inspirado por Hegel em sua *Filosofia do Direito*. Em Hegel, ele extrai a ideia de proeminência da liberdade para a formulação de uma teoria da justiça, realizando, a partir de sua reconstrução “socionormativa” de cerca de três séculos de história das instituições sociais da sociedade moderna ocidental (Estado, mercado, relações pessoais), a demonstração de que a autonomia individual se deu a partir de uma construção lenta e gradual realizada nesse período, a partir de lutas sociais e conflitos que geraram o reconhecimento de demandas sociais por maior autonomia e emancipação. A própria igualdade, segundo Honneth, tornou-se um valor que se tornou caro à sociedade moderna, por se tratar de um princípio, também tem como pressuposto a ideia de autonomia individual e se coloca como um vetor de fortalecimento e ampliação desse pressuposto.

Percebe-se, pois, que não há uma uniformidade no conceito de liberdade ou autonomia individual, tendo Honneth observado que “nem a forma metódica, nem as especificações de conteúdo de tal concepção estão suficientemente fixadas ao relacioná-la eticamente à garantia da liberdade individual” (HONNETH, 2015, p. 40). Segundo ele, ainda que o bem “liberdade” seja o objetivo da justiça, a relação entre ele e o que é ético e justo, ou seja, com os princípios da justiça, não fica bem explícita ainda. Para isso, ele se propõe a fazer um esclarecimento acerca da liberdade e dos vários modos em que se dá o seu exercício, reputando fundamental para o seu projeto esse detalhamento. E assim, parte da teoria hobbesiana, com a sua liberdade

negativa, para demonstrar que a liberdade é um conceito multifacetado, e que a mudança de sua concepção também acompanha as diversas concepções de justiça que surgiram ao longo de todos esses anos. A distinção dos diversos modelos de liberdade seria, portanto, um aspecto fundamental para o delineamento do tipo de teoria de justiça a partir do seu fundamento intrínseco, tomando-se, como ponto de partida, a observação de que:

No discurso moral da modernidade foram constituídos três modelos claramente delimitados para os exasperantes conflitos em torno do significado da liberdade: numa análise mais detalhada, deve-se revelar que as diferenças entre essas ideias de forte impacto na história da liberdade individual estão conectadas, essencialmente, a diferentes ideias sobre como entender, em cada um dos casos, a constituição e o caráter das intenções individuais. Segundo o grau de sua complexidade, podemos falar de um modelo de liberdade negativa (I), de um modelo de liberdade reflexivo (II) e de um social (III). (HONNETH, 2015, p. 42)

Valendo-se primordialmente da classificação adotada por Hegel entre “direito abstrato”, “moralidade” e “eticidade”, Honneth faz a distinção entre as liberdades “negativa” e “reflexiva” (ou positiva), e desenvolve em termos mais contemporâneos o conceito de liberdade “social”, também proveniente da teoria hegeliana (“eticidade” ou “vida ética”), atualizando esse conceito a partir de uma reconstrução histórica da normatividade social ocorrida nos últimos três séculos. Nos tópicos seguintes abordaremos de forma breve os três modelos de liberdade, desenvolvendo os aspectos conceituais e normativos desses modelos de liberdade, além de apontar os aspectos controversos da visão honnethiana acerca do tema. Importante ainda destacar que cada um desses modelos, na visão do filósofo citado, implica também em um determinado modelo de teoria da justiça, no que se mostra relevante também nesse ponto do trabalho elucidar acerca do modo como esses modelos restaram concebidos pela filosofia política ao longo da história, culminando com o modelo de liberdade social, ao qual dedicaremos, no aspecto da eticidade, um capítulo à parte e mais aprofundado.

2.2 As esferas de liberdade: jurídica, moral e social

Em sua reconstrução sacionormativa, Honneth, como já referido anteriormente, adota o entendimento de que a liberdade é o principal valor normativo da modernidade, e no qual a sociedade ocidental vem ancorando sistematicamente os demais valores e princípios de justiça que se apresentam como elementos normativos integrados às práticas sociais e costumes implementados concretamente nos últimos séculos e décadas. E vê, contudo, que a liberdade social é uma consequência dessa evolução histórica do padrão de moralidade das sociedades modernas, concebendo um novo tipo de liberdade que é mais amplo que os modelos anteriormente desenvolvidos, que eram os modelos de liberdade negativa e reflexiva.

Assim, considerando que o próprio autor pesquisado se vale desse binômio para iniciar sua reconstrução normativa da liberdade, bem como para construir um novo modelo de liberdade negativa (jurídica) e reflexiva (moral) ancorado nesses dois tipos, impõe-se, antes de adentrarmos ao modelo de liberdade social por ele desenvolvido, trazer à análise os tipos clássicos da liberdade negativa e reflexiva em meio à apropriação que Honneth faz desses dois modelos, que em sua obra ganham a configuração das liberdades “jurídica” e “moral”, o que faremos nos tópicos seguintes.

2.2.1 Liberdade negativa e o direito abstrato

Liberdade negativa é a liberdade puramente formal, e, portanto, ancorada na ideia de direito e da proteção da liberdade meramente individual, possibilitando que o indivíduo, a partir da existência desse espaço livre garantido pelo direito, possa conduzir-se livremente no âmbito social. A limitação, portanto, aí, é de ordem abstrata, formal, decorrente da instituição de normas jurídicas que atuam estabelecendo o espaço livre de atuação dos indivíduos, e teve o seu nascedouro nas primeiras teorias liberais, em Hobbes e Locke, principalmente, e em Nozick²² e Sartre, mais recentemente. A ideia de liberdade negativa guarda em si a ausência de uma condição “reflexiva”, de forma que a constituição de liberdade, nessa esfera, se daria de forma monológica e atomizada, sem o contributo de uma mediação de instituições sociais ou de uma liberdade intersubjetiva, o que termina por isentar o sujeito de algum tipo de pressão externa moral que lhe impeça a prática de ações no seu espaço protegido de liberdade, como bem pontua Berlin em seu famoso ensaio sobre a liberdade²³.

²² Nozick, defendendo um Estado mínimo a partir da ideia de uma liberdade negativa, diz o seguinte: “Um Estado mínimo, limitado às funções restritas de proteção contra a força, o roubo, a fraude, de fiscalização do cumprimento de contratos e assim por diante justifica-se; que o Estado mais amplo violará os direitos das pessoas de não serem forçadas a fazer certas coisas e que não se justifiquem; e que o Estado mínimo é tanto inspirador quanto certo. Duas implicações dignas de nota são que o Estado não pode usar sua máquina coercitiva para obrigar certos cidadãos a ajudarem a outros ou para proibir atividades a pessoas que desejam realizá-las para o seu próprio bem ou proteção (NOZICK, 1991, p.9).

²³ Em seu famoso ensaio *Dois Conceitos de Liberdade*, Berlin apresenta a seguinte noção de liberdade negativa: “Normalmente sou considerado livre na medida em que nenhum homem ou grupo de homens interfere com a minha atividade. A liberdade política nesse sentido é simplesmente a área na qual um homem pode agir sem ser obstruído por outros. Se outros me impedem de fazer o que do contrário eu poderia fazer, não sou nessa medida livre; e, se essa área é restringida por outros homens além de certo valor mínimo, posso ser descrito como coagido ou, talvez, escravizado. A coerção não é, entretanto, um termo que abranja qualquer forma de incapacidade, se digo que sou incapaz de pular para cima mais de três metros ou que não posso ler porque sou cego, ou que não consigo entender as páginas mais enigmáticas de Hegel, seria absurdo afirmar que sou nessa medida escravizado ou coagido. A coerção implica a interferência deliberada de outros seres humanos na minha área de atuação. Só não temos liberdade política quando outros indivíduos nos impedem de alcançar uma meta. A mera incapacidade de alcançar uma meta não é falta de liberdade política” (BERLIN, 2002, p. 229)

Enquanto esfera de liberdade, a liberdade negativa ganha a condição de liberdade jurídica em Honneth, tornando-se o campo próprio dos direitos subjetivos, proporcionando-se ao indivíduo uma proteção legal sem que ele precise justificar, do ponto de vista moral, as razões das suas ações. Trata-se, para o autor, de uma liberdade parcial, cujas limitações se dão em face da ausência de uma intersubjetividade, e que também, diante de tais limitações, terminou por ser admoestada por algumas patologias na sociedade moderna, anomalias essas que veremos mais adiante. Por enquanto, convém retornarmos um pouco às origens teóricas da liberdade negativa.

Segundo Honneth, o momento de aparecimento de uma liberdade puramente negativa do sujeito coincide com o período das guerras civis religiosas dos séculos XVI e XVII, e teve como ponto de partida teórico a obra *Leviatã*, de Thomas Hobbes. Hobbes aponta, em sua teoria, que a ausência de normas coercivas em uma sociedade constituiria um estágio da evolução da sociedade que dele denominou de “estado de natureza”, onde haveria o puro arbítrio e o absolutismo individual, uma verdadeira “guerra de todos contra todos” (HOBBS, 2003, p. 112). E a saída para que não houvesse um conflito constante e até mesmo o risco ao bom desenvolvimento social seria o estabelecimento de normas jurídicas impositivas, o que limitaria a liberdade dos indivíduos ao tempo em que haveria um espaço negativo para exercício da liberdade individual sem reprimendas morais, segundo a leitura honnethiana da teoria hobbesiana.

Assim, a liberdade negativa, para Hobbes, seria a “ausência de resistências externas”, a ausência de oposição, ou seja, de “impedimentos externos” ao movimento, dando a entender que a liberdade, nesse caso, se constitui de forma puramente física e objetiva, como ausência de oposição aos “corpos naturais” (HOBBS, 2003, p. 112). É uma descrição puramente naturalista, que se baseia na ideia de que a liberdade é garantir ao indivíduo o exercício da sua vontade com a remoção de obstáculos naturais que possam obstaculizar a sua ação exterior, estando livre para satisfazer qualquer desejo idiossincrático. Obstáculos interiores, ou próprios do indivíduo, sejam físicos ou psíquicos, como uma deficiência física, o medo, ou a ausência de autoconfiança, não são considerados por Hobbes como elementos que seriam óbices a esse tipo de liberdade. Os óbices teriam que ser exteriores ao sujeito, de modo que o indivíduo é livre para fazer o que quer desde que não hajam esses empecilhos externos e ainda que ele, internamente, possua algum tipo de freio que lhe impeça a ação externa.

Segundo Honneth, “Hobbes oferece uma caracterização abrangente do que ele tem por liberdade natural do homem”, uma vez que a liberdade do homem deve consistir em fazer “tudo o que seja do seu interesse próprio imediato”, de modo que problemas ou complicações

decorrentes da motivação do sujeito não devem ser considerados como obstáculos para o exercício da liberdade (HONNETH, 2015, p. 44). A liberdade meramente negativa é importante para a constituição de um espaço de autonomia do indivíduo onde ele esteja livre de pressões morais externas, qualificando-se, portanto, como um âmbito de ação onde o indivíduo atua de forma “egoística”, ou seja, sem que tenha que demonstrar as razões ou justificações morais das suas ações, estando livre para a satisfação dos seus desejos idiossincráticos. Segundo Zurn, há neste modelo pouca consideração por laços mútuos de afeto ou de solidariedade de uns com os outros. Para esse comentador, nessa concepção os indivíduos são vistos como “mônadas” que buscam satisfazer apenas os próprios caprichos. Pode haver, nesse caso, um tipo de obrigação moral para com os outros: a de não interferir ou de interferir o menos possível na liberdade negativa dos outros sujeitos (ZURN, 2015, p. 157).

Esse modelo normativo de liberdade implica em uma teoria da justiça onde há uma intervenção mínima do Estado, que tem como função única a de institucionalizar os direitos subjetivos dos sujeitos e garantir que tais direitos subjetivos não sejam violados. Expressa-se, pois, como uma liberdade também legal ou jurídica, como Honneth termina por denominar a sua esfera de ação que se realiza ou se expressa no direito privado, o que ficará ainda melhor demonstrado no capítulo *A possibilidade da liberdade*. Aqui, a ideia de liberdade negativa tem como consequência uma teoria da justiça que se limita à imposição de direitos individuais, no sentido de proteção aos sujeitos individualmente considerados, o que, por conseguinte, se relaciona com a ideia libertária de Nozick e com concepções econômicas que defendem uma intervenção mínima do Estado na vida social. A justiça aqui não se relaciona com a cooperação social, pois os atores, como lembra Zurn, estão interessados somente nos próprios interesses (ZURN, 2015, p. 157). É uma concepção de justiça que considera a possibilidade de que o indivíduo, em suas ações, considere apenas aspectos que lhe digam respeito, e não seriam influenciados ou mesmo dependentes de ações externas de outros sujeitos, o que, por óbvio, já implica numa limitação desse modelo, segundo a compreensão de Honneth.

A crítica feita por Honneth a adoção de um modelo de liberdade negativo (ou jurídico) como o único modelo normativo em uma coletividade, é exatamente o fato de que essa liberdade não possui uma mediação “social”, ou seja, é completamente desprovida de uma interação intersubjetiva com o “outro”, de modo que o sujeito termina por conduzir-se ao isolamento e uma atuação centrada em si mesmo, desconsiderando o aspecto intersubjetivo e cooperativo da ação social que é típico da vida em sociedade, ainda mais em sociedades extremamente complexas como as que vivenciamos na modernidade. Segundo Honneth,

[...] é evidente que o conceito negativo de liberdade, do qual partem todas as teorias aqui esboçadas, afeta igualmente o estatuto e a extensão das concepções de justiça desenvolvidas, a começar pelo fato de o experimento intelectual do estado de natureza deixar, como única opção aos sujeitos interrogados, que se promovam cálculos de utilidade puramente individuais; todas as reflexões, que recorreriam a outras por prudência, já são antecipadamente filtradas nessa medida, ao se estabelecer por definição que os indivíduos podem ter interesse tão somente na proteção e garantia da própria margem de liberdade (HONNETH, 2015, p. 55).

Enfim, a liberdade negativa acaba se afirmando, em Honneth, como uma esfera totalmente privada, protegida pelo direito, em que os sujeitos se colocam em condições de realizarem suas ações sem qualquer tipo de amarra moral, sem interferência externa ou de prestar contas a quem quer seja. Para Honneth, trata-se de uma etapa necessária para a formação da autonomia individual, porque possibilita e legitima o desejo de diferenciação dos indivíduos. Isso não significa que seja uma esfera de atuação da liberdade isenta de problemas, conforme veremos no último capítulo.

A liberdade negativa, sob a forma de liberdade jurídica, possui limites e também patologias, sobre os quais Honneth também se debruça em seu estudo. Os limites ficam bem claros no que já foi dito acima: a liberdade jurídica é parcial, e não garante ao indivíduo a plena liberdade intersubjetiva e comunicativa, o que vai se dar somente na esfera da eticidade, ou liberdade social. Ainda que o direito tenha um papel fundamental na formação da personalidade do indivíduo, na sua diferenciação em relação aos demais integrantes da sociedade, isso por si só não garante a ele a plena consecução dos seus planos, uma vez que no plano social toda e qualquer pretensão individual estará na dependência de haver espaços sociais que lhes garantam o seu reconhecimento. O direito por si só, segundo Honneth, é insuficiente para garantir esse reconhecimento de pretensões individuais dada a ausência desse momento comunicativo, o que termina por torná-lo uma esfera necessária, porém incompleta.

A atuação do indivíduo voltada unicamente para a dimensão do direito, e a sua completa obliteração das práticas sociais, é tratada por Honneth como uma “patologia social” dessa esfera de liberdade, pois o indivíduo coloca-se apenas como pessoa de direito ou detentor de direitos subjetivos, e se isola nessa posição de modo a que nesse fechamento abstém-se de buscar na liberdade intersubjetiva a consecução plena dos seus planos de vida. É, portanto, uma situação de total captura do sujeito pelo direito, onde a ideia de uma solução dialógica dos seus problemas não é vista, e ele resume-se a situação subjetiva de pautar a sua vida pela abstração jurídica, ou seja, por uma comunicação completamente estratégica. Honneth exemplifica empiricamente essa condição citando a película *Kramer vs Kramer*, onde dois pais em processo de separação passam a pautar suas vidas por uma visão estratégica voltada para o direito, com o objetivo único de obterem uma vitória judicial em relação à guarda do filho. É o fenômeno

da “juridificação” das relações sociais, que, segundo Honneth, decorreria dessa incapacidade do indivíduo de participar das relações sociais intersubjetivas, ou, como esclarece Lima,

[...] os indivíduos são desacoplados e inativos perante as instâncias institucionais e diante das relações intersubjetivas e se trancafiam em si mesmos mediante o “casulo” da proteção jurídica de seus direitos meramente individuais e a partir daí surgem legalismos, processualismos, juridificações, instrumentalização das relações, e outras patologias que inibem os laços cooperativos e a vivência solidária em sociedade (LIMA, 2018, p. 2452)

Outro aspecto que deve ser ressaltado é o fato de o direito, para Honneth, não possuir um potencial de modificação das práticas sociais, ou seja, não contém em suas práticas potenciais emancipatórios que podem conduzir os indivíduos a uma ampliação da sua liberdade, sendo, contudo, o resultado de lutas e conflitos que perpassaram pela esfera pública comunicativa. O direito é na verdade o resultado das práticas sociais nas diversas esferas da “eticidade”, de modo que é a partir de um conjunto de lutas sociais que se pode introduzir novas formas jurídicas que induzem a uma atitude mais igualitária e emancipatória, como são os casos em que o direito promoveu a ampliação dos direitos das mulheres no Brasil (Lei Maria da Penha), bem como as proteções que são dadas às crianças e adolescentes e aos idosos em seus estatutos legais. É possível perceber, portanto, em sua teoria, a compreensão de que o Direito deve atuar apenas com uma “função de apoio”, no sentido de caber ao Estado de Direito uma atuação no sentido de criar as condições para o exercício da eticidade no plano da esfera pública, conforme veremos no último capítulo, sendo, portanto, mais um instrumento de preservação da atuação intersubjetiva das pessoas e de institucionalização de princípios de justiça formulados na esfera pública.

Loick possui uma visão mais otimista da juridificação, antevendo nessa condição alguns potenciais emancipatórios que parecem não ter passado à vista de Honneth. Segundo ele, Honneth teria deixando de dar a devida importância às relações de degradação e desrespeito no âmbito da família e da escola, muito embora conceda a juridificação nessas áreas como algo a ser avaliado de forma positiva, tendo em vista a garantia da autonomia dos indivíduos que integram essas duas esferas de ação social. Contudo, ao mesmo tempo ele considera tais espaços como “idílios pré legais”, e não como uma esfera de ação onde já se dá a incidência do direito e da proteção legal do Estado (LOICK, 2016, p. 768). Ou seja, Loick vê como um problema a visão de Honneth relacionada à desvalorização das lutas por emancipação que se deram a partir da lei como um meio (LOICK, 2016, p. 769), não percebendo que a ampliação das relações jurídicas, a juridificação, também pode se dar em face das lutas sociais que utilizam o direito como instrumento de reconhecimento de demandas emancipatórias, no qual poderíamos

exemplificar com as “delegacias das mulheres”, no Brasil, e outros aparatos estatais que se voltam à defesa de populações marginalizadas, violentadas ou desrespeitadas.

Contudo, convém reforçar o argumento postulado por Honneth de que há uma déficit social nas teorias da justiça ancoradas tão somente no direito, como em Hobbes, Sartre e Nozick, ou seja, na liberdade puramente negativa, dado o fato de que essa visão pode implicar em um “enclausuramento” do indivíduo na esfera jurídica, de modo a “erguer muros de proteção individual e com isso simplesmente encapsular sujeitos em vez de oportunizar a criação de relações éticas e sociais razoáveis” (LIMA, 2018, p. 2454). Como bem esclarece Lima, se a justiça for limitada ao viés meramente positivista em termos jurídicos, haverá a continuidade do paradoxo, a saber, “de um lado muitas leis (legalismos), judicializações e processualismos, e de outro, o aumento das diversas formas de violência oriundas do desrespeito e ataques a categorias alijadas do processo de reconhecimento mútuo” (LIMA, 2018, p. 2454). E com isso chegamos ao problema social da juridificação excessiva da vida social, como já ocorre, por exemplo, no Brasil, onde se tem um poder judiciário com um volume crescentes de demandas e uma sociedade cada vez mais incapacitada de dar conta dos seus conflitos através das vias consensuais ou negociadas, ou seja, comunicativas e cooperativas.

2.2.2 A liberdade reflexiva – a dimensão moral

A liberdade reflexiva ganha em Honneth o *status* de liberdade moral, e se vincula a ideia de que as ações do indivíduo são realmente livres quando ele atua em consonância com as suas intenções e objetivos. Ou seja, é uma liberdade ancorada na reflexão subjetiva do indivíduo, na sua condição de ser pensante e que possui o “livre-arbítrio”, sendo capaz de deliberar pelo uso da sua racionalidade, e utilizando seus motivos e razões, acerca de ações que tenha que adotar em sua vida de forma autêntica ou buscando a sua autorrealização. Como ressalva Zurn, a liberdade moral ou reflexiva possibilita que os indivíduos possam realizar a crítica das normas sociais, de modo que assim eles possam avaliar “criticamente as demandas sociais” (ZURN, 2015, p. 170. Tradução nossa)²⁴. Segundo Zurn, na concepção honnethiana de liberdade moral o sujeito se desprenderia da sua posição individual de proximidade com o objeto da decisão e a partir desse distanciamento teria melhor posicionamento para avaliar criticamente as práticas sociais, possibilitando, com isso, que se possa dar eventualmente a transformação ou superação de alguns valores sociais. Daí a sua distinção da liberdade negativa: enquanto a primeira é

²⁴ Texto original: “*The central purpose of the moral sphere is allowing individuals to critically assess social demands, and so ultimately to reject those that cannot withstand reasoned scrutiny*”.

completamente livre de justificação moral, nesta a ação do sujeito somente é considerada livre se decorre de uma racionalidade, ou seja, se é justificada moral e racionalmente.

Do ponto de vista de uma esfera social de liberdade, Honneth denomina a liberdade reflexiva como liberdade “moral”, realizando uma atualização desse conceito a partir de uma reconstrução normativa das condições atuais desse modelo de liberdade. Mas da mesma forma que feito em relação à liberdade negativa, impõe-se aqui, em um primeiro momento, realizarmos uma breve reconstrução da ideia de liberdade reflexiva para, em seguida, adentrarmos à noção de liberdade moral na teoria honnethiana.

Retomando o tema da liberdade reflexiva, Honneth reconstrói esse modelo a partir das ideias iniciais em Rousseau e Kant, onde se construiu uma noção de um certo tipo de liberdade onde a ação do sujeito se submete a um escrutínio racional, de modo que o próprio sujeito se dá uma regra de ação que é decorrente não somente de seus impulsos emocionais ou do mero capricho, como se dá na liberdade do tipo negativa, mas de uma reflexão sobre suas próprias intenções. Em Rousseau, esse tipo de liberdade estaria mais vinculado à ideia de superação de impulsos pela vontade livre, a partir de uma reflexão subjetiva de experiências e sentimentos, o que, segundo Zurn, implicaria em buscar “o núcleo profundo e autêntico de sua identidade” (ZURN, 2015, p. 159. Tradução nossa)²⁵. Em Kant, a liberdade reflexiva teria relação direta com o seu modelo de racionalidade transcendental, onde o indivíduo deve buscar, a partir de um escrutínio racional, dá-se a própria regra de ação, o que excluiria, portanto, uma relação do tipo intersubjetiva. Segundo Kant, as leis morais só valem na medida em que “podem ser compreendidas como fundamentada *a priori* e necessárias, sim, os conceitos e juízos sobre nós mesmos e nosso fazer e deixar de fazer não têm significado moral se contêm aquilo que se pode aprender meramente na experiência” (KANT, 2014, p. 16).

Para Honneth, diversamente do que acontece no primeiro modelo tratado, a liberdade reflexiva se estabelece, antes de tudo, somente pela relação do sujeito consigo mesmo, de modo que só é livre o indivíduo que consegue se “relacionar consigo mesmo de modo que em seu agir ele se deixe conduzir apenas por suas próprias intenções” (HONNETH, 2015, p. 58-59). Lembrando Berlin, Honneth informa que essa ideia de liberdade reflexiva, ao longo da história, terminou por se afirmar em duas grandes direções: a liberdade reflexiva enquanto “autonomia” e de “autorrealização”. Autonomia no sentido de que o indivíduo é livre reflexivamente quando

²⁵ Texto original: “*This model of freedom was first articulated clearly in various writings by Rousseau – his Confessions and several of his novels – where an individual only truly becomes who she is through a long period of reflection on her own experiences and feelings in order to articulate the deep, authentic core of her personal identity*”.

se concede uma regra de ação de forma racional, ou seja, liberdade enquanto autolegislação, princípio esse que, veremos mais na frente, seria a base de toda a construção teórica de Honneth também em termos de liberdade social e de democracia. E a autorrealização, em seu modelo, implicaria no fato de o indivíduo atuar de forma autêntica, auscultando os seus objetivos e pretensões autênticas, o seu “eu profundo”, modelo esse que teve o seu surgimento na esteira dos escritos românticos do início do século XIX, mas pode ser encontrado embrionariamente na obra *Confissões*, de Rousseau, assim como na obra de Herder, conforme nos lembra Honneth. A liberdade, nesse caso, decorria do fato de o sujeito agir em conformidade com os seus reais desejos e ambições, ou seja, mover-se de acordo com as suas próprias intenções, de forma a buscar a sua autorrealização individual de modo autêntico, ou seja, viver em conformidade com os seus desejos e com sua natureza intrínseca.

Sobre a liberdade reflexiva no modelo kantiano (autolegislação), assim como sobre o segundo modelo, o da autorrealização, diz Honneth:

Foi necessário um quarto de século para que Kant se dedicasse às análises de Rousseau para elaborar, valendo-se delas, seu conceito de autodeterminação. Dos apontamentos de Rousseau, ele volta sua atenção especialmente à seção dedicada à liberdade como resultado de uma autolegislação. No mesmo período, porém, a teoria da liberdade de Rousseau se manifestou ainda numa segunda corrente, que tratava menos da razão e mais da verossimilhança da autodeterminação. Para esse grupo, formado pelos pré-românticos e pelos adeptos marginais do idealismo alemão, os elementos dos seus escritos, nos quais se revela que a liberdade depende da articulação de desejos genuínos ou autênticos, são fundamentais (HONNETH, 2015, p. 62)

Assim, conclui Honneth que a liberdade reflexiva sob a forma da autonomia ou autolegislação, conforme concebida por Rousseau, em termos mais genéricos, e por Kant, de forma mais precisa, “consiste na implementação da perspectiva segundo a qual eu tenho o dever moral de tratar todos os demais sujeitos da mesma maneira, como autônomos, como eu próprio esperaria ser tratado por eles” (HONNETH, 2015, p. 65). Já sob a forma de uma “autorrealização”, que Herder teria em vista, consistiria na “execução de uma apropriação em cujo transcurso aprendo a articular o que constitui o autêntico cerne de minha personalidade ao passar pela generalidade da linguagem” (HONNETH, 2015, p. 67).

Dessas teorias sobre a liberdade reflexiva decorreram, segundo Honneth, vários modelos de teorias da justiça, dentre os quais se pode citar os de Kant, Rawls e Habermas, os quais postulariam que a legitimidade das decisões coletivas estaria diretamente relacionada a ideia de autonomia ou autolegislação, ainda que, diferentemente da teoria original kantiana, busquem uma fundamentação destranscendentalizada construtivista ou procedimentalista, nas quais se articula um modelo de formação da vontade em que os indivíduos são tratados como

cidadãos livres, autônomos e iguais. Como lembra Zurn, a justiça seria, nesses casos, arranjos políticos que podem assegurar a igualdade no exercício da liberdade por cada um dos integrantes por um processo reflexivo de formação da vontade coletiva, que em algumas teorias há uma ideia de que a justiça exige que os indivíduos se realizem em “forma de autorrealização” (ZURN, 2015, p. 160).

Contudo, a despeito de entender que a liberdade reflexiva é um modelo de liberdade superior à mera liberdade negativa, Honneth, da mesma forma que na primeira, avalia que esse modelo também é incompleto e possui limitações que o impedem de assegurar a liberdade plena. Ele argumenta que a mera liberdade reflexiva não proporciona ao indivíduo todas as condições para que ele alcance os seus objetivos e suas ações reflexivamente pensadas, na medida em que para isso ele demandaria de um conjunto de instituições sociais, o que, portanto, somente poderia se dar em um modelo mais amplo de liberdade que seria a liberdade social. Há que haver um contexto social acomodante para que as vontades dos sujeitos sejam devidamente recepcionadas e efetivadas, o que não pode se dar, portanto, em uma condição de mera subjetividade ou de forma monológica. A vontade por se só não assegura que a ação do indivíduo alcance seus fins, de modo que o contexto social, cultural e político é fundamental para que isso venha a se dar²⁶.

Em Honneth, essa liberdade reflexiva se transfigura em liberdade moral, no que ele segue a arquitetura sistêmica de Hegel em sua *Filosofia do Direito*. Como já tratado alhures, Hegel em sua obra concebe um conjunto de três esferas de liberdade, as quais seriam o “direito abstrato”, a “moralidade”, e a “eticidade”. É precisamente a ideia de moralidade hegeliana²⁷ que Honneth toma como intuição inicial para a construção da sua concepção de liberdade moral, sem esquecer, por óbvio, que tal concepção também se relaciona à liberdade reflexiva, tratada nos parágrafos antecedentes. Sobre esse tema da teoria hegeliana, Honneth, ainda em *Sofrimento de Indeterminação*, afirma que Hegel tentou perseguir nesse capítulo a “tentativa de estabelecer o valor ético de os limites da ideia de autonomia moral, realizando um esboço

²⁶Um exemplo dessa situação é dado por Honneth: uma mulher no início do século passado poderia até ter a vontade de trabalhar. Contudo, o contexto social e cultural não lhe permitia que pudesse agir em conformidade com essa escolha racional. Daí a necessidade de que o contexto social também esteja adequado ao alcance das escolhas implementadas pela razão.

²⁷ Hegel dizia que “o ponto de vista moral é o ponto de vista da vontade, na medida em que ela não é meramente em si, mas para si infinita. Essa reflexão da vontade dentro de si e sua identidade sendo para si em face do ser em si e da imediatidade, e das determinidades que aí se desenvolvem, determinam a pessoa a ser sujeito” (HEGEL, 2010, p. 129). Hegel, portanto, vê a moralidade como o aspecto subjetivo da vontade, recepcionando o conceito de liberdade reflexiva, ou, como diz mais à frente, “o direito da vontade subjetiva”, a regra que é dada pelo sujeito a si mesmo.

do diagnóstico de época segundo o qual o próprio individualismo kantiano provera o ímpeto para a formação do individualismo romântico” (HONNETH, 2007, p. 91). E complementa:

Nesse sentido, Hegel quer dizer que a esfera da moralidade, ao nos chamar a atenção a partir de dentro, nos revela também que sempre temos de conceber a liberdade como uma forma específica de autorrelação: apenas quando um sujeito de fato avalia reflexivamente como deve agir, podemos falar propriamente em liberdade individual (HONNETH, 2007, p. 92)

O próprio Hegel, no entanto, conforme nos lembra Honneth, já apontava em seu texto a ocorrência de limites e patologias da moralidade, ou para utilizar a expressão adotada pelo segundo, da liberdade moral. No caso, Hegel entende que esse modelo de liberdade era ainda limitado e fazia uma objeção ao seu formalismo e afastamento do contexto, na medida em que o desconhecimento ou ignorância do contexto em que vive por parte do sujeito implicaria em avaliações equivocadas da sua parte, gerando uma impossibilidade de compreensão correta da realidade. Nesse ponto, Hegel já estabelecia um liame entre a liberdade reflexiva e a liberdade social: não é possível que se faça uma boa reflexão moral desconhecendo o contexto social. A racionalidade meramente monológica e subjetiva é insuficiente para dar conta de uma realidade que é mais complexa e que envolve, além do próprio indivíduo, a coletividade, o outro.

Nesse sentido, afirma Honneth que “Hegel parece sobrecarregar consideravelmente essa objeção ao acreditar em poder tirar daí consequências de acordo com as quais o imperativo categórico permite sempre que se executem ações bem diferentes dependendo do contexto social” (HONNETH, 2007, p. 94), objeção essa que tem uma relação direta com a crítica hegeliana à racionalidade transcendental kantiana. Ele em verdade estabeleceu um limite ao imperativo categórico kantiano: o contexto social. Honneth esclarece que a abstração completa do contexto social termina por negar vigência ou prejudicar a efetividade do imperativo categórico pelo fato de que nos movemos sempre em um ambiente social no “qual aspectos e pontos de vista morais já se encontram institucionalizados” (HONNETH, 2007, p. 95), de modo que qualquer formulação de uma regra moral deve considerar aspectos externos da sociabilidade, ou seja, da eticidade. Em resumo, nos dois autores a liberdade negativa e a liberdade reflexiva (moralidade) são etapas importantes da construção progressiva da liberdade, mas são insuficientes para garantir de forma eficaz essa condição aos indivíduos, uma vez que nos dois casos o alcance dos resultados pretendidos pelo sujeito demanda a existência de “espaços acomodantes” no corpo social.

Assim, conclui Honneth logo no início do seu capítulo sobre a liberdade moral que: a “consciência moral” é apenas um estágio momentâneo num processo individual de verificação no qual ainda não se percebeu que o próprio ponto de vista há muito assumiu a forma da

realidade social; tal como na liberdade jurídica, na liberdade moral há também certa tendência a unilateralizações e endurecimentos habituais, o que implicaria em uma percepção errônea da realidade e configuraria, para o autor, uma patologia da liberdade moral. Daí a compreensão de que se trata também de uma esfera de ação limitada, onde o sujeito pode absolutizar a sua compreensão da moral e afastar-se de uma interpretação correta da realidade na medida em que descontextualiza a regra de se dá a si mesmo.

Na reconstrução normativa da liberdade jurídica, Honneth lhe dá um sentido ou uma função, que não teria sido explicitada pelos seus formuladores, nem por Kant em sua filosofia moral, tampouco por Hegel na sua concepção de moralidade. Honneth afirma que a função da liberdade moral seria permitir uma atitude crítica em face da dada juridicidade, ou seja, uma capacidade individual inalienável de questionar as normas dadas universalmente, o que se constitui, conforme veremos mais adiante, a uma condição fundamental para a participação do sujeito na esfera pública democrática e para o próprio conceito de democracia na teoria honnethiana. A liberdade de questionar, de refletir, de ponderar, de criticar, as normas dadas em determinada coletividade, diz Honneth em *O Direito da Liberdade*, “não nos ilumina sobre como deveríamos realmente estruturar a nossa vida e o nosso agir, mas nos guia fundamentalmente quanto à possibilidade que sempre nos é dada de questionar sua juridicidade” (HONNETH, 2015, p. 180). Para ele,

[...] o conceito de “autolegislação”, que constitui o cerne da concepção de autonomia moral, é aqui entendido de modo que um sujeito, pela verificação reflexiva de suas intenções de agir, não pode agir de outro modo senão atendo-se às leis gerais, por meio das quais todo e qualquer sujeito é reconhecido como um fim em si e, por isso, como pessoa moral. Uma vez que há em nós uma ruptura racional da coerção natural, ser “livre” significa uma espécie de conversão de nossos meros impulsos e acionamentos em princípios racionais, ao mesmo tempo que existe um agir a partir da perspectiva imparcial da moral. (HONNETH, 2015, p. 184)

Assim, para Honneth a esfera da liberdade moral institucionaliza a liberdade reflexiva, proporcionando ao indivíduo uma capacidade e autonomia para questionar a sua vida cotidiana e o contexto social e realizar uma crítica das relações intersubjetivas e das práticas sociais à luz de regras sociais universais. Honneth parte, obviamente, da ideia de liberdade reflexiva em Kant, extraindo a ideia de autonomia, mas avança para uma compreensão mais moderna dessa liberdade a partir de Koosgard e Habermas, aproximando-se, em alguns momentos, do pensamento desses dois autores, notadamente no que concerne ao argumento de que a moralidade é tanto um sistema de conhecimento de crenças e tradições, ou seja, de apreensão da eticidade, como também é um sistema de ação no sentido de que o papel da liberdade refletida seja cada vez mais realizar uma análise crítica dessas tradições, crenças, costumes e

regras, de modo que a liberdade moral também é uma etapa preparatória para uma ação prática, ou seja, para a liberdade social. Nessa concepção, portanto, a autonomia moral seria não só uma obrigação estabelecida pelo indivíduo para si mesmo, como em Kant, mas “deve ser entendida como no sentido de uma obrigação moral para com todos os outros sujeitos humanos” (HONNETH, 2015, p. 187), pois o sujeito que considera sua identidade pessoal e as implicações práticas da sua racionalidade moral obviamente deverá considerar o aspecto universalista das regras que formula e das obrigações sociais que delas podem decorrer.

Uma perspectiva que se coloca, a partir de Habermas, é a de que a esfera da moralidade permitiria, em um modelo comunicativo de moralidade, a transformação da realidade social. Se há o compartilhamento público de razões ou justificativas, estabelecendo-se uma crítica das instituições sociais a partir de uma racionalidade reflexiva, é possível que essas razões justifiquem um posicionamento da esfera pública acerca dessa ou daquela demanda social, seja para considerá-la incabível, seja para recepcioná-la como razoável e factível. Esse caráter “prático” estaria, por exemplo, na origem das grandes mudanças culturais e éticas pelas quais teriam passado a nossa sociedade. As mudanças ocorridas na compreensão social da escravidão negra, os avanços realizados em relação à segregação racial na América do Norte, o fim do *apartheid* na África do Sul, a igualdade de gênero, a proteção das relações de trabalho e o tratamento isonômico às populações LGBTs são exemplos de como a liberdade reflexiva pode potencializar transformações sociais a partir de um escrutínio individual e coletivo acerca da razoabilidade e da justiça dessas tradições, costumes e crenças. Não há como negar que a liberdade reflexiva pode produzir, em etapa posterior, as condições necessárias do ponto de vista da reflexão pública para uma revisão de valores e crenças arraigados socialmente a partir de uma crítica racional, tomando-se sempre como paradigma a ideia de emancipação individual e autonomia.

Para isso, Honneth defende que haja um distanciamento “reflexivo” do sujeito, onde ele se coloca em um nível de neutralidade em relação às práticas sociais e costumes e põe-se a refletir criticamente sobre esse contexto social. Da mesma forma, há que se possa, segundo ele, uma aproximação em relação a essas práticas sociais, sem a qual não é possível a realização de uma análise mais profunda sobre a sua natureza e suas idiosincrasias. Trata-se, portanto, de duas etapas de reflexão que envolvem, em um primeiro momento, um afastamento da realidade dada, e, em seguida, uma aproximação da práxis social, mediante uma imbricação de razões e justificativas que se dão a partir de uma conexão entre o dado empiricamente e o racional, de forma a que se possa, a partir desse modelo, formular-se normas em caráter universal. Segundo ele,

[...] o indivíduo que já antes, e em razão de suas concepções morais, ainda estava atrelado à eticidade concreta de sua vida real, para tanto, está autorizado na figura de pensamento da autolegislação moral em nome da liberdade, a fim de se transferir para uma perspectiva a partir da qual ele tanto pode se opor de maneira crítica a normas existentes como pode intervir de maneira construtiva em favor de nossos sistemas de normas. (HONNETH, 2015, p. 192)

Honneth, como já o fizera em relação à liberdade jurídica, também formula condições, limites e patologias da liberdade moral. As condições estariam no fato de que essa liberdade decorre do fato de haver um espaço de ação livre a partir da delimitação estabelecida pela ordem legal, ou seja, um agir dentro daquilo que não é objeto de uma vedação pelo direito. E para isso, impõe-se que o sujeito ostente pelo menos três condições: que existam determinadas práticas de reconhecimento mútuo, que se atribua uma classe especial de estatuto normativo aos sujeitos, e, por fim, “que se possa esperar uma forma específica de relação individual consigo mesmo” (HONNETH, 2015, p. 194-195)²⁸.

Quanto às patologias da moral, Honneth aponta uma primeira situação semelhante à da liberdade jurídica: quando o sujeito se fecha em seu juízo moral, desacoplando-se do contexto social e das múltiplas visões de mundo que nela habitam. É o “santo moral”, como diz Zurn. É o sujeito que coloca em primeiro plano apenas os seus valores e crenças morais, deixando de auscultar a sociedade como um todo, em sua pluralidade e diversidade. Para ele tudo o mais é “desprezível, incorreto, vulgar, imoral”, e somente os seus valores e crenças é que são moralmente aceitáveis. Ele afasta, inclusive, um escrutínio crítico e racional em relação aos seus próprios valores, defendendo-os em qualquer situação e lugar. Isso pode gerar em que ele vai querer impor os seus valores e crenças sem olhar intersubjetivo do outro, o que pode gerar, no nível mais amplo das relações sociais e políticas, o estabelecimento de postura antidemocráticas e autoritárias do ponto de vista da moralidade. Segundo Honneth, a consequência habitual de uma desvinculação ou descentramento desse tipo é uma “rigidez e um engessamento do agir individual, refletidos em sintomas de isolamento social e da perda da comunicação” (HONNETH, 2015, p. 211). É o chamado “legislador moral universal”, porquanto esse indivíduo se posta em face do mundo da vida como o titular do direito de definir o bom e o justo em termos de moralidade, abstraindo-se completamente do contexto social em

²⁸ A primeira condição se vincula à necessidade de que hajam espaços de interação onde se permitam aos indivíduos que formulem suas razões de forma pública, e que tais razões sejam consideradas em caso de conflitos éticos. É o reconhecimento intersubjetivo dos sujeitos envolvidos na discussão de ordem moral. A segunda condição estaria relacionada com a necessidade de concessão de um “respeito moral” ao sujeito, de modo que ele seja entendido pelos demais integrantes como alguém que possui a liberdade de expressar suas razões e justificá-las racionalmente, ou seja, o direito de invocar sua “consciência” em caso de conflitos morais relevantes. E, por fim, que o sujeito tenha uma capacidade de racionalidade moral, ou seja, “que deva ter aprendido a transformar seus impulsos de ação primários, mediante seus esforços reflexivos, em motivos para a ação tomados como corretos” (HONNETH, 2015, p. 197).

que está inserido e as relações práticas nas quais está necessariamente submetido. É a “ficção de um sujeito desvinculado, que tem de obter todos os princípios pela perspectiva abstrata de uma humanidade universal”, segundo o autor (HONNETH, 2015, p. 213). O sujeito se isola do mundo real, mantendo-se com uma possibilidade restrita de cooperação reflexiva no plano da intersubjetividade, o que gera uma sensação de vacuidade e apatia, denominada por Hegel, e por Honneth, de “sofrimento de indeterminação”²⁹.

A outra patologia da moral apontada pelo autor é a do “terrorismo moral”, que se dá quando um determinado grupo tenta impor ao agrupamento social apenas os seus valores, desprezando os demais conteúdos éticos que se fazem presentes na coletividade. Desta vez, o portador de tal “dissolução de limites” não é mais um indivíduo isolado, mas um grupo, uma coletividade que pressiona por mudanças políticas a partir de pretensões morais que lhes pareçam as únicas aceitáveis, violando o critério de “universalidade recíproca”, estabelecido por Hegel e recepcionado por Honneth enquanto um limite para a definição do que é ou não moralmente legítimo e aceitável em um dado contexto social. Honneth diz que:

[...] nas sociedades modernas, a institucionalização da liberdade moral traz junto o surgimento endêmico do terrorismo de motivações morais. Seu ponto de partida é sempre o mesmo e consiste num grupo social em processo de gestação de uma dúvida moral quanto à legitimidade do ordenamento social dominante, já que esse ordenamento, pela visão desse grupo, viola os critérios de universalidade recíproca; em princípio, bons motivos para isso estão em tomar medidas políticas que poderiam contribuir para um comprometimento da presumida injustiça da sociedade em questão. O caminho adotado, aberto pela instituição da liberdade moral, é abandonado no momento em que o questionamento do ordenamento dominante paulatinamente resvala para a interrogação de todas as regras de ação existentes: entre os ativistas políticos acaba por prevalecer a ideia de que se pode assumir um ponto de vista moral no qual os interesses de todos os potenciais afetados pela injustiça devem ser generalizáveis ao ponto de toda regulação institucionalizada dada dever se considerar injustificada. (HONNETH, 2015, p. 218-219).

Nesse segundo caso, o que se tem já é um movimento político que se fecha em pretensões morais universais, gerando o surgimento de ideologias sectárias, radicais e terroristas. Esses grupos se enclausuram em uma racionalidade monolítica, prendendo-se a determinados valores morais universais, e se afastam completamente do contexto e dos valores

²⁹ Explica Honneth, ainda em *Sufrimento de Indeterminação*, que essa expressão se relaciona a uma condição em que o indivíduo desaprende ou tem limitadas as suas possibilidades de uma interação social ou intersubjetiva, de modo que permanece em um modo de vida vazio e carente de liberdade plena. Diz ele: “partindo da verificação de um sofrimento determinado no mundo da vida social, segue-se primeiramente que este sofrimento é o resultado de uma perspectiva equivocada derivada de uma confusão filosófica que visava apresentar então a proposta terapêutica de uma mudança de perspectiva que consistisse na recuperação de uma familiaridade com o conteúdo racional de nossa práxis da vida” (HONNETH, 2007, p. 100). Sofrimento de indeterminação é, portanto, a condição do sujeito que desaprende ou se incapacita para compreender a gramática moral da vida social, mantendo-se em estados de “apatia” ou “esvaziamento”. E a eticidade via intersubjetividade seria a “cura” para essas patologias.

morais precedentemente inseridos nas práticas sociais. Honneth cita como exemplos desses casos alguns protagonistas dos romances de Dostoievski, sobretudo as figuras reunidas em torno de Nikolai Stavrogin em *Bösen Geister*³⁰, e ainda faz referência, como modelo desse tipo de patologia, aos membros do grupo RAF (Fração do Exército Vermelho)³¹, evidenciando-se a dinâmica do desenvolvimento dessa “perversão da liberdade moral” (HONNETH, 2015, p. 220).

Algumas objeções têm sido feitas a essas concepções de liberdade negativa (jurídica) e reflexiva (moral) em Honneth, dentre as quais se destaca o fato de ter o autor emprestado a essas categorias significados que se afastam da formulação original de Hegel, notadamente no que concerne à ideia de “direito abstrato” naquele filósofo, diante do que se percebe uma visão tímida e restrita pelo autor pesquisado. Os limites e patologias também teriam sido pouco esclarecidos em Honneth, especialmente os últimos, cuja causalidade não teria uma fundamentação empírica consistente, na medida em que Honneth se limita a dizer que essas patologias teriam como causa uma “má interpretação das normas sociais” pelos indivíduos, atribuindo uma responsabilidade individual, e não estrutural, a esses problemas, no que termina por se afastar dos diagnósticos marxianos e da primeira geração da teoria crítica. Freynhagen aponta, por exemplo, duas objeções ao diagnóstico de patologias feito por Honneth: para ele, em primeiro lugar, não estaria claro por que uma perspectiva universalista seria necessária para determinar se há ou não um desvio, uma patologia, em relação a determinada esfera de ação social. Segundo ele, pode ser que uma crítica imanente desse tipo “não seja possível em todas as sociedades, ou mesmo segundo outro modelo mais problemático”, mas Honneth teria passado ao largo dessa discussão (FREYNHAGEN, p. 3-4). A outra objeção estaria no fato de Honneth trabalhar com padrões universais em um conjunto “bastante restrito” (FREYNHAGEN, p. 4). Por fim, esse comentador vê ainda com dificuldade a reconstrução normativa honnethiana sobre as patologias sociais no que concerne à causalidade, dado o fato de que Honneth não vê no próprio contexto do capitalismo o elemento central que estaria na origem desses desvios, adotando uma perspectiva mais reformista do que revolucionária (FREYNHAGEN, p. 14). A própria ideia de uma deformação da esfera pública é atribuída

³⁰ Traduzido para o português como “Os demônios” ou “Os possessos”, em algumas edições mais conhecidas.

³¹“Ulrick Marie Meinhof (Oldemburgo, 7 de outubro de 1934 - Stuttgart, 9 de maio de 1976) foi uma jornalista, escritora, ativista e guerrilheira alemã, mais conhecida como fundadora e integrante da organização armada de extrema-esquerda Fração do Exército Vermelho (RAF), também conhecida como Grupo Baader-Meinhof, que foi atuante na Alemanha Ocidental por três décadas (Wikipédia) (In: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ulrike_Meinhof).

muito mais a fatores externos, como o capital financeiro oligopolista, do que propriamente a problemas inerentes à própria esfera de ação.

A questão que se põe neste momento da nossa escrita, em se adotando o quadro das patologias na perspectiva honnethiana, é: como superá-las? A terapêutica proposta por ele está exatamente na terceira forma de liberdade, que é a liberdade social, intersubjetiva, que na teoria hegeliana ganhou a alcunha de “eticidade”. A eticidade, portanto, a ética da vida social, seria, para o autor, o espaço da liberdade por excelência, onde os indivíduos acometidos das patologias citadas poderiam, a partir das interações comunicacionais e do reconhecimento recíproco, superar os problemas de apatia, anomia e vacuidade. Esse é o modelo de liberdade preconizado por Honneth em termos modernos, mas que tem a sua origem ainda na teoria hegeliana, de onde o autor pesquisado vai extrair sua concepção de liberdade social, que é o que veremos com maior detalhamento no tópico seguinte.

2.2.3 A liberdade social – a via da eticidade

A eticidade (*Sittlichkeit*), ou a esfera da liberdade intersubjetiva, é a terceira etapa do progresso da liberdade em Honneth. É o momento em que se dá uma prática cotidiana consubstanciada em processos comunicacionais de reconhecimento individual, a partir de uma dinâmica intersubjetiva e dialógica de ação social. Hegel pensa a “eticidade” ou “vida ética”, como uma etapa de superação das singularidades existentes nas esferas do direito e da moralidade, que possuem uma maior propensão para o monologismo e para a uma racionalidade tão somente subjetiva, e que, portanto, tem o potencial de gerar a atomização do indivíduo. A eticidade seria, portanto, momento em que se consolida o “espírito objetivo”, em que ele se universaliza, no sentido de criar uma norma geral a partir das pretensões universalizadas de cada sujeito, erigidas a partir das reflexões exercidas no plano da sua moralidade.

A grande característica dessa esfera de ação corresponde à ideia de intersubjetividade, partindo-se da compreensão de que a vida social se dá mediante cooperação e mutualidade, ou seja, que somos dependentes do outro e que a minha ação no mundo da vida se dá em complemento à ação do outro, em uma relação de reconhecimento recíproco. Para Honneth, o reconhecimento é a força motriz de uma concepção moderna de “vida ética”, tendo como um dos seus pressupostos o estabelecimento de relações intersubjetivas que possibilitam a cada indivíduo que possa atuar de forma cooperativa a partir de uma mediação comunicativa ocorrida no âmbito das esferas da liberdade social, no caso, relações pessoais, mercado e democracia política.

Honneth adota, portanto, em termos, a visão hegeliana de uma liberdade intersubjetiva como condição para a liberdade real, a qual estaria condicionada por dois pressupostos: a autorrealização e o reconhecimento. Ainda que em *Sofrimento de Indeterminação* e *O Direito de Liberdade* ele tenha se voltado para a análise das categorias “liberdade” e “eticidade”, havendo, inclusive, quem argumente que teria havido uma mudança de perspectiva na leitura honnethiana sobre essa categoria³², resta evidente que o autor parte do pressuposto de que a eticidade se constrói sob essas duas bases, o que vai terminar por desembocar, no plano da política democrática, na valorização da esfera pública como a instituição social mediadora da normatividade social. A cidadania, compreendida como a atuação do sujeito no mundo da vida e na esfera pública democrática, torna-se então um elemento fundamental na construção de uma eticidade verdadeiramente democrática, na medida em que se toma a intersubjetividade como a base fundamental de uma teoria social e da justiça que toma a autorrealização e autonomia individual como o seu maior elemento normativo.

Assim, a liberdade social é vista por Honneth como a “liberdade real”, que se dá no plano das relações sociais e que se constitui em normatividade viva e autorreferenciada. Tomando como base sua ontologia social, é a liberdade que toma como ponto de partida a ideia de que cada sujeito é complemento da esfera de liberdade um do outro, ou seja, é a liberdade que se constitui em uma prática social em que cada indivíduo é igualmente o limite da minha liberdade, havendo uma condição de interdependência e mutualidade. Para utilizar um exemplo da esfera do mercado, cada consumidor é dependente de determinados insumos para a sua vida cotidiana, e o produtor desses insumos é dependente do consumidor para que possa alienar as mercadorias produzidas, de modo que uma relação de cooperação se impõe para que um e outro possam se autorrealizar, através da reciprocidade.

Daí a conclusão de que a eticidade vai se dar no campo da intersubjetividade, ou seja, naquelas esferas de ação social onde se dá a “sociabilidade”, mediante processos comunicacionais e de reconhecimento que tomam como pano de fundo um mundo social onde há uma interdependência e a necessidade de uma ação cooperativa entre os sujeitos. Ainda que não haja o esgotamento ou o engessamento dessas esferas de ação social por Honneth, ele, a partir da sua reconstrução histórica da modernidade, vai apontar que na sociedade moderna, e aí partindo da teoria política hegeliana, as relações de reconhecimento mútuo se dariam principalmente em três grandes espaços de interação social, ou esferas da liberdade social: as

³² Alguns autores têm defendido que Honneth não ancora mais a sua ideia de reconhecimento nas lutas sociais, ou seja, no conflito, tendo em suas obras mais recentes adotado uma perspectiva mais pacífica, aproximando-se do modelo de Paul Ricouer.

relações pessoais, o mercado capitalista, e a dimensão política democrática, que contém a esfera pública e o Estado Constitucional de Direito. O esforço de Honneth aqui, em sua reconstrução, é histórico, onde ele vai voltar no tempo por cerca de trezentos anos para analisar as práticas sociais ocorridas no período em cada uma dessas esferas de ação, visando delas depreender os princípios de justiça imanentes, e ao mesmo tempo sociológico, onde sua análise busca estruturar as engrenagens dessas instituições, suas relações internas e o modo como cada uma delas pode contribuir para a ampliação da liberdade individual.

Na *Filosofia do Direito* hegeliana, a eticidade abrangia as esferas da família, da sociedade civil e do Estado, em um modelo teórico que terminou sendo o guia da compreensão honnethiana de uma eticidade em termos pós-tradicionais. Claro que Honneth não faria simplesmente uma tentativa de atualização dessas esferas de ação propostas por Hegel, dada a distância de pelo menos duzentos anos entre o diagnóstico de época realizada pelo filósofo nascido em Stuttgart e o mundo contemporâneo, muito mais complexo e plural do que a Alemanha do início do século XIX, até porque Honneth parece ver em tal modelo uma hiper institucionalização das relações sociais, porquanto Hegel parece utilizar como critério para a configuração de uma esfera ética de ação o fato de se tratar de uma esfera institucionalizada pelo Estado, conforme demonstra com maior veemência no capítulo final de *Sofrimento de Indeterminação*. Honneth, diante desse distanciamento temporal e da visão “juridificada” das instituições éticas, termina por afastar-se do diagnóstico de época hegeliano em relação a essas esferas de ação social, notadamente por considerar que a “substância ética”, ou seja, o *ethos* social se transformou radicalmente nesses últimos dois séculos. Isso justifica o fato de Honneth propor, então, uma nova reconstrução normativa, e, por conseguinte, um novo diagnóstico de época, buscando os elementos normativos mais relevantes que foram compartilhados socialmente e de forma generalizada durante o século XX e início do século XXI³³, e utilizando como critério seletivo das esferas de ação social tão somente o fato de se tratarem de espaços de ação onde as práticas e hábitos já foram internalizados e perenizados, independentemente de haver uma institucionalização pela via do direito, argumento que utiliza para incluir a amizade

³³ Segundo Lima, “com Hegel, além de Hegel, quis significar que o projeto de uma reconstrução normativa da liberdade social e da formação da vontade democrática não poderá ser feito a partir de uma eticidade substancialista como foi exposto ao longo deste tópico. Como afirma o próprio Honneth, desse modo, enfim, a doutrina hegeliana de uma luta por reconhecimento só poderá ser atualizada mais uma vez, sob pretensões mitigadas, se seu conceito de eticidade alcançar novamente validade numa forma alterada, dessubstanciada” (LIMA, 2015, 131). Com isso, Honneth termina por se afastar de aspectos transcendentais ou metafísicos da filosofia hegeliana, notadamente do conceito original de “espírito objetivo”, que termina por de alguma forma reduzir a importância prática das relações intersubjetiva, que seria o aspecto fundamental de uma eticidade “pós-tradicional”.

na esfera das relações pessoais. Consoante afirma Lima, Honneth está com Hegel, mas para além de Hegel. Ou seja,

Honneth está com Hegel quando se entende que a reconstrução normativa da eticidade deve começar de um modo concreto a partir dos processos de reconhecimento que tem seu início objetivo na família e seu ápice no Estado. Todavia, está para além de Hegel no que diz respeito à sobreposição de uma unidade e de um espírito absoluto em detrimento das suas particularidades. Sua ideia é que Hegel intuiu nos escritos juvenis uma teoria da eticidade baseada no reconhecimento intersubjetivo, mas que paulatinamente foi abandonada em virtude de um projeto filosófico conduzido pela metafísica do espírito absoluto (LIMA, 2015, p. 404).

Assim, temos em Honneth as três importantes esferas da liberdade social, no caso, as relações pessoais, as relações de mercado e a eticidade democrática, as quais seriam medidas por tipos distintos de linguagem e fins igualmente específicos. Nas relações pessoais, o amor e o afeto; no mercado, o objeto de interesse egoístico; e nas relações políticas, o interesse coletivo, comunitário. Em face dos objetivos restritos do presente trabalho de pesquisa, pretendemos abordar, em relação a cada uma das esferas da eticidade em Honneth, os seus principais aspectos históricos e normativos formulados pelo autor em *O Direito da Liberdade*³⁴, para em seguida, no último capítulo, analisarmos o conceito e os aspectos normativos da sua concepção de “eticidade democrática” e suas implicações para a democracia e para a cidadania na modernidade.

a) Relações pessoais

Como já mencionado anteriormente, Honneth, para a reconstrução das esferas de liberdade social na sociedade moderna, toma como modelo inicial a formulação hegeliana da eticidade, adotando um modelo tripartite de instituições sociais onde se dá a liberdade intersubjetiva. Se em Hegel tínhamos a família, a sociedade civil burguesa e o Estado, em Honneth temos as relações pessoais, o mercado e a organização política democrática, de modo que Honneth serve-se parcialmente da construção hegeliana da liberdade social para realizar uma tentativa de reatualização, tomando como método a reconstrução normativa das práticas sociais dos últimos dois séculos. Cada esfera de liberdade seria, conforme diz o autor, guiada por um modo específico de comunicação, uma linguagem própria, atrelada aos aspectos teleológicos em que se ancora.

³⁴ Honneth já faz referência a essas esferas de eticidade em sua obra *Sofrimento de Indeterminação*, para, principalmente, realizar uma crítica do modelo hegeliano. Em *O Direito da Liberdade*, o autor termina por dar um melhor delineamento histórico e normativo em relação a essas dimensões da ação social.

Contudo, Honneth se afasta quase que inteiramente da compreensão hegeliana em relação aos aspectos normativos que devem reger essas esferas de ação. Se em Hegel tínhamos uma família tradicional, fortemente ancorada em uma reduzida normatividade e onde as relações se davam com forte orientação patriarcalista, Honneth, a partir de sua reconstrução das relações sociais na modernidade, das mudanças ocorridas e das transformações que foram consequências de movimentos e lutas sociais, notadamente dos movimentos feministas e LGBT, concebeu um tipo distinto de família e das relações pessoais, onde há um forte conteúdo ético e de solidariedade a permear essas relações, a reduzir de forma significativamente o caráter autônomo da família³⁵.

Aqui Honneth reconstrói a eticidade no âmbito das relações pessoas, ampliando essa esfera de ação social para além da família e alcançando em seu modelo também outras relações pessoais, como, por exemplo, a amizade. No que concerne à família, Honneth reconhece a pertinência dos novos arranjos familiares, como, por exemplo, o casamento homoafetivo, a liberdade de gênero, a relação igualitária entre homem e mulher, os direitos de filhos, o respeito e a solidariedade aos idosos e familiares. Honneth se contrapõe, portanto, a qualquer normatividade do tipo tradicional, que engendra práticas repressoras ou causadoras de sofrimentos no âmbito da família ou que se postam na contramão de uma prática emancipadora, calcada no respeito, na autonomia de cada indivíduo e na solidariedade. Nesse sentido Honneth entende que houve uma reformulação do modelo de família e das relações pessoais nos últimos dois séculos, de modo que um modelo de viés mais patriarcal tem, paulatinamente, dando espaço para uma família mais ampliada e mais difusa, com uma menor rigidez nos papéis desempenhados por seus membros, tendo havido uma “transmutação” do modelo de família, como lembra Lima³⁶, gerando um maior grau de liberdade e de reconhecimento para os integrantes dessa instituição.

³⁵ Hegel defendia que a família era um espaço completamente privado, onde o estado e suas regulações não poderiam interferir. Era uma ética de cunho interno, onde descabia uma interferência da sociedade, de modo que as relações familiares se resolviam nas suas relações internas, onde o homem tinha total protagonismo sobre a mulher e filhos. Dizia Hegel: “A família, enquanto pessoa jurídica frente a outras, tem o homem para representá-la, enquanto seu chefe. Além disso, cabe-lhe principalmente a aquisição de fora, o cuidado pelos carecimentos, assim como a disposição e a administração do patrimônio familiar” (HEGEL, 2010, p. 181). Pelo que se percebe, Hegel adotava um modelo de família tradicional e patriarcal, onde o homem era de fato o centro das decisões, e a mulher e os filhos estavam submetidos a esse arranjo social, que tampouco poderia sofrer algum tipo de interferência estatal.

³⁶ Sobre esse ponto em especial, cabe trazer aqui o esclarecimento de Lima sobre essas mudanças ocorridas no conceito de família que foram recepcionadas pela teoria honnethiana: O conceito de “família”, neste sentido, sofreu uma transmutação operacionalizada a partir de mudanças do *ethos social*, o que comprova que os padrões mantenedores do vínculo familiar não são naturais ou dogmáticos, mas padrões gestados dentro de um dado contexto histórico e, *ipso facto*, passíveis de alterações. Se nos padrões antigos, ao menos teoricamente, a família era composta por casais de sexo oposto que se uniam sob diferentes propósitos e coerções e a partir daí procriavam, no modelo contemporâneo de família urge a necessidade de uma reformulação jurídica do código civil familiar e

Essa modificação no *ethos* social, que causou uma transformação do conceito de família, também ocasionou uma mudança de paradigma em relação ao nível de independência ou de autonomia que o agrupamento familiar possui em relação à sociedade e ao Estado. Visando reduzir vários problemas ou erros de desenvolvimento ocorridos no seio das relações familiares, como situações de desrespeito, discriminações e violência, a sociedade civil e o Estado de Direito vêm paulatinamente criando proteções legais ao direito dos integrantes do agrupamento familiar, tendo o direito, nesse caso, atuado fortemente para impedir a continuidade de situações desrespeitosas e degradantes. Cumpre citar, a título de exemplo de interferências dessa natureza, o que se deu no Brasil com a aprovação de estatutos jurídicos específicos para as crianças e adolescentes, para a mulher, objeto de violência doméstica, e mesmo a aprovação de lei específica para impedir a prática de violência pelos pais contra os seus filhos, no caso, a chamada “lei da palmada”, amplamente discutida pela sociedade brasileira, o que só vem a reforçar a importância que a juridificação das relações familiares ganhou nos últimos anos como meio de ampliação da liberdade e da emancipação³⁷. Nessa mesma linha afirma Lima:

As instituições moralizadoras (igrejas etc.) devem reconhecer este novo contexto normativo, a ponto de o seu desprezo ou rechaço significa um efeito contrário contra si mesmas como, por exemplo, a visão de que são instituições meramente reacionárias e ultrapassadas que não acompanham a evolução social e a histórica. No novo contexto normativo o casal tem o direito a separar e a divorciar, não perdendo obviamente de vista o dever fundamental que é o de cuidar do desenvolvimento e do bem-estar dos filhos em suas diversas facetas, sejam elas afetivo-emocional, educacional, social, etc. Como pondera Honneth (2015a, p. 321), “a relação entre pai e mãe, independentemente de serem casados ou não, hétero ou homossexuais, de modo muito mais acentuado hoje do que no passado ‘burguês’, gira em torno do bem-estar do filho, cujo desenvolvimento e cuja felicidade na vida futura são universalmente compreendidas com a real função da família”

A reconstrução normativa honnethiana aponta, portanto, para um cenário de crescente democratização da família e das relações pessoais, com uma ampliação da liberdade social das mulheres, dos idosos, dos casais homoafetivos, e mesmo das crianças e adolescentes. Lima observa, nesse sentido, que

[...] a família hodierna na apreciação de Honneth constitui uma realização da eticidade democrática porque está embasada normativamente na parceria e solidariedade, especificamente, no que concerne à divisão equânime das funções intrafamiliares e na reciprocidade de direitos e no reconhecimento mútuo tanto entre os membros da família quanto externamente na sociedade. A família democrática, ao menos

uma reformulação social do comportamento coletivo que vislumbre uma gama de possibilidades para além dos vínculos tradicionais (LIMA, 2016, p. 464).

³⁷Aqui se percebe claramente o argumento honnethiano em sua *Teoria da Justiça*: justiça seria superar as patologias da sociedade e os erros de desenvolvimento no âmbito da eticidade, que em resumo se assentariam em uma terapêutica para o desrespeito, a degradação humana e a superação do sofrimento. Reduzir a possibilidade de sofrimento seria, portanto, o cerne de uma teoria da justiça nos moldes honnethianos.

normativamente, solapou as bases androcêntricas e machistas do modelo tradicional de família que delegava uma função fixa à mulher, a saber, cuidar dos filhos e dos afazeres domésticos (LIMA, 2016, p. 477).

Para alguns, a reconstrução normativa das relações pessoais é o aspecto da obra *O Direito da Liberdade* mais bem realizado por Honneth³⁸. Isso não significa, contudo, que seja perfeito. Cabe apontar que o modelo normativo de família preconizado por Honneth tem características fortemente europeizadas, não sendo possível afirmar que o *ethos* social de outras partes do mundo indicaria o mesmo tipo de normatividade para o agrupamento familiar. Há um forte “eurocentrismo” na teoria honnethiana, baseada nas mudanças significativas da família que ocorreram na Europa nas últimas décadas. O autor, de certa forma, fecha os olhos para outras realidades, como a africana e sul-americana, onde ainda temos casos frequentes de desrespeito intrafamiliar, inferiorização e forte dependência da mulher, restrições à liberdade de gênero, dentre outras condições que conduzem a graves atentados à autonomia dessas pessoas. Por outro lado, a ideia de amizade informada por Honneth, assim como das relações íntimas, também se apresenta como algo bem idealizado, para não dizer romântica, dado o fato de que essas relações também têm sofrido forte patologização em face de um crescente apego a valores individualistas em detrimento de uma reciprocidade afetiva, implicando em um superficialismo ou precarização dessas relações. As amizades nas sociedades modernas tem se caracterizado por uma reificação dessas relações pessoais, pela objetificação dos parceiros de interação, e por uma forte tendência de mecanização e mesmo de instrumentalização dessas relações.

b) Mercado

A segunda esfera de ação social intersubjetiva, segundo a concepção honnethiana de eticidade, é a que envolve as interações sociais mediadas pelo mercado, que em Hegel tinha a conotação de um sistema de “carências” inserido no âmbito da sociedade civil burguesa. Poder-se-ia, sem maiores problemas, denominar essa esfera de ação de “esfera da economia de mercado”, dado o fato de que Honneth aqui analisa os aspectos morais e a eticidade que envolve

³⁸ “Uma das seções mais ricas de FR é a primeira esfera real de liberdade social que Honneth analisa: as relações pessoais. Enquanto ele considera três tipos distintos de relações pessoais, amizade, intimidade sexual e família, todos os três contribuem de uma forma distinta para a liberdade social em que duas pessoas se capacitam mutuamente para as suas autorrealizações” (ZURN, 2015, p. 172. Tradução nossa). Texto original: “*One of the richest sections of FR concerns the first real sphere of social freedom Honneth analyzes: personal relations. While he considers three distinct kinds of personal relationships – friendship, sexual intimacy, and family – all three contribute to a distinct form of social freedom “in which two persons enable each other to consummate their own selves”*”.

as relações de mercado, o consumo e as relações envolvendo patrões e empregados, ou seja, as relações de trabalho. O desafio enfrentado por Honneth, nessa esfera, foi a de delimitar precisamente o espaço de atuação de uma “moralidade” no âmbito do mercado econômico, e de que modo a liberdade social pode ser ampliada e gerar uma maior autonomia individual nessa esfera de ação dos sujeitos sociais.

A reconstrução normativa de Honneth em relação à economia de mercado remonta ao momento do surgimento do liberalismo clássico, do *laissez faire* (Ricardo, Say, Smith), defendido pelos fisiocratas, passando pelas economias planificadas e intervencionistas surgidas na primeira metade do século XX. A ideia inicial de que o mercado deve se “autorregular”, ou seja, o princípio da “mão invisível”, é cotejado por Honneth com outros modelos de economia de mercado onde há um forte intervencionismo estatal, como é o caso dos modelos de estado-social surgidos em meados da primeira metade do século XX, principalmente com o *crack* da bolsa de valores de Nova York de 1929, e com os esforços realizados pelos Estados Nacionais para a reconstrução econômica de países no pós segunda guerra mundial, notadamente em relação a programas de ajuda financeira para a Alemanha e para o Japão, ambos devastados pela guerra, além de outros países que foram econômica e socialmente afetados pelo conflito.

Aqui Honneth defende a premissa que é o seu ponto central na sua reconstrução normativa da liberdade: a autonomia individual. O mercado deve ser suficientemente regulado pela sociedade, ou seja, sofrer interferências moralizadoras, ao ponto que nas suas relações internas de cooperação se possa dar também uma ampliação da liberdade individual e da autorrealização dos seus integrantes, seja no campo do trabalho, seja no do consumo. Esse é o aspecto normativo que dá sentido à análise honnethiana sobre o campo do mercado, indicando a sua preferência por uma economia mais regulada e sua divergência a modelos econômicas que se valem do ideal de um “estado mínimo” ou “neoliberal”.

Segundo Zurn, Honneth defenderia um tipo de modelo que poderia ser chamado de “economicismo moral”, pois sua argumentação teria como cerne a ideia de que as relações de mercado permitiriam uma forma de cooperação social, cooperação essa que seria do interesse de toda a sociedade. Não há como negar que nessa interpretação da teoria honnethiana haveria uma aproximação do sistema de “carências” formulado por Hegel em sua *Filosofia do Direito*, notadamente quando este diz que “os carecimentos e os meios tornam-se, enquanto ser-aí real, um ser para outros, mediante esses carecimentos e esse trabalho, a satisfação é reciprocamente condicionada” (HEGEL, 2010, p. 195). Esse condicionamento recíproco do atendimento das carências nada mais é do que um sistema de cooperação em um sistema de mercado, com a distinção que na esfera da sociedade civil-burguesa a teoria hegeliana inclui ainda as

corporações como integrantes, algo que não é recepcionado, pelo menos de forma explícita, por Honneth, nos limites específicos dessa esfera de ação social.

Um aspecto que merecer realçado é o fato de que Honneth afasta-se nesse ponto da teoria marxista e adere a uma teoria da eticidade do mercado, ou da moralização do mercado, ancorado em Hegel, Durkheim e Polanyi. Honneth compreende que a teoria marxiana termina por implicar em um fechamento de qualquer possibilidade de uma ampliação da liberdade no mercado, adere a uma segunda corrente que vê como maior problema a dificuldade de realização de uma descrição da economia de mercado, não problematizado por Adam Smith, e te que tem como teóricos mais destacados Hegel e Durkheim. Ambos se alinhariam numa posição de defesa da possibilidade de ampliação da liberdade no âmbito da esfera do agir de mercado, desde que presentes determinadas condições prévias ou concomitantes à sua efetivação, de maneira que seria possível que essa esfera venha a satisfazer uma função pública desde que haja uma “consciência de solidariedade em todas as relações contratuais, tornando obrigatório um tratamento recíproco que seja justo e equitativo” (HONNETH, 2015, p. 335)³⁹.

A discussão que se pode entabular aqui é: tem razão Honneth quando advoga uma moralização do mercado? Não seria melhor que o mercado fosse menos regulado ou não tivesse qualquer interferência externa, de modo que os seus participantes pudessem atuar com maior liberdade e, portanto, alcançariam maior autonomia? Essa é uma crítica que é feita por Zurn, que chega a dizer que a reconstrução normativa de Honneth da esfera do mercado não chega a fundamentar, de forma consistente, a sua escolha por uma economia “moralizada”, ou por um modelo de economia “intervencionista” nos moldes da socialdemocracia europeia. Para ele não há evidências na reconstrução normativa honnethiana de que a socialdemocracia seria superior, em termos de ampliação da liberdade, ao libertarismo, ou mesmo ao chamado “neoliberalismo”, ancorado na ideia de um Estado mínimo (ZURN, 2010, p. 177). Entende Zurn, na esteira do seu argumento, que a teoria honnethiana se apresentada ainda profundamente idealista, na medida em que ele não apresenta qualquer tipo análise ou argumentação que possa levar a uma maior autonomia individual em face da forte atuação do mercado globalizado e financeirizado (ZURN, 2010, p. 177), diante do que Honneth teria abandonado as suas “pré-condições

³⁹ Honneth, pelo que se depreende de suas palavras, termina por optar pelas teorias de Hegel e Durkheim em relação ao mercado por considerar que a crítica de Marx ao mercado incide em erro por não considerar previamente uma descrição adequada desse sistema econômico, algo que não teria sido feito por Smith. Segundo Honneth, a questão relacionada ao fato de o mercado constituir uma relação de pura coerção, e, portanto, de excluir de forma absoluta uma possibilidade de liberdade social, somente pode ser respondida “quando se tiver claro, antes, como o novo sistema econômico deve ser adequadamente descrito” (HONNETH, 2015, p. 339), reconhecendo ainda que a análise funcionalista do mercado também teria sido contraditada pela evolução histórica do mercado no decorrer dos séculos XIX e XX (HONNETH, 2015, p. 339).

normativas para a existência dos mercados”, elementos esses que foram defendidos pelo autor pesquisado em seu debate com Nancy Fraser, realizado há cerca de dez anos.

De outro lado, há quem critique ainda que a reconstrução normativa do mercado realizada por Honneth também olvidara problemas relevantes da economia na contemporaneidade: a financeirização dos mercados e a questão da desigualdade social, que atualmente contam com estudos aprofundados sobre suas causas e soluções em termos de ciência social e econômica⁴⁰. Pinzani adverte que a ausência dessa análise torna a teoria honnethiana portadora de um grande déficit sociológico, que termina por prejudicar em alguma medida seu diagnóstico de época. Pinzani afirma que:

Trata-se de um déficit particularmente grave para uma teoria que pretende oferecer um diagnóstico do próprio tempo: a situação atual, caracterizada pelo aumento vertiginoso do desemprego na maioria dos países industrializados, pelo desmantelamento do modelo social de mercado alemão, pela progressiva, mas constante redução dos direitos trabalhistas, pela concorrência entre países, que querem oferecer às empresas condições mais vantajosas à custa dos empregados etc., é considerada por Honneth como um desenvolvimento errado (*Fehlentwicklung*) de um processo que, de outra forma, poderia ter levado a uma sociedade mais justa e não, como acham outros pensadores, como consequência inevitável da lógica capitalista imperante nas últimas décadas de privatizações e desregulamentações (PINZANI, 2015, p. 309).

Observe-se que a crítica de Pinzani se aproxima da segunda admoestação feita por Zurn à reconstrução normativa do mercado em Honneth. De alguma forma, a primeira crítica de Zurn termina por desembocar no argumento de que a teoria honnethiana sofre de um déficit sociológico por ser fortemente “eurocêntrica”, dado o fato de que se apresenta evidente em sua reconstrução que Honneth toma como modelo de mercado ideal a socialdemocracia europeia. Em contraposição ao argumento de Zurn, de que Honneth não deixa muito claro o porquê da sua posição em favor de uma economia “moralizada”, é de recordar que toda a teoria honnethiana se baseia na ideia de emancipação e superação de patologias sociais que levam ao sofrimento individual, e que a sua reconstrução normativa termina por demonstrar que os momentos em que houve uma melhor aproximação desses vetores normativos no campo da história da economia mundial se deram exatamente quando houve fortes intervenções do Estado na economia, melhorando a condição de empregabilidade dos trabalhadores e reduzindo significativamente os índices de miséria.

⁴⁰Piketty, a partir de Sen e Simmel, afirma que a questão da desigualdade e da redistribuição está no cerne dos conflitos políticos na sociedade moderna, e enforme diretamente as disputas políticas entre o capitalismo e as correntes mais à esquerda no espectro econômico. Segundo ele, “esse conflito direita/esquerda mostra, em primeiro lugar, que as discordâncias quanto à forma concreta e à adequação de uma ação pública de redistribuição não se devem necessariamente a princípios antagônicos de justiça social, mas sobretudo a análises antagônicas dos mecanismos econômicos e sociais que produzem a desigualdade” (PIKETTY, 2015, pp. 9-10)

Quanto à crítica de Pinzani em relação às condições de mercado, resta evidente que ali este comentador demonstra a sua inclinação teórica pelos pressupostos da teoria marxiana da crítica à economia política. E aqui se poderia sair em defesa de Honneth com o argumento de que não foi essa a opção metodológica adotada por Honneth, face a sua ideia de reconstrução normativa. Muito provavelmente Honneth afastara a possibilidade de uma mudança brusca da esfera de mercado com a implantação de um outro modelo, de matriz marxiana, dada a evolução histórica das economias planificadas do leste europeu, onde ele provavelmente não observara a ocorrência prática de ganhos substanciais de liberdade e autonomia individual.

Honneth também não se volta a analisar o reconhecimento sob o aspecto da pobreza e da desigualdade social profunda, principalmente na forma como se dá esse fenômeno nos países da periferia do sistema capitalista. Há um vácuo em sua teoria sobre as causas e soluções normativas para essas questões, muito provavelmente em razão do aspecto eurocêntrico da sua teoria e da ausência em sua teoria de uma fundamentação baseada em evidências científicas, especialmente nos campos de pesquisa social e econômico. Ele prefere basear sua teoria em uma leitura de clássicos da filosofia e da economia política, prestigiando um academicismo teórico em detrimento de dados informacionais coletados em pesquisa social e econômica.

Por outro lado, Honneth também incorre em déficit na sua reconstrução normativa ao deixar de analisar a financeirização do mercado, que inclusive gerou uma crise da economia mundial em 2008 e que tem levado a consequências desastrosas para o mundo como um todo, seja no plano da economia em si, com o recrudescimento do pensamento neoliberal em algumas partes do planeta, seja em face das consequências políticas de tais arranjos econômicos, havendo uma certa tendência de que essa situação estaria diretamente relacionada ao crescimento da extrema direita em várias partes do mundo, fortemente impulsionada pelo aumento do desemprego e pelas situações de ampliação da pobreza em países desenvolvidos e em desenvolvimento. Conforme Pinzani, a análise do mercado empreendida por Honneth seria superficial e não demonstra com clareza que o mercado pode ser considerado uma instância de liberdade social. Diz ele:

[...]se considerarmos que a mais recente crise, deflagrada em 2008, teve sua causa principal justamente nos mecanismos financeiros e em sua regulamentação virada unicamente a garantir o máximo lucro e a estimular especulações selvagens, em vez de assegurar estabilidade e de proteger contra os riscos especulativos, cujos efeitos normativos estão perante os olhos de todos” (PINZANI, 2013, p. 308).

Enfim, não se pode negar que há muita razoabilidade nas críticas realizadas por vários comentadores à concepção de mercado em Honneth, algo que, inclusive, o levou a tratar

novamente do tema em obra mais recente (*A ideia de socialismo*), o que só reforça o argumento de que em *O Direito de Liberdade* essa esfera da ação individual não fora tratada pelo autor com o aprofundamento e a criticidade que mereceria em face dos recentes problemas envolvendo o mercado financeiro, e, principalmente, diante da gritante ampliação da desigualdade social no mundo contemporâneo.

c) Eticidade democrática

A terceira esfera de liberdade preconizada por Honneth é a esfera da formação democrática da vontade, ou seja, da participação na esfera pública democrática. Honneth em sua obra tematiza sobre os problemas da democracia contemporânea, realizando uma reconstrução histórica e sociológica dos Estados ocidentais, em cerca de duzentos, para subtrair daí os problemas de desenvolvimento (ele prefere não chamar de patologias) e os elementos normativos que se fazem necessários para a superação dos problemas de anomia e apatia no campo da participação cidadã.

A eticidade democrática é o ponto central da nossa pesquisa, de modo que deixaremos para abordar os principais aspectos desse tema, e suas implicações na teoria política contemporânea, no próximo (e último capítulo), no qual nos debruçaremos sobre os seguintes aspectos relacionados à proposta de “eticidade” democrática honnethiana: a) o conceito de eticidade democrática em Honneth, seus pressupostos e seus aspectos normativos, visando distingui-la de outros modelos de democracia; b) os problemas da reconstrução normativa honnethiana da eticidade democrática, notadamente no que toca ao papel do Estado de Direito e das instituições sociais; c) por fim, as perspectivas para a construção de uma cidadania no mundo moderno, tendo em vista os problemas que as democracias ocidentais vêm sofrendo nos últimos anos e de que forma a eticidade democrática atuaria enquanto uma terapêutica adequada para o enfrentamento dessa questão.

CAPITULO 3 A ETICIDADE EM AXEL HONNETH

3.1. Eticidade: do modelo “suprainstitucionalista” hegeliano ao modelo “democrático” em Honneth

Nos capítulos anteriores reconstruímos os fundamentos teóricos e metodológicos da teoria da justiça de Axel Honneth, assim como foi dado um panorama breve das esferas da liberdade desenvolvidas pelo autor na sua obra *O Direito da Liberdade*, que é o aporte teórico de maior importância para esta pesquisa, contando ainda com o auxílio secundário de *Sofrimento de Indeterminação* e além de outros textos do autor. Como já visto, a teoria da justiça de Honneth se assenta em algumas premissas que poderiam ser resumidas da seguinte forma: a) a liberdade se desdobra em duas versões incompletas (jurídica e moral) e em uma face completa (que é a social); b) que as duas primeiras formas de liberdade são limitadas, e possuem patologias que somente podem ser superadas com a implementação da última esfera, intersubjetiva; c) que uma teoria da justiça se funda no ideal de emancipação pela liberdade do indivíduo, proporcionando-lhe autonomia e autorrealização, mediante uma inserção social dialógica, e tem como principal vetor normativo a superação das patologias sociais e dos problemas de desenvolvimento da democracia política.

No presente capítulo procederemos a uma análise do modelo teórico de “eticidade” formulado por Honneth, objetivando identificar os aspectos caracterizadores da sua teoria, o qual erige como elemento normativo de maior relevância o “princípio democrático”, aqui visto como o modelo mais justo de organização política. A tese defendida por Honneth é a de que as oportunidades de inclusão de cada integrante da sociedade no processo democrático crescem na medida em que, em igualdade de direitos, são realizados, nas esferas do mercado e das relações pessoais, princípios institucionalizados de liberdade social (HONNETH, 2015, p. 631). Ou seja, quanto maior a liberdade nas demais esferas da eticidade, maior é a inserção do indivíduo na esfera democrática deliberativa. E isso deve pressupor circunstâncias “justas” em cada uma das esferas de ação social, ou seja, conforme os seus próprios princípios, e não a partir de princípios adrede construídos. A “eticidade democrática”, portanto, toma como “justo” esse conjunto de princípios institucionalizados nas esferas das relações pessoais e do marco, além de um ambiente propício e adequado para a sua efetivação. Os princípios têm que estar sedimentados em práticas sociais e costumes, devendo haver uma “reciprocidade contributiva” de cada uma das esferas de ação em relação às outras, o que vai se dar mediante a atividade específica de cada indivíduo, unidos em um “nós” (HONNETH, 2015, pp. 631-632).

O segundo elemento que Honneth considera fundamental para a boa constituição de uma vida pública “democrática” é a disposição dos indivíduos para uma vida pública coletiva, ou seja, um sentimento de pertencimento a uma “nação” que engendre a disposição necessária para a participação na esfera pública comunicativa, de forma a que esses indivíduos tenham, conjuntamente, confiança e solidariedade suficientes para “crescer capazes de serem autores da autolegislação coletiva” (HONNETH, 2015, p. 636). Sem esse “pertencimento” a uma comunidade as pessoas não se sentem obrigadas a cumprir determinados deveres “cívicos” de participação no procedimento deliberativo de participação na formação da vontade pública, assim como não possuem a compreensão necessária para compartilharem do anseio de uma vida justa com os demais membros da comunidade, inclusive nos aspectos das relações pessoais e de mercado. É o que o autor chama de “parcialidade moral”, que se dá em uma sociedade fortemente coesa.

Nesse sentido, abordaremos essa temática da seguinte forma: em primeiro lugar, de que forma Honneth reatualiza a Filosofia do Direito de Hegel no aspecto da “eticidade”, o que vai se dar inicialmente de forma mais sistemática em *Sofrimento de Indeterminação*, obra do início dos anos 2000 que, pela sua centralidade na teoria hegeliana, torna-se fundamental para a descrição da passagem da eticidade hegeliana para o modelo honnethiano; em um segundo momento, tratar-se dos aspectos conceituais e normativos em *O Direito da Liberdade*, onde o autor sistematiza de forma mais aguçada a sua ideia de “eticidade”; e, por fim, investigar as possíveis soluções dadas pelo teórico de Frankfurt para o problema da falta de coesão social em sociedades extremamente plurais e diversas, tratando, sobretudo, da contribuição que Honneth traz para o debate sobre uma solidariedade “pós-nacional”, elemento vital para que se possa pensar em uma cidadania ativa em um ocidente fortemente pluralizado e multiculturalista.

Sofrimento de Indeterminação é uma obra fundamental para compreender o conceito de “eticidade” e a visão honnethiana de liberdade social. Do modelo hegeliano de teoria da justiça ele extraia ideia de intersubjetividade, aproveitando ainda a sua concepção de “esferas da eticidade”, ou seja, as esferas de ação social onde se darão a liberdade, muito embora não veja no diagnóstico de época hegeliano o desenho normativo adequado para o enfrentamento do déficit democrático existente nas sociedades modernas. Com isso não se quer dizer que ele não concorda com toda a parte substancial da obra hegeliana, ou seja, com a sua reconstrução normativa e com os princípios de justiça que são identificados pelo filósofo de Königsberg. Honneth ajunta-se que vêm ainda em Hegel uma teoria que se mostra “reacionária” e com

pendor ao “autoritarismo”, o que justifica o porquê de uma reatualização⁴¹ da obra do referido filósofo, e não somente realizar uma interpretação modernizada do seu pensamento. Diz ele que existem duas ordens de críticas, ou “preconceitos”, que são realizadas em face do modelo teórico de Hegel: que a obra *Filosofia do Direito* de Hegel traria consequências “antidemocráticas”, uma vez que os direitos individuais estariam subordinados à vontade ética do Estado, e não da sociedade; e, em segundo, o fato de que a metodologia empregada por Hegel para fundamentar sua obra, a partir de uma ideia de racionalidade superior e mais relevada, terminou por torná-la incompreensível para os dias atuais, em razão do seu conceito ontológico de espírito. Assim, afirma ele que “por isso, parece aconselhável tratar o texto antes como um tipo de fonte de brilhantes ideias individuais, em vez de aspirar a uma tentativa frustrada de reconstrução da teoria integral enquanto tal” (HONNETH, 2007, p. 49). Werle e Melo esclarecem da seguinte forma a observação feita pelo autor:

Ora, os principais problemas a serem enfrentados por qualquer tentativa séria de releitura do livro *Filosofia do Direito* de Hegel são postos pela história de seus efeitos. Trata-se da desconfiança diante das possíveis consequências antidemocráticas do conceito hegeliano de Estado, por um lado, e da reserva concernente ao papel constitutivo de sua “Lógica” em relação aos passos de fundamentação desenvolvidos por Hegel no mesmo livro, por outro lado. Em outras palavras, talvez a *Filosofia do Direito* não estivesse sendo utilizada no debate contemporâneo porque sua “reatualização” implicaria, em alguma forma, subordinar os direitos de liberdade individual à autoridade ética do Estado, assim como estruturar o texto hegeliano com uma fundamentação lógica que, segundo Honneth, significaria um “retrocesso brutal” de nossos padrões pós-metafísicos de racionalidade. (WERLE, MELO, 2007, p. 33).

Importa neste ponto esclarecer que a filosofia política de Hegel foi uma tentativa de retornar à antiguidade clássica, buscando uma integração com a filosofia moderna, principalmente com Kant. A busca pela felicidade (*eudaimonia*) em Aristóteles foi uma das fontes da teoria hegeliana da vida ética, mas sem descurar da ideia de autonomia individual que floresceu na modernidade, ou com a ideia do formalismo kantiano do dever ser. Hegel erigiu um sistema ético visando integrar esses dois modelos éticos, tendo estabelecido sua teoria de forma mais sólida na obra *Filosofia do Direito* (1820), já na sua fase madura em Berlim, ainda que na sua fase de Jena tenha consagrado alguns escritos ao tema da eticidade (*Sittlichkeit*) e intersubjetividade. Consoante recorda Wood, foi em 1802, ainda na sua fase de Jena, que Hegel começou a contrastar a “moralidade” com a vida ética, ou “eticidade”, atacando o formalismo

⁴¹Advertem Werle e Melo, na introdução à versão traduzida para o português da obra *Sofrimento de Indeterminação*, que “o termo reatualização” tal como Honneth o emprega, implica pensar a filosofia a partir dos problemas do presente. “A leitura contemporânea de certo conceito ou autor contém também uma “história dos efeitos” (*Wirkungsgeschichte*), de acordo com o qual a filosofia não é interpretada de forma neutra, mas está sendo lida sob um determinado contexto e de acordo com diferentes interesses e perspectivas” (WERLE; MELO, 2007, p. 32).

kantiano bem como “sua hostil separação entre a razão e as inclinações naturais” (WOOD, 2014, p. 253). Para Hegel, o paradigma da “vida ética” é uma esfera normativa de valores compartilhados socialmente, reconstruídos a partir das práticas sociais.

Em Hegel, a liberdade se desdobra em três momentos, em que, de forma progressiva, e passa da vontade em sua forma absoluta para a determinidade, o que vai se dar na “substância ética”, partindo-se inicialmente do conceito abstrato da personalidade no direito abstrato (“o ser-aí”), passando pela subjetividade (“dentro de si”) da moralidade até chegar-se ao momento da universalidade, que é a eticidade⁴². Rosenfield esclarece que o direito abstrato é a “dimensão do direito privado”, onde se dá o comparecimento do indivíduo enquanto pessoa de direito, “dotada de propriedades, entrando numa relação contratual com as demais” (ROSENFELD, 2010, p. 7). A moralidade seria a esfera “subjetiva” do indivíduo, onde ele forma suas convicções a partir de uma racionalidade monológica, e onde a liberdade do sujeito se dá no “debate consigo mesmo, que se questiona sobre o sentido de sua ação, que põe em dúvida suas crenças e que, ao agir, assume a culpa, a responsabilidade moral por seus atos” (ROSENFELD, 2010, p. 9). E por fim a eticidade é o último momento de desdobramento da liberdade, sendo o “domínio das instituições, das regras, das normas, dos valores, dos costumes concretizados em comportamentos individuais e coletivos” (ROSENFELD, 2010, p. 10). Ou seja, a eticidade é a “liberdade concretizada nas crenças e instituições”, realizando-se no domínio histórico das práticas sociais, dos costumes, das tradições, e das crenças enraizadas no “espírito”⁴³ de um povo, para usar uma expressão que é bem cara a Hegel.

Então, para Hegel a moral se desenvolve a partir de uma racionalidade que vai além do transcendentalismo moral kantiano, pois compreende, segundo Taylor, que a moralidade só encontra a sua efetividade na política, ou seja, “no projeto de sociedade que temos que desenvolver e sustentar” (TAYLOR, 2005, p. 207). Entende Hegel que a vida humana é essencialmente histórica, e se desenvolve de maneira dialética, permeada por contradições

⁴²Segundo Hegel, constituem a eticidade: “a. Espírito natural – a família. Na sua cisão e no seu fenômeno; - a sociedade civil. O Estado, enquanto liberdade que na livre autonomia da vontade particular é igualmente universal e objetiva – esse espírito efetivo e orgânico α , é [aquele] de um povo, β . Através da relação dos espíritos dos povos particulares, torna-se efetivo e se manifesta história do mundo como o espírito universal, do qual o direito é o mais elevado” (HEGEL, 2010, p. 78).

⁴³Espírito, ou “*Geist*”, é um conceito hegeliano que significa (ver Taylor) o “espírito objetivo” ou a substância ética que se forma na consciência elevada de um povo. Segundo Taylor, “por conseguinte, o *Geist* de um povo só pode tornar-se realidade nas subjetividades individuais. E disso decorre que ele ainda não alcançou a plenitude do seu desenvolvimento; ele ainda é inconsciente e parcialmente deformado quando não é refletido em indivíduos. Mas é claro que essa é a realidade em todo o período entre o desaparecimento da cidade-estado grega e o pleno florescimento do moderno Estado de Direito. Este último requer, por isso mesmo, um duplo desenvolvimento: tanto o indivíduo quanto a expressão pública do *Geist* nas leis e instituições devem mudar e crescer de tal modo que aquele possa vir a reconhecer-se nesta” (TAYLOR, 2014, p. 196-197).

permanentes, possuindo a ética, nesse caso, uma função de solucionar as contradições e causar a superação das dualidades, a partir da ideia de “espírito objetivo”, que envolveria as esferas de ação social do “direito abstrato”, da “moralidade” e da “eticidade”⁴⁴. Os princípios da Justiça em Hegel, segundo Honneth, devem ser formulados de tal modo que apresentem a “existência de uma vontade livre”, devendo-se compreender o conjunto dos pressupostos sociais ou institucionais externos que a “vontade livre” necessita para a sua realização (HONNETH, 2007, p. 63). A justiça deve se dar não de forma subjetiva, mas no âmbito social, que é onde as pretensões e demandas de justiça devem ser acomodadas, e a partir de uma ideia de intersubjetividade das relações comunicativas que se dão internamente, em suas várias esferas de sociabilidade, ou seja, um “ser-consigo-mesmo-no-outro”. A teoria de Hegel seria uma teoria normativa que se fundamenta na reconstrução das esferas sociais da sociedade moderna que possibilitam a liberdade e a autorrealização aos indivíduos, sendo que o direito nesse caso é, para Hegel, o conjunto dessas condições sociais, e não as regras positivadas descritas em códigos de leis (HONNETH, 2007, p. 67).

A vida ética em Hegel, ou “eticidade”, se desdobra, portanto, em família, sociedade civil e Estado, que são as instituições sociais onde se dariam a liberdade do tipo “social”, ou seja, a liberdade que é constituída a partir da atuação concreta das instituições sociais em prol do reconhecimento efetivo de pretensões normativas dos sujeitos que integram uma determinada comunidade. Como bem esclarece Weber, “as esferas de eticidade são um exercício de mediação” (WEBER, 2015, p. 306)⁴⁵, de modo que nessas dimensões da vivência humana se realizam as interações comunicacionais que possibilitam o reconhecimento de pretensões normativas dos indivíduos. Para Hegel, cabia ao Estado esse papel de agência de padronização da moralidade pública, ou de “instância uniformizadora” das divergências morais e políticas em uma sociedade organizada e plural, que é a característica das sociedades modernas “pós-tradicionais”. O Estado seria, nessa concepção, a face final do desenvolvimento do “espírito

⁴⁴De forma resumida, pode-se dizer que o “direito abstrato” é a mais formal de todas as esferas de liberdade em Hegel, e é ainda o fundamento da liberdade do tipo negativo, com assento na teoria kantiana; a moralidade, que seria a liberdade reflexiva, fundada na ideia kantiana da racionalidade subjetiva; e por fim a eticidade, ancorada na eticidade e nas instituições sociais. A “moralidade”, que seria a esfera do espírito objetivo, constituindo-se em uma liberdade subjetiva, ou do livre-arbítrio, que mais hodiernamente é denominada de liberdade positiva ou reflexiva. O sujeito é considerado, nessa situação, em sua vontade e a partir dos seus atos e realizações concretas, e não por “meras intenções e disposições interiores” (WOOD, 2014, p. 261). E, por fim, a “eticidade”, que vem a ser a esfera do espírito objetivo mais importante, onde as normas sociais são estabelecidas não por uma racionalidade subjetiva ou monológica, mas de modo intersubjetivo.

⁴⁵Weber, no mesmo texto, vai de encontro ao entendimento honnethiano de que a eticidade hegeliana possui conteúdo “antidemocrático”. Para ele, a ideia de eticidade em Hegel, baseada na autolegislação e no respeito aos direitos individuais afasta tal possibilidade. Ou seja, “a suspeita de consequências antidemocráticas, portanto, referida por Honneth em Sofrimento de Indeterminação, não se confirma” (WEBER, 2015, p. 307).

objetivo”, o seu ápice, o ponto final da racionalidade social, o “universal” que é o resultado do progresso racional do espírito objetivo. O Estado em Hegel teria a dupla função de identificar os problemas de "indeterminação" dos indivíduos, e ao mesmo tempo atuar na superação desses problemas como instância de ação que se propõe a conferir maior autonomia aos sujeitos, garantindo-lhes maior liberdade, conforme leitura de Safatle (SAFATLE, 2012, p. 86). Bavaresco que o direito em Hegel é “o instrumento de mediação que vai permitir as figurações da justiça, cujo plano de aplicação é o quadro político que se efetiva historicamente através das instituições” (2015, p. 175). É no Estado que a ideia ética atinge sua realidade efetiva, segundo Reich, e não deveria ser entendido como um organismo independente dos indivíduos, mas como sendo os próprios, consoante recorda Reich (2011, p. 24). Diz Hegel no § 258 da sua *Filosofia do Direito*:

O Estado, enquanto efetividade da vontade substancial, que ele tem na autoconsciência particular elevada à sua universalidade, é o racional absoluto, em que a liberdade chega a seu direito supremo, assim como esse fim último tem o direito supremo frente aos singulares cuja obrigação suprema é ser membro do Estado (HEGEL, 2010, p. 230)⁴⁶.

Contudo, no que concerne à possibilidade de utilização da interpretação hegeliana da sociedade moderna a partir do seu diagnóstico de época, Honneth inclina-se para a inviabilidade desse procedimento, e diante disso realiza uma nova reconstrução, partindo do modelo hegeliano de esferas da liberdade, mas com novas bases históricas e empíricas, e, também, interpretativas. Segundo ele, existem duas reservas em relação à obra madura de Hegel, no caso, *Filosofia do Direito*, e uma delas é exatamente um “preconceito” convencionalizado no meio acadêmico de que há uma tendência, voluntária ou involuntária, de entender que a citada obra traz consigo “consequências antidemocráticas” (HONNETH, 2007, p. 48). Para Honneth há um traço “autoritário” na teoria hegeliana, que se relaciona a uma visão de tomar o indivíduo, e sua autonomia, como algo integrante do Estado, mas não no sentido kantiano de soberania popular (HONNETH, 2007, p. 49), aspecto em que ele vai se afastar ancorado em Durkheim e Dewey, os quais vislumbram a necessidade, mesmo em regimes republicanos, de garantir-se um núcleo liberal ou de garantia da autonomia individual.

⁴⁶Dessa assertiva decorrem interpretações variadas sobre o papel do Estado na teoria hegeliana, e sobre um suposto “autoritarismo” do seu modelo de sociedade (Honneth, Taylor). Rosenfield discorda. Entende ele que essa compreensão é um notável “mal-entendido”, e que o Estado é o resultado das liberdades exercidas precedentemente, sendo o ponto culminante da ideia de liberdade, e não um fim em si mesmo (WERLE, 2010, p. 16).

Essa não é, contudo, a visão de alguns comentadores da obra hegeliana que se contrapõem à visão de Honneth, no sentido de entender que mesmo na *Filosofia do Direito* é possível fundamentar um estado democrático de direito, sem necessidade de ancoramento em outras fundamentações teóricas posteriores, como observa Weber, que aparenta ter posição divergente da honnethiana. Weber parece entender que a concepção hegeliana não pressupõe uma preponderância da vontade do Estado de direito em face da vontade individual, mas que o Estado atuaria como um elemento galvanizador dessa vontade individual, atuando em favor de uma maior liberdade e autonomia. Segundo Weber,

[...] fica claro no § 260 que o Estado não é autossuficiente e separado dos indivíduos. Ele se constitui pelos interesses mediados, reconhecidos e universalizados. Como um universal, o Estado “não tem validade ou efetividade desvinculada do interesse, conhecimento e vontade dos particulares. Os particulares incorporam e expressam o universal, tornando-o efetivo e determinado” (Williams, 1997, p. 270). Observa-se a estreita relação entre os interesses dos cidadãos e as determinações do Estado. (WEBER, 2015, p. 306)

A visão honnethiana, contudo, é de que a justiça se encontra historicamente enraizada, e que as práticas sociais e a intersubjetividade são a sua fundamentação prática. E, em consonância com a tradição da teoria crítica, adota como paradigma de justiça a ideia de emancipação, ou, para ser mais preciso, a concepção de que a justiça se dá com a superação das patologias sociais e com a inserção do indivíduo em um ambiente comunicativo onde possa conduzir-se, em sua busca pelo reconhecimento, sem as amarradas obliteradoras da racionalidade. Honneth, portanto, busca um tipo de racionalidade que guarda uma relação com aspectos do liberalismo e também do republicanismo, oferecendo uma teoria que poderia ser vista como uma tentativa de recepcionar aspectos positivos dos dois modelos de democracia, algo já tentado por Habermas em sua teoria, no caso, manter os direitos liberais como pressupostos de uma vida livre, mas incorporando a ideia de participação e cooperação social como um elemento que possui em si o potencial emancipador do indivíduo, consubstanciando uma condição fundamental para uma “forma de vida democrática”⁴⁷.

⁴⁷ Honneth usa com maior desenvoltura o termo “forma de vida democrática” na obra *A ideia de socialismo*, quando realiza uma tentativa de atualização do conceito de socialismo, dando a entender que a democracia é um princípio que se aplica de forma mais ampla na sociedade, e não somente na esfera da ação política. Segundo ele, “só os cidadãos reunidos na esfera pública democrática é que poderão ser conquistados, através do encorajamento a uma ação reformadora, para iniciar a eliminação prudente das barreiras e bloqueios que ainda impedem a concretização de uma reciprocidade espontânea em todas as esferas centrais da sociedade” (HONNETH, 2017, p. 136). O trecho reproduzido mostrar uma parte do argumento utilizado por ele para se contrapor ao chamado argumento “funcional” e economicista do socialismo marxista, que elegia, como destinatário da ação social transformadora, apenas a classe trabalhadora, ou seja, o proletariado. Para Honneth em um socialismo renovado toda a sociedade deve ser destinatária das transformações sociais.

Cumpra ressaltar que para Hegel, segundo Honneth, duas eram as razões que justificava uma leitura intersubjetiva da vida ética: em primeiro lugar, o fato de que os sujeitos, do ponto de vista empírico, já se encontravam ligados intersubjetivamente, de modo que não seria razoável conceber princípios de justiça a partir de uma visão meramente atomística. De outro lado, isto se dava também face ao fato de que os princípios de justiça precisariam ser justificados também pelas condições sociais sob as quais os sujeitos atuavam em reciprocidade, ou seja, partindo-se da ideia de que a “liberdade do outro é pressuposto de sua autorrealização individual” (HONNETH, 2007, p. 54). Hegel, conforme Honneth, acresceu a essas duas condições uma terceira, que provinha da sua herança aristotélica, que era a necessidade de que os princípios de justiça estivessem fundamentados em preceitos normativos oriundos das práticas sociais, e não de elementos racionais externos ou metafísicos. Além disso, Honneth compartilha com Hegel a ideia de que conjuntamente com esse espaço comunicativo e dialógico haveria se prever também espaços em que os sujeitos pudessem “perseguir reciprocamente seus interesses egoísticos”, os quais seriam os da liberdade negativa (jurídica) e reflexiva (moral), conforme visto no segundo capítulo.

Honneth, na esteira de Hegel, não nega a importância das liberdades negativa e reflexiva, as quais seriam, na verdade, pressupostos para a liberdade social ou eticidade, e condições necessárias para a eticidade. A ressalva dele se dá quanto ao mal “uso”, ou as patologias que podem incidir sobre essas duas esferas, e que podem prejudicar a boa formação de uma esfera ética comunicativa. Porque se há uma sociedade profundamente atomizada e onde os indivíduos se fecham em seus próprios assuntos privados, certamente não se tem uma formação adequada de uma esfera social intersubjetiva. Assim, sem os espaços de liberdade egoística e atomística, constituídos de forma não patológica, não seria possível uma boa forma inserção do indivíduo na esfera de interação comunicativa que é a eticidade, ou liberdade social. Conforme ressalva Bankovsky, Honneth vê a teoria da justiça de Hegel como superior à ideia de liberdade em Kant, pois, segundo ele, o conceito de liberdade de Hegel é mais completo do que o autor de *Crítica da Razão Prática*, “pois demonstra que a vontade é livre apenas quando participa de relações comunicativas dentro das quais o sujeito percebe sua liberdade através da realização da liberdade dos outros” (BANKOVSKY, 2012, p. 155)⁴⁸. Bankovsky complementa:

Esta formulação pode parecer inicialmente não se assemelhara descrição kantiana, onde a autodeterminação equivale à limitação de autonomia de um por referência à autonomia semelhante dos outros, como se dá também com as liberdades

⁴⁸Texto original: “According to Honneth, Hegel’s concept of freedom is more complete than Kant’s, demonstrating that the will is free only when it partakes of communicative relationships within which it realizes its freedom through the realization of the freedom of others”.

habermasiana e rawlsiana, que oferecem proteções recíprocas para a liberdade de todos. No entanto, Honneth acredita que a formulação de Hegel distingue-se das versões kantianas, pois de acordo com o ufanismo do lugar a maneira com que nossas relações com os outros se dão não só afetam a produção de nossas próprias necessidades subjetivas, desejos e inclinações, mas também informam nossas experiências sobre as inclinações substantivas que tomamos para ampliar ou restringir nossa liberdade (BANKOVSKY, 2012, P. 155, traduzimos)⁴⁹.

Portanto, pode-se concluir que Honneth, em adesão relativa à teoria hegeliana e afastando-se de Kant, compartilha de quatro premissas básicas para a boa constituição de uma teoria da justiça, aos quais acresce, nos seus escritos mais recentes, os argumentos de Durkheim e Dewey sobre a “moral cidadã” e a “democracia radical cooperativa”, respectivamente: intersubjetividade; cooperatividade ou reciprocidade da autonomia individual; ancoramento dos princípios de justiça em preceitos internos à sociedade; existência de espaços relacionais puramente egoísticos e que garantam uma autonomia individual. E enfeixando todas as esferas de liberdade, o princípio da vontade livre, que é o elemento fundamental da teoria hegeliana, encampado também por Honneth. Para ele Hegel, tomando Kant como referência,

[...] parte da premissa de que, sob as condições do Esclarecimento moderno, todas as determinações morais ou jurídicas só podem ser corretamente consideradas na medida em que exprimem a autonomia individual ou a autodeterminação dos homens (HONNETH, 2007, p. 56).

Honneth, partindo dessas premissas, termina por adotar, com reservas, uma concepção de "eticidade" distinta do modelo hegeliano no que concerne as esferas de liberdade e ao seu conteúdo substancial, ainda que substancialmente entenda que o conteúdo dessas esferas de eticidade em Hegel estejam em dissonância com o contexto sócio político contemporâneo, além de tomar como fundamento teórico argumentos de ordem metafísica, que decorrem da própria lógica hegeliana e da sua concepção de “espírito absoluto”, os quais se afastam da ideia de uma filosofia política “pós-tradicional”. Segundo Honneth, Hegel já dissera que "sua reconstrução da eticidade resulta na instituição do Estado, mas nem por isso satisfazia suficientemente a sua própria condição, segundo a qual tais esferas seriam instituições de reciprocidade não coercitiva para a satisfação de necessidades, interesses ou objetivos" (HONNETH, 2015, p. 485). A centralidade e superinstitucionalização da sociedade, assim como sua despreocupação com as

⁴⁹Texto original: “This formulation might initially appear to resemble not only the Kantian description, where self-determination equates to the limiting of one’s autonomy by reference to the similar autonomy of others, but also Habermasian and Rawlsian freedom, which offer reciprocal protections for the freedom of all. However, Honneth believes Hegel’s formulation differs with these Kantian versions by according pride of place to the way in which our relationships with others not only affect the production of our own subjective needs, desires and inclinations, but also inform our experiences concerning the substantive inclinations that we take to enable or disable our freedom”.

relações horizontais entre os indivíduos, é a principal crítica de Honneth à ideia de eticidade de Hegel. Para Honneth a vida pública deve ser democrática, sendo, portanto, "um espaço social intermediário no qual cidadãos devem constituir convicções coletivamente aceitas mediante discussão deliberativa" (HONNETH, 2015, p. 485).

Na concepção Honnethiana de eticidade a primeira esfera social, a família, se modifica e se amplia em esfera das “relações pessoais”; a sociedade-civil se constitui apenas em “mercado”, dado o fato de que as corporações possuem objetivos diversos daqueles que movem as práticas econômicas; e o Estado é também revisado e passa para a condição de esfera das relações “políticas” ou de formação da vontade pública democrática, que é mais ampla e envolve ainda a esfera pública, a qual, no âmbito da teoria hegeliana, era situada na sociedade-civil na condição de “opinião pública”. Ele ainda atualiza a concepção hegeliana conferindo-lhe uma feição “pós-tradicional” e democrática, de modo que a esfera pública se constitui, em sua teoria, como o principal *locus* da atividade política sociedade, e assim, transfere a sua análise para o espaço da democracia e do estado, conservando apenas o mercado na condição na esfera intermediária.

A “cidadania”, portanto, enquanto esfera pública de participação política, é que é, para Honneth, o elemento mediador de uma democracia bem constituída, e o sua principal esfera de formação da vontade pública. Ainda que entenda que o Estado de direito e suas estruturas burocráticas tenha papel fundamental na estruturação de uma sociedade em bases democráticas, aqui, em Honneth, a cidadania tem predominância e um papel primário, sendo que as instituições do Estado são na verdade têm, na sua visão, uma função meramente instrumental e secundário, atuando como uma retaguarda legal para que as atividades individuais na esfera política se deem de forma livre e igualitária. Aqui Honneth se afasta das teorias da justiça construtivistas (Rawls) e procedimentalistas (Habermas) que em suas concepções erigem o Estado à função de maior relevância para a formação da vontade pública e concomitantemente deflacionam o papel da esfera pública de ação na fundamentação dos princípios de justiça.

Por outro lado, Honneth ressalva ainda que Hegel em sua *Filosofia do Direito* já intuía que a passagem das liberdades parciais e incompletas para a liberdade social implicaria em uma superação das patologias existentes naquela, tendo, portanto, essa esfera da liberdade também um sentido “terapêutico”, pois, ao compreendermos que nos encontramos em relações sociais nas quais a própria normatividade já abrange deveres e direitos, então nos “libertamos do vazio torturante para o qual a autonomização do ponto de vista moral nos levou” (HONNETH, 2007, p. 98). Assim, a passagem para o capítulo da eticidade tanto implicaria numa libertação do

sofrimento, como também numa liberdade “real”, estando aí o elemento que para ele daria à teoria hegeliana um sentido de teoria da justiça: a libertação.

Assim, a “eticidade”, segundo Honneth, implicaria na libertação das patologias sociais do direito e da moral, na medida em que criaria, igualmente, “para todos os membros da sociedade, as condições de uma realização da liberdade”, que se daria nos procedimentos intersubjetivos ou comunicacionais que estariam inseridos nas práticas sociais (HONNETH, 2007, p. 106). Essa, para o autor, é a “realidade” da liberdade, que é uma liberdade que se dá efetivamente de forma relacional e interativa, dado o fato que as ações humanas não se dão de forma isolada e sempre demandam a ação cooperativa de outros membros da comunidade. Durkheim tinha noção similar da vida social, como se pode ver em seus escritos sobre moralidade social, e que se aproximaria em muito do conceito de eticidade em Honneth, e serviria como uma “ponte” que proporcionaria uma atualização do conceito hegeliano de “eticidade”, juntamente com os escritos de Dewey sobre a esfera pública democrática, entre a teoria hegeliana e a atualidade, na visão honnethiana⁵⁰.

Contudo, para que a eticidade atue efetivamente em sua função “terapêutica” isso é preciso que a esfera da eticidade atenda alguns requisitos ou condições mínimas, previstas por Honneth com maior clareza em *Sufrimento de Indeterminação*: proporcionar a todos, indistintamente, todas as possibilidades de autorrealização individual; caracterizar-se pela prática de interações intersubjetivas; a presença de formas determinadas de reconhecimento⁵¹ em suas esferas de ação (“relações pessoais” e “íntimas”, “mercado” e “ação política democrática”); e, por fim, que os padrões de ação em cada esfera de reconhecimentos sejam capazes de se auto reproduzirem, ou seja, “contenham processos de formação e aprendizado capazes de gerar motivações e disposições para que a autorrealização individual se efetiva nas

⁵⁰Diz Durkheim: “É preciso, portanto, que haja, acima de todos esses poderes locais, familiares, enfim, secundários, um poder geral que faça a lei para todos, que lembre a cada um deles que ele é, não o todo, mas uma parte do todo, e que não deve reter para si o que, em princípio, pertence ao todo. O único meio de prevenir esse particularismo coletivo e as consequências que ele implica para o indivíduo é que um órgão especial seja encarregado de representar junto a essas coletividades particulares a coletividade total, seus direitos e interesses (DURKHEIM, 2002, p. 87).

⁵¹ O reconhecimento, categoria chave da teoria honnethiana, se mantém presente na sua teoria política amadurecida, e não foi negligenciada ou esquecida, como se poderia imaginar pelo fato de que há um interesse maior do autor pelas instituições sociais nas últimas obras. É possível ver em algumas passagens de *Sufrimento de Indeterminação* e em *O Direito da Liberdade* que o reconhecimento é ainda tratado por ele como uma das condições da liberdade social. E não se trata de um reconhecimento sem luta social, como pretendem alguns. Honneth é bem explícito ao enunciar que a ampliação das esferas de liberdade social se deu, ao longo dos séculos, a partir de lutas sociais, de conflitos, e não de forma pacífica ou a partir de um tipo de reconhecimento ancorado meramente na ideia de uma comunicação intersubjetiva, sem que esta esteja inserida em um contexto complexo de conflitos sociais (HONNETH, 2015, págs. 638-640).

práticas intersubjetivas” (WERLE, MELO, 2007, p. 41-42). Honneth resume tais condições da seguinte forma:

Se a série das condições enumeradas foi traduzida em meras palavras-chaves, então vale para a esfera ética que ela tem que residir em práticas de interação que têm o poder de garantir a autorrealização individual, o reconhecimento recíproco e o processo de formação correspondente; e entre as três afirmações principais têm de existir nesse caso entrelaçamentos estreitos, no momento em que Hegel aparece estar convencido de que se encontram entre si numa relação de condição recíproca (HONNETH, 2007, p. 115)

Sobre esse tema, Weber também recepciona a interpretação honnethiana da liberdade no Hegel maduro, corroborando a ideia de que o reconhecimento se impõe como uma condição para liberdade social dado o fato de que a liberdade intersubjetiva demanda uma reciprocidade e a compreensão pelo sujeito de que há uma dependência mútua em relação ao outro:

Liberdade concreta, portanto, significa a realização dos interesses particulares na universalidade, enquanto conciliados, superados e guardados, mas não eliminados. A realização individual implica o reconhecimento recíproco, levando-se, assim, “uma vida universal” (*Rph* § 258). Acerta Honneth ao afirmar que o reconhecimento significa “uma afirmação recíproca isenta de coerção de determinados aspectos da personalidade que se relacionam com cada um dos modos de interação social”. O indivíduo somente merece ser reconhecido se o seu comportamento para com os outros puder ser universalmente válido. Por isso no nível da eticidade o indivíduo age de modo universal. As ações intersubjetivas são a expressão do reconhecimento recíproco (WEBER, 2014, p. 28).

Por fim, há que registrar que a eticidade em Honneth difere de forma mais intensa da categoria intuída por Hegel no que se refere ao critério utilizado por ele para definir o que vem a ser uma esfera ética de ação social que contenha potenciais normativos em prol da ampliação da liberdade individual. Enquanto Hegel se aferra a um critério jurídico e institucional, Honneth diverge e amplia o espectro da eticidade, para abranger outras esferas mais “informais” ou que não foram ainda objeto de uma juridificação, como é o caso das relações pessoais em relação à amizade. Para Honneth algumas esferas de ação social são providas por normas razoavelmente aceitas e que se realizam cotidianamente nas práticas sociais, ainda que não reguladas juridicamente. E isso se daria, por exemplo, segundo o autor, no plano da amizade, como já falado, onde existem um conjunto de hábitos e regras que terminam por ser internalizadas nas práticas sociais dessa esfera de ação, e recepcionadas pelos sujeitos participantes como regras praticamente impositivas, de modo que, nesses casos, seria possível a inclusão desses espaços relacionais na condição de esferas sociais de liberdade e eticidade. Diz Honneth:

Também práticas de ação que são dispensadas da rápida mudança ao assumirem a forma de rotinas e hábitos partilhados intersubjetivamente, ou seja, de “costumes”,

podem ser, de um certo modo, entendidas como "instituições"; ainda que falte nelas o ancoramento em sanções jurídicas do Estado, possuem, no entanto, "firmeza" e estabilidade suficientes para não estarem submetidas permanentemente aos "caprichos" dos nossos sentimentos (HONNETH, 2007, p. 133).

Hegel, contudo, a despeito da sua posição institucionalista das esferas de ação da liberdade, não é totalmente refratário ao liberalismo político, no que sua teoria pode ser vista como contendo um certo paradoxo em relação a essa função do Estado, que é moralizador e universalista, ao mesmo tempo que garante a autonomia individual. Para Honneth, o Estado também possui um papel de assegurar os direitos democráticos e a liberdade dos indivíduos, de modo que ele deve atuar nas outras esferas de eticidade (relações pessoais e mercado) de modo a garantir a autonomia e liberdade dos sujeitos que nelas estão inseridos. Honneth não descarta esse viés liberal do Estado moderno. O problema é quanto à ideia de que é o Estado o agente universalizador da moralidade na sociedade, algo que é repudiado por ele por entender que se trata de modelo centralizador, hierarquizado e contrário a uma vida democrática. Weber, no entanto, se afasta da interpretação honnethiana que concerne à ideia de que a *Filosofia do Direito* de Hegel traria consequências "antidemocráticas". Segundo ele, essa suspeita estaria enfraquecida pelo fato de que a democracia estaria plenamente assegurada pelos direitos fundamentais, que seria, na concepção hegeliana, a dimensão do direito abstrato. Assim, se os direitos fundamentais, inclusive os de natureza política, estão assegurados pela autoridade ética do Estado de direito, é possível se concluir, segundo ele, que a democracia também estaria protegida, dado o fato de que está é institucionalizada na modernidade pela via dos direitos fundamentais de natureza política (WEBER, 2014, p. 29). Essa posição termina por se aproximar da concepção de Hegel de "superinstitucionalização" do Estado, e de alguma forma mitiga o papel da esfera pública na legitimação de normas sociais e do direito positivo, algo que se poderia considerar um déficit de legitimação social. A ideia de que o Estado de Direito e as instituições jurídicas por si só bastam a consolidação de uma vida pública democrática incorre no problema de não demonstrar com maior clareza de que modo tais instituições seriam legitimadas pelo conjunto da sociedade, afastando-se, portanto, em certa medida, ao princípio da autolegislação, notadamente quando se percebe que existem graves erros de desenvolvimento do Estado de Direito relacionados à sua neutralidade e ao modo como a função legislativa vem se desenvolvendo ao longo da história, não sendo incomum, ou mesmo talvez seja a regra, a sua atuação totalmente desacoplada da esfera pública.

Assim, o que se percebe em Honneth é que a ideia de uma teoria da justiça que se funde em práticas sociais se dá na esfera da "eticidade democrática", e tem como elementos

normativos de maior valor a liberdade de atuar na esfera pública, ou seja, a garantia de participação nas práticas intersubjetivas com a remoção dos obstáculos e patologias que possam prejudicar essa integração cidadã, o que se dará em todas as esferas de ação, de forma recíproca, reflexiva e cooperativa, o que implica na possibilidade de atuação da esfera pública política no âmbito das esferas das relações pessoais e do mercado, ainda que a reflexividade não seja uma característica destas últimas. E tal terapêutica termina por se configurar o grande remédio para o enfrentamento do problema da superinstitucionalização da teoria hegeliana do Estado, face ao fato de que a ampliação da participação cidadã e o fortalecimento de uma esfera pública comunicativa livre e autônoma terminam por reduzir o déficit social e de legitimação do direito abstrato e da elaboração legislativa fundada tão somente em princípios construtivistas e em um procedimentalismo que desconhece os fluxos comunicacionais que provém da sociedade. Isso, por óbvio, demanda um Estado de Direito mais aberto a esses fluxos comunicacionais, mais poroso, e que esteja em condições de atuar como uma “voz” da sociedade, uma agência de institucionalização dos princípios de justiça que são erigidos pela esfera pública. Segundo Honneth, Hegel por vezes oscila no seu tratamento das esferas do Estado, aliando em alguns momentos uma visão republicana e liberal, passando pela ideia de deveres do cidadão ativo, até chegar na ideia de um patriotismo constitucional (HONNETH, 2007, p. 144). Contudo, em nenhum momento Hegel acena para uma concepção de “liberdade pública”, ancorada em práticas intersubjetivas de uma atuação com interesses políticos, não havendo previsão em sua teoria de um lugar único onde os cidadãos do “Estado” pudessem deliberar em conjunto sobre os assuntos públicos, considerados “universais”, não havendo vestígio, portanto, de uma esfera pública política que leva a uma concepção de uma formação democrática da vontade, conforme objeta Honneth (2007, p. 144). Tal objetada é também endossada por Lima, que em análise da proposição honnethiana da eticidade democrática diz o seguinte:

Tudo isso culmina noutro ponto fraco da doutrina ética de Hegel, a saber: a sobreposição da força estatal perante os hábitos culturais de reconhecimento dos membros da sociedade civil que acabam por resultar num modelo substancialista de eticidade. Na apreciação de Rainer Forst, “por meio desse passo de substancialização do espírito objetivo e da mediação completa da subjetividade e objetividade no espírito absoluto, Hegel ‘reprime’ a ideia de uma constituição intersubjetiva, aberta e interminável da ‘consciência universal’”. Em *Sofrimento de indeterminação (Leiden an Unbestimmtheit / 2001)*, obra que constitui uma tentativa de reatualização da filosofia hegeliana do direito, Honneth é categórico em afirmar que “não se encontra na doutrina do Estado de Hegel o menor vestígio da ideia de uma esfera pública política, da concepção de uma formação democrática da vontade” (LIMA, 2015, p. 130).

Feita essa primeira reconstrução da ideia de “eticidade democrática” a partir de *Sofrimento de Indeterminação*, contendo uma reconstrução das primeiras contribuições de Honneth para a reatualização desse conceito, passaremos, no tópico seguinte, a análise da proposta de eticidade democrática de Honneth tal como tratada pelo autor em *O Direito da Liberdade*, onde pretendemos distinguir o modelo honnethiano de outros modelos de democracia que se contrapõem ao modelo liberal, e definir com maior precisão as funções do Estado de direito e da esfera pública na formação da vontade pública, partindo-se da ideia de uma “vida pública democrática”.

3.2. A vida pública democrática: a releitura de Honneth da ideia de “eticidade” em *O Direito da Liberdade*

Conforme já adiantado no tópico antecedente, Honneth defende a ideia de uma “vida pública democrática” ancorada em uma reciprocidade e reflexividade no âmbito da formação da vontade pública coletiva, o que demanda ainda uma “democratização” nos âmbitos das famílias e do mercado. Honneth se afasta de Hegel no que toca ao papel do Estado na vida pública democrática, divergindo no que se refere à função que este teria enquanto de ser o agente “universalizador das singularidades”, e, portanto, a instituição que teria a função mediar a moralidade pluralizada no âmbito da sociedade moderna, naquilo que Honneth denominou de “superinstitucionalização” da eticidade, apostando em uma esfera discursiva de constituição de uma vida público-política, surgida, historicamente, somente nos Estados nacionais do século XIX (HONNETH, 2015, p. 502). Honneth viu na *Filosofia do Direito* de Hegel um viés fortemente juridificante, na medida em que a teoria hegeliana vê o estado como a agência mediadora dos dissensos éticos existentes na sociedade, algo que para o autor não converge com a reconstrução histórica da democracia nas nações do ocidente. Divergindo do pensamento hegeliano, Honneth desloca o centro de gravidade da democracia para a esfera pública discursiva, posicionando o Estado mais como uma espécie de “caixa de ressonância” dos interesses populares, sendo o responsável por institucionalizar as deliberações que são tomadas no seio da esfera pública, além de atuar na proteção jurídica dos direitos subjetivos dos indivíduos que lhes garantem as condições de igualdade e liberdade para atuar na esfera pública. Nesse sentido, afirma Lima:

O seu intento de reatualização da *Rechtsphilosophie* e de partir do seu intento de reatualização da *Rechtsphilosophie* e de uma reconstrução normativa da liberdade social se propõe redimensionar para a formação da vontade democrática pondo ênfase, sobretudo, na normatividade advinda das lutas sociais de reconhecimento e

emancipação na vida individual e na esfera pública. Nesse sentido, a *Soziale Freiheit* é a protoliberalidade (LIMA, 2015, p. 138).

O que se pode perceber é que nas últimas décadas vem se desenvolvendo uma teoria mais “sociológica” da democracia, que critica a noção de uma democracia meramente formal e institucionalizada e busca uma via normativa que se funda na ideia pragmática de que as práticas democráticas devem se dar no cotidiano das pessoas, na vida prática, como lembra Avritzer (AVRITZER, 1996. p. 143). Ou seja, as práticas democráticas deveriam sair das instituições estatais e “penetrar o tecido das relações sociais e da cultura política”, alcançando a vida das pessoas em todas as suas esferas de ação coletiva, das relações pessoais, passando pelo mercado e chegando finalmente à política. Nesse formato, a democracia vai muito além da visão liberal de que garantir apenas os direitos políticos de votar e ser votado, e se infiltra nos costumes e rotinas sociais, tornando-se, portanto, para além de uma ideia ou de um princípio metafísico, algo concreto e real, entronizado no modo de vida de cada integrante da sociedade.

Para Honneth, o papel de mediação dos conflitos sociais acerca da definição do justo em dada comunidade é do próprio povo, da sociedade civil, que, em suas reatualização, se concretiza em uma esfera pública comunicativa ativa, atuando o Estado como uma agência de concretização da vontade popular ou na condição de protetor do exercício livre e democrático das razões comunicativas. Ancorado principalmente em Durkheim e Dewey, Honneth compreende que o Estado moderno, a partir da revolução francesa, foi pensado sobretudo como um órgão “intelectual”, por meio do qual se devia implementar, “de maneira inteligente e pragmático”, a vontade do povo democraticamente deliberada (2015, p. 583). Assim, sua concepção de vida pública democracia A liberdade social deve corresponder também a uma esfera de ação da vida democrática e aquela onde se constitua um espaço relacional e dialógico (esfera pública) no qual "os cidadãos devem constituir convicções coletivamente aceitas mediante discussão deliberativa, as quais constituirão os princípios a ser obedecidos pela legislação parlamentar em conformidade com procedimentos do Estado de Direito" (HONNETH , 2015, p. 485), distanciando-se da concepção excessivamente institucionalizada de Hegel.

Honneth, portanto, insiste no argumento de que a ideia de eticidade em Hegel não estaria em consonância com o momento histórico atual, sendo marcadamente reacionária, como, por exemplo, se vê na sua concepção de família, profundamente marcada pelo patriarcalismo, e em sua concepção de Estado de direito como possuindo a função de estabelecer as bases morais de uma sociedade. Exatamente por isso ele parte para uma reconstrução normativa indireta da

eticidade hegeliana, adequando-a a aspectos históricos e sócio normativos que teriam uma maior prevalência na contemporaneidade, como é o caso do princípio democrático, o que de alguma forma vem dando margem a algumas críticas à teoria honnethiana, notadamente no que concerne a acusações de “eurocentrismo” ou de que ele defenderia uma superioridade “cultural” das sociedades europeias e americanas, conforme aponta Zurn, que levanta uma possível argumentação que Honneth faria em sua defesa seria a de que as formas de liberdade social seriam realmente superiores, o que ainda demandaria que ele justificasse adequadamente na sua argumentação como se poderia evitar a interferência do eurocentrismo ou do “imperialismo cultural” em uma reconstrução normativa desse jaez (ZURN, 2015, p. 195).

Em conformidade com o autor, haveriam pelo menos três modelos democráticos de formação da vontade pública na história das sociedades modernas⁵²: a) o *modelo democrático plebiscitário*, onde a vontade popular somente é percebida a partir de deliberações tomadas de forma explícita pelos integrantes da sociedade, e que serão objeto de efetivação legislativa pelos representantes eleitos; b) *modelo liberal*, em que a formação da vontade pública é fruto e obra das deliberações tomadas pelas corporações legislativas, ou seja, no modelo de uma democracia meramente representativa; c) *modelo democrático interpretativo*, pela via do reconhecimento, ou “democracia radical”, onde a formação da vontade pública se dá a partir das relações dialógicas que ocorrem no âmbito da esfera pública, sendo a sociedade civil o espaço onde se fundamentam os valores morais, e os princípios de justiça. Os três modelos, pelo que se percebe, defendem arranjos distintos de relacionamento entre a sociedade civil (“esfera pública”) e o Estado, buscando, cada uma, justificar uma propensão por uma ação mais institucional, de um lado, ou mais concreta e social, por outro, sendo que Habermas tenta em sua teoria da justiça conciliar as duas posições, buscando um equilíbrio entre o liberalismo (normativo) e o republicanismo (intersubjetivo). Sobre esse aspecto Lima diz o seguinte:

Em seguida apresenta três modelos de construção da vontade pública: (i) o rol plebiscitário onde o plebiscito é vontade pública: (i) o rol plebiscitário onde o plebiscito é tomado como um instrumento estatal e por isso ainda verticalizado; (ii) o rol representativo que ainda não satisfaz os intentos de uma radicalidade democrática, pois remete a uma determinada classe política; (iii) e o rol democrático que cumpre com o ideal de liberdade social. O pressuposto basilar do rol democrático – buscado em Dewey – é que a criação e a justificação da vida pública não é atribuição do Estado,

⁵² Segundo Honneth, nas discussões dos séculos XIX e XX sobre o Estado de direito, “diversas interpretações foram dadas ao princípio do recurso estatal à formação da vontade pública, algumas das quais se orientando mais pelo papel plebiscitário indicado por Rousseau e outras, por um papel que, delineado pelo liberalismo clássico, apresentava-se como puramente representativo das corporações legislativas”. O modelo plebiscitário seria o “republicano”, enquanto que o modelo representativo seria o “liberal”. Honneth se situa em um campo intermediário, juntamente com Habermas, que seria o do modelo “interpretativo”, que, segundo ele, é um modelo onde o Estado de Direito deve atuar fortemente em prol de uma liberdade social, buscando uma vida pública que deva “efetivamente funcionar” (HONNETH, 2015, p. 583).

mas algo resultante da vontade popular. Nesse sentido, a função do Estado – uma afirmação durkheimiana evocada por Honneth – é institucionalizar e ampliar os direitos e prerrogativas dos cidadãos (LIMA, 2015, p. 144).

Nesse último modelo, que seria o modelo ideal para o tipo de eticidade preconizada por Honneth, e Estado atua apenas como um receptor da vontade popular, institucionalizando-a através das suas estruturas burocráticas, que devem ser porosas o suficiente para permitir que esse fluxo de ideias e valores irriguem todas as suas esferas de atuação. Como afirma Honneth, o seu estudo em *O Direito da Liberdade* se pauta em uma tradição ou modelo que é estabelecido de forma que “as instituições governamentais implementam o resultado da liberdade social exercida pelos cidadãos que chegam ao entendimento recíproco” (HONNETH, 2015, p. 583). O modelo interpretativo, assim entendido por Durkheim, Dewey e Habermas, foi concebido segundo outro modelo, que não é plebiscitário e nem representativo. Nesse modelo, segundo Honneth,

[...] deve-se construir um consenso passível de sempre ser revisado e, se necessário for, viabilizado por compromissos, em processos de formação da vontade pensados como programas de investigação permanente (Durkheim/Dewey) ou de discussão (Habermas), cujas indicações de orientação sejam logo transformadas em decisões vinculantes pelas corporações legislativas politicamente responsáveis, respeitando-se estritamente os processos democráticos (HONNETH, 2015, p. 584).

Dessa forma, nesse modelo “interpretativo” de democracia, a administração do Estado e seu conjunto de órgãos e servidores devem estar a serviço da vontade popular, e em um movimento que deve se dar de forma circular: ao tempo em que deve ser receptivo aos fluxos comunicacionais que provém da sociedade civil, deve também estabelecer procedimentos institucionalizadores da vontade do povo, mediante uma atuação elaboradora do direito positivo do País em consonância com essa vontade e buscando ao máximo que as normas jurídicas sejam fruto dessa “ética” que permeia a vida em sociedade, ou seja, o poder político deve legitimar a atuação do Estado de direito⁵³. Sobre essa concepção, esclarece Zurn:

Honneth articula um modelo de duas vias de democracia deliberativa. Por um lado, na "esfera pública democrática", as opiniões sobre os diversos problemas coletivos surgem por meio de processos deliberativos e contestatórios, levados pela interação entre movimentos sociais, organizações não governamentais, produtores e disseminadores de cultura, meios de comunicação de massa e atores governamentais. Por outro lado, na esfera do "Estado Constitucional democrático", o consenso mutável

⁵³ Esclarecendo a concepção de democracia de Habermas, e, de certa forma, a concepção de democracia interpretativa citada por Honneth, Cordeiro diz o seguinte: “Toda a teoria da ação comunicativa defende a participação dos sujeitos nos processos decisórios. A inclusão defendida por Habermas não significa um confinamento dentro de si ou um fechamento diante do outro. As fronteiras da comunidade estão abertas a todos – também e justamente àqueles que são estranhos um ao outro e querem continuar sendo estranhos” (CORDEIRO, 2018, p. 138).

e revisável por um governo receptivo. A legitimidade democrática exige então que o Estado Constitucional atue como um órgão ou agência da esfera pública, realizando na lei e na política o consenso alcançado pelo "nós", o povo, em um processo saudável de debate coletivo e discussão na esfera pública (ZURN, 2015, p. 183, traduzimos)⁵⁴.

É importante que o estado esteja capacitado para tanto, e aparelhado para o exercício dessa função, assim como que o direito seja legitimado pela vontade popular, para que então se tenha uma democracia concreta e ancorada nas práticas sociais e nas relações intersubjetivas. Segundo Honneth,

Nessa concepção do Estado, um primeiro lugar se retira toda a atenção normativa dos órgãos estatais, transferida para as condições de uma autolegislação isenta de coerções entre cidadãos, ou seja, para a esfera que acabamos de reconstruir normativamente (HONNETH, 2015, p. 584)

Assim, nessa concepção o estado deve atuar da seguinte forma: Retira-se toda a atenção normativa dos órgãos estatais, transferindo-se para as condições para a esfera pública, que deverá, para tanto, estar munida os instrumentos necessários ao exercício autônomo da vontade pelos cidadãos, mediante a supressão de mecanismos de dominação e de manipulação da opinião e a inserção de instrumentos que possam garantir a livre expressão do indivíduo. E além disso, é preciso igualdade de condições no acesso ao conhecimento dos assuntos públicos, com informação suficiente e maior liberdade possível para os implicados. Na compreensão honnethiana, se tais predicados não são observados toda decisão tomada pelo Estado sem a observância desses princípios serão objeto de reprovação ou suspeita popular, ou seja, não contarão com suficiente legitimidade democrática (HONNETH, 2015, p. 584).

Assim, para ele não é o Estado que justifica e cria a vida pública, mas a sociedade que cria o Estado. O Estado, portanto, tem que estar a serviço da vontade social, garantindo aos cidadãos a liberdade social que lhes possibilite uma atuação cidadã em prol do interesse coletivo. Distintamente do republicanismo, em que todo o poder se dá com base em um consenso ético ou uma cultura de fundo uniforme baseada na interdependência e na solidariedade, e do liberalismo onde o processo político se dá de forma individualizada mediante o equacionamento de interesses divergentes, consoante lembra Habermas (2002, p.

⁵⁴ Texto original: "Honneth articulates a two-track model of deliberative democracy. On the one hand, in the "democratic public sphere," public opinions concerning collective matters arise through varied deliberative and contestatory processes carried by the interplay between social movements, nongovernmental organizations, culture producers and disseminators, the mass media, and governmental actors. On the other hand, in the sphere of the "democratic constitutional state," the changing and revisable consensus arising from the public sphere should ideally be implemented by a responsive government. Democratic legitimacy then requires that the constitutional state act as an organ or agency of the public sphere by realizing in law and policy the consensus arrived at by "we the people" in a healthy process of collective debate and discussion in the public sphere..

270-271)⁵⁵, aqui em Honneth a democracia é vista como o regime em que o Estado atua tão somente como o garantidor da cooperação social e das reflexividade que deve marcar a esfera pública, e não como o elemento mediador da moralidade no âmbito social, em equilíbrio com a esfera pública comunicativa, como prega o modelo habermasiano da democracia deliberativa ou procedimentalista, onde a formação de opinião que se dá de maneira informal “desemboca em decisões eletivas institucionalizadas e em resoluções legislativas pelas quais o poder criado por via comunicativa é transformado em poder administrativamente aplicável” (HABERMAS, 2002, p. 281).

O Estado, portanto, deve ser concebido de tal forma que toda a sua atuação deva se dar visando proteger, garantir e implementar a vontade dos indivíduos, e não o contrário, com respeito a procedimentos previstos constitucionalmente e aos direitos fundamentais dos cidadãos (Durkheim), proporcionando a existência de uma esfera pública de formação da vontade o mais livre e independente possível (Dewey). Nesse sentido, a autonomia individual aqui se coaduna com o princípio da autolegislação, consubstanciando-se na ideia de que o incremento da liberdade individual no que concerne aos direitos políticos implicará, necessariamente, em maior vigor da esfera pública, algo que remonta aos escritos de Durkheim sobre moralidade e sociedade moderna, notadamente em *Lições de Sociologia*. Durkheim alertava que o papel do estado é ampliar direitos políticos e garantir uma autolegislação livre de coerções, e tinha uma visão republicana que é uma das bases da teoria honnethiana, e via uma relação direta entre a ampliação de direitos individuais e a atuação do Estado na concessão desses direitos, sendo que para ele o indivíduo seria um produto do Estado, que possuiriam uma atividade “libertadora daquele” (DURKHEIM, 2002, p. 80)⁵⁶, concepção essa que ele que já antecipara quando da sua análise do famoso caso “Dreyfuss”⁵⁷ no artigo *O individualismo e os intelectuais*, conforme nos lembra Vares⁵⁸.

55

⁵⁶ Afirma Durkheim que “o único meio de eliminar a dificuldade é negar o postulado segundo o qual os direitos dos indivíduos são dados com o indivíduo, é admitir que a instituição desses direitos é obra do próprio Estado” (WEBER, 2002, p. 80).

⁵⁷ Sobre o caso Dreyfuss, transcrevo o seguinte registro de Vares que dá uma ideia geral do episódio: “A origem judaica do jovem oficial de artilharia favoreceu a abertura de um amplo debate que não só ganhou a opinião pública como acirrou os ânimos entre grupos políticos rivais. O fato de o exército francês recusar-se a revisar o processo, assumindo o erro judicial – a carta atribuída a Dreyfus tratava-se de uma falsificação grosseira que foi detectada pelo advogado da família –, desencadeou uma série de críticas por parte de alguns segmentos sociais. O episódio em si não tinha grandes atrativos, pois a injustiça acerca da condenação de Dreyfus era certa. O que se seguiu, porém, foi um ferrenho embate público que envolveu importantes nomes da intelligentsia francesa, dividindo a nação em dois grupos, a saber, os que defendiam a condenação, chamados de *antidreyfusards*, e os que os defendiam a libertação imediata do injustiçado capitão, chamados de *dreyfusards*” (VARES, 2014, p. 493).

⁵⁸ “Com efeito, as linhas gerais que nortearam tanto o seu individualismo moral quanto sua concepção de republicanismo foram expostas durante o polêmico Caso Dreyfus, em 1898, quando Durkheim publicou um pequeno artigo a respeito do individualismo e do papel dos intelectuais no qual, sem abrir mão dos pressupostos

Segundo Honneth, em seus estudos sobre a “moral cidadã” que constam da obra *Lições de Sociologia*, Durkheim teria elaborado um modelo de vida pública que de alguma forma se aproxima da ideia de “eticidade”, porquanto essa moral seria um conjunto de normas escritas e não escritas, cuja observância capacita os membros de um Estado democrático, ainda que com diferenças individuais e divergências profundas em suas opiniões, a que possam “tomar parte em deliberações e negociações compartilhadas sobre os princípios estatais de vinculação geral” (HONNETH, 2015, p. 508-509). Esse modelo, portanto, envolve a necessidade de se instituir determinados princípios de justiça que se voltariam a boa constituição de um espaço público de comunicação entre os membros de uma comunidade, garantindo uma participação em igualdade de condições a todos os indivíduos, o que termina por se aproximar também da teoria habermasiana do agir comunicativo, e, nesse sentido, atrairia a crítica de que também Honneth estaria incorrendo em um déficit social pelo fato de que a instituição de princípios que devem resguardar a esfera pública democrática decorreria, inegavelmente, de uma concepção “pré-política” de adequação social que poderia ser qualificada como um juízo *a priori*, desprovido da devida fundamentação sociológica.

Retomando a argumentação durkheimiana, seria a moral “cidadã” o conjunto de normas morais que possibilitariam essa participação democrática dos indivíduos na formação da vontade pública, ou seja, o estatuto moral da cidadania e da participação política na esfera pública de debates e de formação da vontade coletiva. Durkheim, em sua concepção de “republicanismo liberal”, consegue afastar a até então o pensamento vigente de que republicanismo não era conciliável com o liberalismo, e desenvolve uma teoria bastante inovadora onde o republicanismo é visto como uma forma de garantir o próprio individualismo, como já visto. Nessa concepção o Estado atuaria não como um elemento de coerção ou força, mas como um meio de possibilitar o pleno desenvolvimento da autonomia individual, garantindo, por meio do direito e da sua burocracia, a autorrealização dos sujeitos, ou seja, teria a função de “libertar as personalidades individuais” (DURKHEIM, 2002, p. 87). Há, portanto, um amálgama entre autonomia individual e o solidarismo, de forma que o anseio republicano por mais participação e engajamento cidadão atua, em verdade, como uma “mola propulsora”

comunitaristas, sugeria um modelo social que reconhecesse na pessoa humana um valor inalienável. Esse texto, que será devidamente analisado na seção seguinte, comporta alguns importantes pontos a respeito de como o autor procurou solucionar as dicotomias inerentes à relação entre a sociedade e o indivíduo, bem como estabelecer as bases para uma moral republicana e laica. Destarte, intenta-se verificar o que, de fato, o sociólogo francês entendia por “culto” ao indivíduo, e de que modo o referido conceito resume o pensamento doutor acerca do modelo republicano” (VARES, 2014, p. 492).

da autorrealização, concepção essa que é recepcionada por Honneth em sua teoria da justiça. E essa adesão o autor deixa bem claro quando afirma o seguinte:

O diagnóstico de complementaridade afetiva de todas as vidas públicas democráticas é, antes de tudo, sóbrio: uma vez que os cidadãos estão dispostos a participar ativamente da formação da opinião num Estado democrático somente se considerarem os objetivos e valores desse Estado dignos de ser perseguidos, ou mesmo defendidos, sempre é necessária certa dose de “patriotismo”(…) (HONNETH, 2015, p. 509)

Assim, a ideia de um modelo democrático onde a solidariedade deve ser constituída e engendrada como forma de ampliar a autorrealização individual, e que toma como base a concepção republicana e liberal de Durkheim é o primeiro elemento que se pode destacar da eticidade democrática honnethiana, em um esquema complexo em que as esferas éticas de ação (relações pessoais e mercado) terminam por constituir-se em condições para uma vida pública democrática, e esta como garante para a boa conformação das primeiras, algo que certamente possui raízes na teoria republicana de Rousseau. Pateman nos lembra que Rousseau em sua já defendia a ideia de participação e um republicanismo cívico fundado no respeito aos direitos individuais, ou seja, a “participação seria um modo de proteger os interesses individuais” (PATEMAN, 1992, p. 38). Pateman lembra ainda que Rousseau intuiu um caráter pedagógico na participação cidadã, ao afirmar que “como resultado da sua participação na tomada de decisões o indivíduo é ensinado a distinguir entre seus próprios impulsos e desejos” (PATEMAN, 1992, p. 39)⁵⁹, o que de alguma forma se aproxima da ideia de democracia radical desenvolvida séculos depois por John Dewey, e que é adotada por Honneth em sua concepção de “vida ética”.

Da mesma forma, Honneth bebe na fonte do pragmatismo democrático de John Dewey, utilizando a sua teoria da “democracia cooperativa” como um modo de atualizar a teoria hegeliana para condições democráticas e “pós-tradicionais”. Dewey, em texto de 1937 (*A democracia é radical*), define o seu modelo de democracia cooperativa a partir de uma forte crítica ao modelo de democracia prevalecente, que seria a “democracia burguesa”, ou seja, a democracia do tipo “liberal”. Segundo Dewey, por democracia “burguesa”, entende-se aquela na qual o “poder reside, em última instância, nas mãos do capitalismo financeiro, a despeito das reivindicações que são feitas por um governo do povo, pelo povo e para o povo” (DEWEY, 2008, 133), e que, portanto, a vontade do povo estaria sendo ignorada nesse modelo. Para Dewey a democracia é um sistema que se volta a busca de fins coletivos, mas que também

⁵⁹ Pateman defende essa ideia ao afirmar que “a principal função da participação na teoria da democracia participativa é, portanto, educativa: educativa no mais amplo sentido da palavra, tanto no aspecto psicológico quando no de aquisição de prática de habilidades e procedimentos democráticos” (PATEMAN, 1992, p. 60-61).

demanda a busca de meios para o alcance desses fins que não sejam autoritários. Ou seja, um regime autoritário não se justifica porque aparentemente visa dar uma melhor condição de vida aos integrantes de uma dada coletividade. É preciso que tanto os meios, com os fins, sejam justificados, e que garantam o pleno exercício da liberdade por todos os cidadãos (DEWEY, 2008, p. 136).

Dewey, em outro texto do mesmo período (“*A democracia criativa: a tarefa diante de nós*”, 1939) vê o projeto democrático como uma condição humana que se dá de forma prática, e se funda em um elemento ontológico que é a atividade cooperativa que é imanente a experiência humana em sociedade. Ainda que conflituosa e nem sempre amigável, a experiência humana não é algo que se dê de forma atomizada, ou desenraizada, fora de um contexto social intersubjetivo. A autonomia individual não é algo que se dê fora da comunidade e de um conjunto de relações intersubjetivas, onde demandas e pretensões são formuladas e respondidas a partir de um elo entre sujeitos, e que demanda a devida reciprocidade. Segundo Dewey, “a democracia é um modo de vida que é conduzido pela fé pessoal no cotidiano pessoal de trabalho conjunto com outras pessoas” (DEWEY, 2008, p. 144)⁶⁰.

Em sua obra de maturidade, *The public and its problems (O público e seus problemas)*, Dewey deixa sua marca indelével na construção de um conceito moderno de democracia. Essa é uma obra chave para entender o modelo honnethiano de liberdade social e eticidade democrática em *O Direito da Liberdade*, assim como em *A ideia de socialismo*. Nesse ensaio Dewey expressa sua desconfiança em relação à democracia nos moldes liberais, e na ideia de que os representantes eleitos teriam maior capacidade para a resolução dos problemas da coletividade, postulando a ideia de que é preciso haver maior participação da sociedade na governança pública. Segundo ele, “a cura para os males da democracia é mais democracia”, sendo que a principal dificuldade que aponta é a participação dos membros da comunidade nas discussões que tratam de assuntos públicos (DEWEY, 1946, p. 146). Como ele registra no texto, o problema seria transformar uma “grande sociedade” em uma “grande comunidade”, ou seja, “buscar as condições sob as quais um público amorfo agora existente possa funcionar democraticamente” (DEWEY, 1946, p. 148). E apresenta a sua concepção de democracia, não

⁶⁰ Em suma, segundo Dewey a "democracia é a crença de que mesmo quando necessidades e fins ou consequências são diferentes para cada indivíduo, o hábito de cooperação amigável – que pode incluir, como no esporte, rivalidade e competição – é em si um acréscimo valioso à vida. Afastar, ao máximo possível, todo conflito que surgir – e certamente eles surgirão – da atmosfera e meio da força, de violência como um meio de solução e resolvê-lo através de discussão e inteligência significa tratar aqueles que discordam – mesmo profundamente – de nós como aqueles com quem podemos aprender e, na medida do possível, como amigos. (DEWEY, 2008, p. 144).

como algo ideal, procedimental ou que se limite aos ritos legais do modelo liberal, mas como uma ideia da própria vida em comunidade:

Somente quando partimos de uma comunidade como um fato, quando compreendemos o fato no pensamento de modo a esclarecer e ampliar seus elementos constituintes, podemos alcançar uma ideia de democracia que não seja utópica. As concepções e chavões que são tradicionalmente associados à ideia de democracia assumem um significado verídico e instrutivo somente quando são interpretados como marcas e traços de uma associação que percebe as características definidoras de uma comunidade. Fraternidade, liberdade e igualdade isoladas da vida comunitária são abstrações inúteis. A sua afirmação separada leva ao sentimentalismo piegas ou então à violência exorbitante e fanática que no fim derrota suas próprias metas (DEWEY, 1946, p. 149, traduzimos)⁶¹.

Nesse sentido, é bastante esclarecedor o *paper* publicado por Honneth em 1998 denominado, em tradução de Lúcio Rennó, de “*Democracia como cooperação reflexiva. John Dewey e a teoria democrática hoje*”, onde o atual diretor do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt empreende uma análise do modelo deweyano e posiciona-se no sentido de que esse modelo de democracia seria superior aos demais modelos que se põe em contraste com o modelo liberal, no caso, os modelos republicano e procedimentalista. Honneth demonstra aqui que tanto o modelo republicano de Arendt quanto o modelo de democracia deliberativa e procedimental de Habermas possuem pontos fracos e que o modelo preconizado por Dewey justifica melhor a ideia de uma democracia radical e participativa. Segundo Honneth, o modelo republicano se orienta por um ideal de virtudes cívicas dos cidadãos, e o modelo procedimentalista erige o procedimento racional de legitimação da vontade pública como o elemento de maior relevância. Dewey, por outro lado, formula um modelo em que a racionalidade e a virtude cívica participativa, ou seja, a cidadania, estão imbricados, de modo que sua ideia de cooperação reflexiva termina por se apropriar de aspectos que são inerentes aos dois outros modelos, superando-os, portanto. Na leitura de Honneth, Dewey concebe uma terceira via de democracia radical, em oposição ao liberalismo, e que se configura em uma resposta mais adequada ante a inadequação de um “republicanismo ético” e o procedimentalismo “vazio”, de modo que a vida ética democrática aqui é concebida como resultado da “experiência com a qual todos os integrantes da sociedade poderiam ter se eles se

⁶¹ Texto original: “Only when we start form a community as a fact, grasp the fact in thought so as to clarify and enhance its constituent elements, can we reach a ideia of democracy which is not utopian. The conceptions and shibboleths which are traditionally associated with the idea of democracy take on a veridical and directive meaning only when they are construed as marks and traits of na association which realizes the defining characteristics of a community. Fraternity, liberty and equality isolated form communal life are hopeless abstractions. Their separate assertion leads to mushy sentimentalism or else to extravagant and fanatical violence which in the end defeats its own aims”.

relacionassem cooperativamente por meio de uma justa organização da divisão do trabalho” (HONNETH, 2001, p. 90)⁶².

Dewey, segundo Honneth, sob influência do jovem Karl Marx e de Hegel, compreende a democracia não como uma mera formulação normativa ou idealizada, mas como uma prática que se dá cotidianamente, um hábito estabelecido socialmente e que toma como fundamento o “princípio da autorrealização”, sob o qual é por ele deduzido sob a forma de uma divisão cooperativa do trabalho. A democracia é, portanto, seria uma forma de vida social, em que se dá, mediante procedimentos racionais e a partir de uma cooperação entre os integrantes da comunidade, a busca de soluções as mais racionais e eficazes possíveis para os problemas da coletividade, sendo, portanto, essa vinculação entre cooperação e reflexividade, segundo Honneth, a marca distintiva da teoria deweyana em relação às demais teorias de democracia radical (HONNETH, 2001, p. 85).

Como consequência disso, a esfera pública em Dewey, para além da concepção habermasiana em seu *Direito e Democracia*, seria, conforme Honneth, um lugar de exercício da liberdade, sendo um meio cognitivo, com cuja ajuda a sociedade intenta de maneira experimental explorar, tratar e solucionar os seus próprios problemas para a coordenação da ação social. A democracia representa, portanto, “a forma política de organização na qual a inteligência humana alcança desenvolvimento pleno”, pois é o lugar onde os debates comunicativos envolvendo opiniões individuais assumiu a “forma institucional e um caráter comunicativo de resolução racional de problemas” (HONNETH, 2001, p. 79). Assim, enquanto Habermas entende que os poderes do estado devem atuar de forma coordenada com o objetivo de garantir, de forma comprovável e neutra, a opinião majoritária do povo, negociada deliberativamente, em Honneth, a partir da sua leitura de Dewey, o que temos é o Estado atuando como o “órgão reflexivo da opinião pública”, posição em que as instituições estatais devem portar-se na condição de fiadoras da liberdade social e política dos cidadãos (HONNETH, 2015, p. 585). Distintamente de Habermas e das concepções liberais de vida pública democrática, a esfera pública é por excelência o lugar onde se dá, prioritariamente, a política, a partir do exercício comunicativo da liberdade. Tal concepção é muito bem resumida por Zurn nos seguintes termos:

⁶² Zurn esclarece que Honneth, seguindo Dewey e Habermas, entende a esfera pública como uma comunidade epistêmica. A esfera pública detecta, coleta, classifica, difunde e dissemina conhecimento, informação e opinião, especialmente em questões de interesse público. Permite, portanto, "processos de aprendizagem coletiva que melhoram racionalidade e a eficiência na medida em que cada vez mais números e diversidade de vozes e fontes estão envolvidas" (ZURN, 2015, p.185, traduzimos).

Para Honneth, em contraste com as teorias políticas tradicionais e, especialmente, com o trabalho mais recente de Habermas - o Estado não é a esfera coordenadora final da sociedade. Governo, política formal e produção de leis não são as chaves do arco social. Em vez disso, para a teoria radical de Honneth, não só o Estado democrático deve se orientar pelos fluxos comunicativos da esfera pública democrática como assegurar a proteção da mesma. A democracia é teorizada como fundada por e sobre a esfera pública. A legitimidade do Estado Constitucional está, pois, constitutivamente ligada à legitimidade da esfera pública democrática (ZURN, 2015, p. 183, traduzimos)⁶³

Honneth observa, contudo, tomando ainda a teoria deweyana como referência, que essa esfera pública pressupõe a existência de um elemento “pré-político”, que é, no caso, a existência de uma orientação internalizada no seio da sociedade de que os problemas devam ser solucionados de forma cooperativa, ou seja, democrática, tal como se observa em algumas comunidades americanas, conforme noticiado por Honneth a partir de descrição de Dewey (HONNETH, 2001, p. 84). Ou seja, antes de qualquer fundamentação política fundada em uma esfera pública democrática é fundamental que preexistam as condições sociais que permitam o florescimento desse modelo, que em verdade seria decorrência de uma prática social em que o elemento cooperativo e reflexivo já esteja previamente internalizado.

Dewey, por exemplo, entendia que o capitalismo impedia a formação de uma democracia dessa natureza, e Habermas apontava o déficit democrático com uma das grandes patologias das sociedades modernas. Honneth também não foge desse diagnóstico em sua reconstrução normativa, e retrata um mundo onde a apatia, a intolerância, e a anomia, além do abuso de poder econômico exercido pelo grande capital financeiro sobre as instituições políticas, são a marca de um processo de definhamento da ideia de democracia e da esfera pública democrática⁶⁴. A própria rede mundial de computadores, a *internet (World Wide Web)*, é objeto de crítica de Honneth ao considerar que em suas redes de comunicação já uma

⁶³ Texto original: “For Honneth – in contrast to traditional political theories and notably to Habermas’s more recent work – the state is not the ultimate coordinating sphere of society; government, formal politics, and the production of law are not the keystones of the social arch. Rather, for Honneth’s radical theory, not only should the democratic constitutional state take orders from, and ensure the protection of, the democratic public sphere; the democratic state is also theorized as founded by and upon the democratic public sphere (FR: 305). The legitimacy of the constitutional state is thus constitutively tied to the legitimacy of the democratic public sphere: it must sufficiently protect the public sphere and it must implement the consensus arrived at by the full public-sphere “we” of democracy”.

⁶⁴ “Quanto empresas orientadas meramente pela obtenção do lucro se apossam dos meios de massa, mesmo a garantia público-jurídica da diversidade de opiniões não pode fazer muito para melhorar a situação do público democrático” (HONNETH, 2015, p. 572). E mais: “O preço a pagar pelas ausências de fronteiras e lugares das vidas públicas nas redes é que, evidentemente, caducam todas as suposições de racionalidade que continuam a existir nos processos de formação de vontades sob o enquadramento do Estado virtual ou na conversa entre pessoas presentes, a própria opinião deve ser verificada nas tomadas de posição da contraparte, que pode ser generalizada ou concreta” (HONNETH, 2015, p. 577).

deterioração da racionalidade por total ausência de controles⁶⁵, ainda que possa se constituir no meio mais adequado para se construir uma esfera de ação comunicativa transnacional, segundo o autor pesquisado.

Há, portanto, um diagnóstico de época de compartilhado por respeitados teóricos da política contemporâneos (Runciman, Levitsky e Ziblatt, Rancière) de que a democracia sofre uma grande crise de credibilidade, impactando, de forma mais evidente, nos impulsos motivacionais que conduzem a uma maior participação cidadã, e que se revela sob a forma de um afastamento ou desencanto com a atividade política, que poderia se dar sob a forma de apatia, anomia, ou mesmo pela via de um repúdio à democracia e à política institucionalizada. Honneth, a partir de uma análise histórica de algumas sociedades, termina por também chegar à conclusão de que há um “déficit de legitimidade democrática”, em face de problemas de desenvolvimento da esfera pública e do Estado de direito, e que, portanto, é preciso adotar novas estratégias visando a regeneração da cultura democrática na sociedade moderna. Ele aponta alguns “desenvolvimentos falhos” das sociedades modernas que vêm impossibilitando um progresso na implementação desses pressupostos de legitimação democrática, o que tem gerado mais descrença e menos confiança na democracia pelo mundo afora. Em resumo, o cenário da democracia na sociedade moderna não é dos mais animadores, e Honneth corrobora o diagnóstico de que a cultura democrática padece de vários e graves problemas, os quais precisam ser encarados e enfrentados para que se tenha uma renovação das energias motivacionais que levam ao revigoramento do ideal democrático.

Ainda que veja o Estado de direito como um elemento fundamental para a edificação de um modelo de democracia participativa radical, Honneth, por outro lado, em sua reconstrução normativa observa que as próprias burocracias estatais, alienadas das questões políticas que obstaculizam a participação política dos cidadãos, e com isso vêm contribuindo fortemente para a exclusão política das classes assalariadas e, assim, permitir a persistência da dominação de uma determinada classe, ou “elite” social, na política. Honneth ressalva que essas elites burocráticas, por mais que tivessem que atuar de forma neutra, vem atuando consistentemente

⁶⁵ Diz Honneth: "Em muitíssimos fóruns hoje existentes na *World Wide Web*, com suas vidas públicas tanto mais difusas, parece haver uma tendência a se carecer dos controles de racionalidade mesmo os mais rudimentares, não só porque a todo momento pode haver uma interrupção na comunicação, mas também porque os interlocutores anônimos não necessariamente precisam entender" (HONNETH, 2015, p. 577). Percebe-se que Honneth, apesar de nutrir uma esperança quanto ao potencial comunicativo da internet, possui uma preocupação quanto ao seu uso atual e a ausência de controles de racionalidade nas chamadas "redes sociais", que talvez seja um outro grande desafio a ser enfrentado nos próximos anos para que se possa reconstruir uma esfera pública em termos democráticos, dado o impacto que esse instrumento vem tendo na vida política em várias partes do mundo, algo que já foi objeto estudos realizados por Manuel Castells, que incluiu tópicos que analisavam esse tema em sua obra *Ruptura: a crise da democracia liberal*.

de forma corporativa e na defesa dos seus interesses de classe e de determinada elite governante, o que inclui ainda membros da magistratura e do poder judiciário do estado, o que talvez se dê pela origem burguesa dessas burocracias. Segundo ele,

[...] até hoje, o discurso da “justiça de classes” reflete as experiências das classes despossuídas que, remontando ao fim do século XIX e início do XX, mostra-se impotente diante de um sistema judicial motivado pelo preconceito, hostilidade e um interesse de dominação que se pode claramente reconhecer. (HONNETH, 2015, p. 599)

Partindo, então, dessa reconstrução socionormativa, Honneth chega à conclusão que é equivocada qualquer concepção do Estado Democrático de direito que tenha como centro de sua atenção normativa os requisitos jurídicos de função de uma formação da vontade deliberativa e de um exercício de poder democraticamente legitimado. Em vez disso, diz ele defende que

[...] é necessária uma consideração dos componentes não jurídicos, como costumes e estilos de comportamento, para não se perder de vista que, nos órgãos executivos do Estado – polícia, justiça, burocracia e mesmo forças armadas -, os princípios da igualdade de direitos podem ser praticados de maneira mais ou menos adequada, seja de maneira democrática, seja de maneira autoritária (HONNETH, 2015, p. 601).

O Estado de direito, portanto, teria papel importante, mas secundário na proposta honnethiana de eticidade democracia, atuando muito mais como um instrumento da esfera pública do que propriamente como elemento mediador das tensões sociais. Para Honneth, a esfera política não pode ser vista como uma "corte suprema", "onde se decida autonomamente sob a condições a serem reguladas em sintonia com os procedimentos do Estado de Direito" (HONNETH, 2015, p. 487). A legitimidade da atuação estatal, das leis editadas pelo legislador do estado, e da normatividade social, estaria condicionada aos discursos públicos realizados no âmbito da esfera pública, sendo esse elemento discursivo e de reflexão cooperativa mútua a principal condição para uma associação política calcada no reconhecimento e na reciprocidade de opiniões.

Outrossim, o direito estatal, segundo Honneth, tem sido um elemento relevante para a consolidação desse quadro de deformação da esfera pública democrática na sociedade moderna, dado o fato de que o legislador, em geral proveniente de classes mais favorecidas e elitistas, em muitos países tem atuado na formulação de leis escritas que colidem com o ideal democrático, além de não possuir uma efetividade concreta transformadora que seria desejável para uma ordenação social em conformidade com seus próprios princípios. Honneth, inclusive, objeta que as regulações feitas pelo direito em relação as esferas de eticidade das relações pessoais e

do mercado tenha de fato surtido algum efeito transformador, e que não verdade o que se tem visto é que “tais progressos resultaram unicamente de transformações mediadas por conflito na percepção e na mobilização coletivas dos respectivos princípios de liberdade” (HONNETH, 2015, p. 630). Como consequência dessa ideia, Honneth reduz o potencial normativo das instituições do Estado de direito, desconsiderando, em sua reconstituição histórica, situações e fatos que exemplificariam uma atuação decisiva dos entes públicos, seja através da sua burocracia, seja pela via legislativa e do direito, na consolidação e ampliação do grau de liberdade social em uma determinada sociedade, o que pode ser considerado uma deficiência da sua teoria. Honneth deflaciona o potencial emancipatório do direito, não admitindo que as instituições jurídicas tenham tal protagonismo em uma sociedade democrática, colocando-as apenas como mero instrumento de “proteção” legal ao exercício pleno da cidadania, que possibilitariam ao indivíduo exercer com liberdade e independência a sua autonomia política. Segundo ele, “frequentemente o direito teve aqui tão somente a função de uma legalização posterior de melhorias a que já se chegou por meio da luta” (HONNETH, 2015, p. 630), mostrando que o direito anda mais a reboque das lutas sociais do que possui um protagonismo nas transformações sociais. E conclui:

Por isso, a orientação das teorias da justiça contemporâneas pelo paradigma do direito também é um equívoco; é o caso de se considerar muito mais, em igual medida, a sociologia e a historiografia, já que é inerente a essas disciplinas dirigir sua atenção às mudanças do comportamento moral cotidiano (HONNETH, 2015, p. 630)

Honneth observa que é preciso não incidir em "ilusões morais", fazendo referência à frase "ilusório Estado do interesse geral", ao qual se referem Marx e Engels em *A ideologia alemã*. Ou seja, é preciso ter cautela com uma certa ideia disseminada ao longo da história de que o Estado de direito seria neutro, e que, portanto, atuaria para o bem-estar do povo como um todo, fazendo prevalecer o interesse coletivo em detrimento dos interesses singulares. Não é o que se tem visto nos últimos séculos, segundo ele. Na prática, se esses aparatos deveriam atuar em prol do bem comum, em razão dos seus poderes mediados, "com mais facilidade podiam ser aproveitados pelas classes dotadas de poder econômico para fazer valer seus próprios interesses" (HONNETH, 2015, p. 590), o que termina por criar uma desconfiança dos indivíduos acerca da efetividade da ideia de autolegislação democrática na formação da vontade pública, no caso, pelo crescente desacoplamento entre o sistema político e a formação da vontade democrática, gerando um “desencanto com a política” (HONNETH, 2015, p. 624).

A vida pública democrática, portanto, deve ter como maior objetivo o de realizar concretamente importantes valores que garantiriam uma vida plenamente emancipada no

contexto da sociedade moderna, como liberdade social o mais ampliada possível para todos, cidadania igualitária, racionalidade reflexiva da coletividade, e autodeterminação da comunidade. Aqui, diferentemente das outras esferas de ação da liberdade social, o exercício da liberdade requer a necessidade de colocar os objetivos privados depois do bem-estar geral, e visa um trabalho cooperativo e conjunto em prol de uma melhora das condições de vida de toda a comunidade. Ou seja, é preciso criar um liame, uma coesão, uma cultura de corresponsabilidade para com os demais membros da comunidade, uma "solidariedade cidadã que obrigue os membros a se sentirem responsáveis uns pelos outros e, em caso de necessidade, fazer sacrifícios" (HONNETH, 2015, p. 560).

Zurn esclarece que a teoria honnethiana formula uma série de mudanças que seriam cruciais para o soerguimento da democracia em termos modernos e "pós-nacionais", como a ampliação da cidadania política, das liberdades negativas e positivas, dos direitos sociais, de políticas sociais e de bem-estar, a constitucionalização de direitos e a criação de uma esfera pública ampliada para que os cidadãos possam se envolver ativamente nas discussões políticas e de governança pública, e uma maior participação de movimentos sociais com atuação ampliada (ZURN, 2015, p. 185).

Honneth aposta, portanto, na participação e na cidadania, e em uma reconstrução dos laços de solidariedade para além dos vínculos tradicionais do Estado-nação, ou seja, em uma solidariedade "pós-nacional", considerando que os problemas relacionados à cultura democrática no mundo atual possuem uma territorialidade ampliada, sendo comunitários ou mesmo globais, como as questões relacionadas ao meio ambiente e ao mercado financeiro. Para ele somente a sociedade organizada em movimentos sociais e associações civis em nível mais ampliado e comunitário é que poderia de alguma forma interromper o processo de gradativa erosão das instituições do Estado e do mercado ocorridos nas últimas décadas, objetivando a adoção de medidas de reintegração do mercado capitalista em escala europeia. Isso se torna tarefa ainda mais difícil quando se verifica que há hoje um grande número de problemas que são de ordem global, nas quais o Estado nação na sua modelagem tradicional não dá conta de resolvê-los, como, por exemplo, a financeirização global, a imigração e o aquecimento global, além de outras questões relacionadas à corrupção transnacional e ao meio ambiente.

Nesse sentido, Honneth formula algumas propostas de intervenção na vida pública democrática das sociedades ocidentais, as quais, para ele, teriam a função de atuar como horizonte normativo para a renovação da prática democrática nessas comunidades. Essas seriam as condições formuladas pelo autor para o exercício igualitário de uma vida pública democrática: a) a existência de garantias jurídicas de participação livre e igualitária; b) uma

transformação da vida pública "burguesa" em "democrática", conforme exigência do princípio da soberania do povo; c) a existência de um espaço de comunicação geral que supere as divisões de classe e possibilite o estabelecimento de um intercâmbio de opiniões aos diferentes grupos e às diferentes classes afetadas, pela via das decisões políticas (HONNETH, 2015, p. 555); d) e um sistema altamente diferenciado de meios de comunicação de massas que, por meio de um elucidativo esclarecimento acerca do surgimento, das causas, e do espectro de interpretação dos problemas sociais, "trouxe ao público a capacidade de formar a opinião e a vontade pela via da informação" (HONNETH, 2015, p. 556); e) a participação voluntária dos indivíduos em atividades preparatórias para o exercício comunicativo na esfera pública (HONNETH, 2015, p. 558); f) a disposição dos participantes em concretizar a comunicação na esfera pública, que é, de fato, um dos grandes entraves ao aperfeiçoamento democrático na modernidade; g) que os fluxos comunicativos na esfera pública democrática sejam suficientemente efetivos a ponto de poderem ser efetivados na realidade social pelo Estado democrático de direito; h) a criação de uma esfera pública política transnacional, a partir da formação do "eurocidadão", categoria de Claus Offe.

Existem, portanto, claros limites para a atuação do Estado-nação, em razão dos processos de globalização e de migração internacional, e, ao mesmo tempo, nesse período não teriam surgido, segundo Honneth, fontes alternativas de solidariedade cidadã que pudessem abarcar populações transnacionais, ou seja, fontes para uma solidariedade cosmopolita (HONNETH, 2015, p. 625), dado o fato de que houve efetivamente uma erosão das fronteiras das autolegislações públicas, notadamente no caso da União Europeia, o que nos leva à indagação de extrema relevância que é: como criar uma solidariedade "pós-nacional" e assegurar a proeminência da cidadania enquanto elemento de maior importância para uma vida pública democrática no plano de uma "eurocidadania"? A tentativa de Honneth de dar resposta a essa indagação é o que analisaremos no último tópico deste capítulo.

3.3. Democracia e solidariedade: contribuições de Honneth para o esboço de uma cidadania "pós-nacional" no mundo contemporâneo

Conforme descrevemos no tópico antecedente, Honneth entende que o Estado de Direito, e o próprio direito em si, seria apenas um meio para o alcance de uma eticidade democrática a partir de uma esfera pública atuante e cidadã, e atuaria no sentido de proporcionar uma proteção legal à participação política, às interações dialógicas, e possibilitar sempre uma ampliação da autonomia individual no plano da sua ação nas esferas de eticidade. O direito,

portanto, enquanto norma institucionalizada pelo Estado, teria uma função primordialmente instrumental, de potencializar e proteger o espaço da participação cidadã, garantindo, ao indivíduo, a maior liberdade possível em sua inserção nas esferas intersubjetivas de ação social, notadamente na esfera da formação da vontade pública, ou seja, na esfera pública intersubjetiva e comunicacional. Mas caberia, na concepção dele, distintamente de Hegel, à esfera pública realizar esse papel mediador da moralidade e da normatividade no âmbito coletivo, e não ao Estado de direito⁶⁶.

Contudo, o bom funcionamento da esfera pública demanda uma participação ativa dos cidadãos de determinada comunidade, participação essa que somente se dá se tivermos indivíduos motivados e dispostos ao processo comunicacional que se dá mediante debates e lutas na esfera pública. A esfera pública se consubstancia em uma rede de comunicação cooperativa que se dá no seio da sociedade civil, envolvendo todos os indivíduos, e que dentre outros objetivos tem como função de extrema relevância influir na formação da vontade pública democrática. Para isso é fundamental que haja uma ação cidadã, ou seja, que os indivíduos estejam propensos a participarem dessa rede comunicacional e dispostos a discutirem os assuntos que são de interesse coletivo, o que, por óbvio, também demanda a existência de impulsos motivacionais que impilam os indivíduos a essa participação.

E esse é o problema da modernidade, que Honneth chama de patologia do social ou "desenvolvimento falho" da sociedade democrática, mas que se encontra descrito, ainda que nuances distintas, nos diagnósticos de época de Arendt, Dewey e Habermas⁶⁷, tendo antecedentes ainda nos escritos de teóricos como Durkheim e Marx, quando teorizaram, respectivamente, sobre anomia e alienação: como concretizar a ideia de uma democracia radical e cooperativa quando não se tem cidadãos dispostos e motivados a participar da esfera de ação onde se materializa essa ideia, no caso, da esfera pública. As crises do Estado-nação juntamente com a globalização e a o surgimento de movimentos multiculturais dentro do próprio Estado-nação mudaram os laços de identidade entre os cidadãos e moradores, nacionais e estrangeiros,

⁶⁶Apesar de toda a tendência republicana, Hegel não quis interpretar a esfera do Estado como uma relação política de formação democrática da vontade. Ora, enquanto liberal, ele fez a legitimidade da ordem do Estado depender do consentimento livre de cada cidadão individual (§ 262); contudo, não lhes concedeu o papel coletivo de um soberano que, por meio de procedimentos de deliberação pública e da formação da opinião, decide quais devem ser os objetivos daquela ordem estatal (HONNETH, 2007, p. 145).

⁶⁷Dewey, segundo Honneth, já teria antevisto claramente uma apatia da população aumentada pelos meios de comunicação, e que para o pragmatista a solução seria ampliar ainda mais a liberdade social na esfera comunicativa. E registra o seu espanto com a coincidência dos diagnósticos de Arendt e Habermas sobre a esfera pública, entendendo que eles coincidem quanto "a afirmação de que sua existência como esfera da comunicação política à época estava ameaçada, sobretudo porque começavam a imperar as atitudes do consumismo privado" (HONNETH, 2015, p. 536).

gerando, em consequência, um arrefecimento dos laços de coesão social. Eis o grande desafio da democracia "radical" na modernidade, notadamente em um contexto de transnacionalização dos mercados e das populações, e da existência de questões que afetam a população de todo o planeta, o que leva o autor a encaixar-se dentre os teóricos que defendem a criação de verdadeiros organismos supra estatais, defendendo um modelo de democracia cosmopolita ou "pós-nacional".

A apatia, anomia, o desencanto com política, e mesmo o repúdio à atividade política (Rancière), são condições patológicas que vêm afligindo o sujeito moderno, e que terminam por impactar o bom funcionamento da esfera pública, notadamente no que concerne à participação ativa dos indivíduos em movimentos sociais e organizações que se disponham a participar de forma qualificada do debate político. E a falta de coesão social, em consequência do arrefecimento dos laços de solidariedade entre os membros da comunidade em razão do definhamento do Estado nação, globalização financeira e transnacionalização do mercado, e forte onda de imigração ocorrida nas últimas décadas. Benhabib afirma que hoje estamos presos não somente na reconfiguração da soberania, mas também nas reconstituições da cidadania, de modo que estaríamos nos afastando cada vez mais da "cidadania como afiliação nacional" cada vez mais em direção à "cidadania de residência, que fortalece os múltiplos laços à localidade, à região, e às instituições transnacionais" (BENHABIB, 2012, p. 25).

Cabe, de logo, ressaltar que a ideia de uma solidariedade "pós nacional" toma como referência a tradição europeia, não podendo ser ampliada para outros continentes. Honneth se debruça sobre o desenvolvimento histórico recente das relações comunitárias no âmbito europeu para conceber a ideia, também tributária de Habermas, de que somente uma cidadania ampliada, ou "pós nacional", possibilitaria o exercício da autolegislação em uma União Europeia, de modo a suprir o déficit de legitimidade que incidiria sobre as instituições jurídico-políticas daquela comunidade de nações. Segundo ele, o fato de haver uma percepção de que houve uma ausência de processos organizados de acordos corporativistas no âmbito europeu, tendo sido substituído esse mecanismo por um lobismo "desenfreado", de modo que as decisões políticas têm sido cada vez mais retiradas do âmbito parlamentar ou simplesmente relegada a este de forma apenas aparente (HONNETH, 2015, pp. 622-623), com grande impacto no plano motivacional dos cidadãos europeus e levando ao recrudescimento de um sentimento de apatia e desencanto com a atividade política no âmbito daqueles povos.

O debate sobre a regeneração dos laços de coesão em termos "pós-nacionais" pode ser visto com maior clareza em duas obras mais recentes, e já citadas neste trabalho: *O Direito de Liberdade*, onde desenvolve com maior profundidade o seu conceito de "liberdade social", e *A*

ideia de socialismo, onde tenta atualizar o conceito de “socialismo” a partir da sua própria concepção de liberdade social e eticidade democrática. Na primeira obra, Honneth já se debruça sobre o problema da regeneração dos laços de coesão social, ou seja, da solidariedade, e já sugere algumas estratégias para o enfrentamento da apatia social, como a adoção de um patriotismo “pós-tradicional”, ou constitucional, ou mesmo a recuperação de sentimentos de cooperação e solidariedade a partir das lutas históricas pela emancipação individual que foram travadas ao longo da história da humanidade, como na revolução francesa, inglesa, independência americana, revolução russa, e mesmo as que levaram ao fim do regime soviético e do socialismo autoritário do leste europeu. A sua aposta é que uma solidariedade “pós-nacional”, a partir de um “patriotismo constitucional” forte conjugado com uma “identidade coletiva europeia”, ou seja, uma cultura geral que reaviva sentimentos de cooperação e de entrelaçamento entre os membros da comunidade europeia, partindo-se, é claro, do diagnóstico de que vivenciamos um momento histórico em que os laços sociais decorrentes do nacionalismo tradicionalista já não são suficientes para fomentar um sentimento solidário entre os membros daquela comunidade. Para ele, é possível imaginar uma espécie de “comunitarismo constitucional cosmopolita”, desde que o histórico de lutas pela liberdade no âmbito daquela comunidade seja recuperado, e novas lutas sociais por emancipação e ampliação da autonomia individual se façam presentes, dado os desafios contemporâneos de um mercado globalista incontrolável, da imigração e do ressurgimento de correntes políticas ultra radicais, a tornar esses povos ainda mais conscientes de seus laços comuns e da interdependência e reciprocidade que se dá na relação entre eles.

Ressalva Zurn que

[...] a apatia cívica, o desencanto com a política e a despolitização individualista ameaçam o motor da democracia - a esfera pública política - o núcleo central da democracia radical de Honneth. Na melhor das hipóteses, ele defende alguma esperança em uma identidade coletiva europeia formada em torno das lutas passadas pela liberdade social nas diferentes esferas: em torno das lembranças, por exemplo, da Revolução Francesa, das lutas constitucionais, dos movimentos contra horríveis condições de trabalho, das lutas feministas contra a opressão das mulheres, e assim por diante. A ideia é que, talvez, uma identidade formada com essas memórias poderia então ser a base para a motivação ativista pan-europeia contemporânea e para uma solidariedade comunitária (ZURN, 2015, p. 189, traduzimos)⁶⁸

⁶⁸ Texto original: “Civic apathy, disenchantment with politics, and individualistic depoliticization threaten the engine of democracy – the public political sphere – at the center of Honneth’s radical deliberative democracy. At best, he holds out some hope for a European collective identity formed around past struggles for social freedom within the different spheres: around memories of, for example, the French Revolution, constitutional struggles, movements against horrible labor conditions, feminist struggles against oppressive female role obligations, and so on. The idea is that, perhaps, collective identification with such memories could then be the basis for contemporary, pan-European activist motivation and solidarity with others”.

Tratando especificamente do problema da União Europeia, e da constituição de laços de solidariedade naquela comunidade de nações, Honneth relata que esse projeto teria enfrentado uma série de obstáculos à sua implementação, de forma que até os dias atuais não há ainda uma sedimentação de uma nova forma de solidariedade que possibilitaria uma autolegislação europeia no âmbito daquela comunidade, algo que igualmente fora diagnosticado por Habermas quando afirmou que “a União Europeia se estabilizará no longo prazo apenas se, sob a coerção dos imperativos econômicos, realizar os devidos passos para uma coordenação de políticas relevantes”, em “direção a uma juridificação suficientemente democrática” (HABERMAS, 2012, p. 58). Segundo Honneth, essa ampliação da autolegislação democrática demandaria uma cidadania “europeia”, no sentido de equiparação de direitos políticos e sociais a todos os indivíduos, com a finalidade de constituição de uma cultura geral democrática que possibilitasse o engendramento de elementos normativos com força suficiente para galvanizar uma solidariedade comunitária. Ao tempo em que se renunciou ao Estado-nação, seria necessário que se constituíssem novos laços, e o primeiro passo para isso seria a equiparação jurídica, que implicassem em vínculos solidários por toda a Europa (HONNETH, 2015, p. 627), algo que, de certa forma, implicaria numa adoção do patriotismo constitucional já defendido por Habermas e outros.

A estratégia de regeneração dos laços sociais delineada por Honneth nutre-se claramente das ideias de Dewey, Habermas e Durkheim⁶⁹, notadamente sobre o patriotismo constitucional, além dos ideais cosmopolitas que advém da tradição kantiana. Honneth, analisando as lições de sociologia de Durkheim sobre a “moral cidadã”, registra que o sociólogo francês investigou sobre a fonte de sentimentos solidários que se faziam necessários para vincular cidadãos, obviamente, tomando como pano de fundo para tal indagação uma sociedade já diferenciada e plural, mas ainda nacional. Segundo Honneth, a resposta de Durkheim para essa indagação se deu sob a forma do “patriotismo constitucional”, pois este, em sua argumentação, forneceria os elementos constitutivos da resposta ao seu questionamento:

O diagnóstico com que se iniciam suas reflexões sobre a necessidade de complementaridade afetiva de todas as vidas públicas democráticas é, antes de tudo, sóbrio: uma vez que os cidadãos estão dispostos a participar ativamente da formação da opinião num Estado democrático somente se considerarem os objetivos e valores desse Estado dignos de ser perseguidos, ou mesmo defendidos, sempre é necessária

⁶⁹ Émile Durkheim, em sua obra *Da Divisão Social do Trabalho*, concebe a solidariedade social como sendo um produto da divisão social do trabalho, e que os vínculos sociais decorreriam do caráter moral que essa divisão proporciona, e que a solidariedade social, apesar do seu caráter “imaterial”, produz efeitos concretos que possibilitam a verificação da sua existência concreta (DURHEIM, 1999, p. 31).

certa dose de "patriotismo", portanto, de uma obrigação diante do bem-estar da própria comunidade emocionalmente ancorada (HONNETH, 2015, p. 509-510).

O “patriotismo constitucional”, portanto, parte da ideia de objetivos comuns compartilhados no âmbito do Estado-nação, e que, dada a sua significação e internalização no âmbito da moral e dos costumes de um povo, ganhariam a sua adesão para o incremento de uma coesão social, sem prejuízo de que esses elementos sentimentais não sejam considerados sob a forma de um nacionalismo cego e desprovido de razoabilidade, tal como teria se dado nos Estados totalitários. Para isso, Durkheim, influenciando Habermas e Honneth anos depois, fundamenta o seu patriotismo não em um universalismo moral, tão comum ao nacionalismo, mas em uma encarnação de normas e valores em constituições democráticas constitutivas de direitos subjetivos, adotando o constitucionalismo como a viga mestra de um patriotismo racional e provido das limitações necessárias à contenção de nacionalismos exacerbados que possam atentar contra a liberdade dos indivíduos (HONNETH, 2015, p. 510). A “moral cidadã”, portanto, seria uma moralidade coletiva ancorada em normas institucionalizadas sob a forma de uma constituição democrática e segundo os predicados do Estado Constitucional de Direito.

Lacroix lembra que o cerne do problema atual é a discussão sobre o verdadeiro significado do “europeísmo”, e a relação que esse significado possui com a formação de uma comunidade europeia de nações, ou seja, para o projeto de União Europeia. Assim, paradoxalmente, segundo Lacroix, o aumento da legitimidade formal das instituições europeias, trazida pelos tratados de Maastrich e Amsterdã, ao mesmo tempo teria implicado numa redução da legitimidade social da integração pan-europeia aos olhos da população, caracterizando um “déficit democrático” (LACROIX, 2002, p. 944). Haveria então, segundo a citada autora, um verdadeiro fosso entre o que Walzer chama de “comunidade moral” (que se caracteriza por uma unidade territorial, social e cultural entre os indivíduos unidos por valores compartilhados), e a “comunidade jurídica” (definida pelo conjunto de medidas jurídicas e institucionais que se ligam a uma comunidade de cidadãos), e esse distanciamento tem gerado ao questionamento das instituições europeias por parte da população do continente. Lacroix afirma que “quase meio século de integração mostra que a unificação das sociedades não foi ainda suficiente para criar uma consciência política comum”, ou seja, laços de solidariedade entre os povos da Europa (idem)⁷⁰, de modo que a superação da dicotomia “patriotismo constitucional”/“comunitarismo

⁷⁰ Texto original: “Here we are touching upon the ‘subjective’ dimension (Magnette, 1998a, p. 108) of the democratic deficit. This is marked by a widening gap between what Michael Walzer (1997) calls ‘the moral community’ (being the social, geographical and cultural unit in which individuals are united by their shared understandings) and the ‘legal community’ (which defines the scope of policy measures that legally bind a community of citizens). Walzer stresses that if overlapping between these two groups is not complete, people start

nacionalista” seria uma forma de equacionar o atual déficit democrático da comunidade europeia.

Bunchaft lembra que a origem da teoria do “patriotismo constitucional” na teoria política alemã e europeia se deu quando os intelectuais alemães, incluindo-se Habermas, realizaram debates na segunda metade do século XIX acerca do caminho teórico a se realizar para inspirar um processo de reconstrução da identidade alemã, “opondo-se ao neo-historicismo e sua tentativa de minimizar a tragédia do Holocausto” (BUNCHAFT, 2011, p. 02). Segundo ela, o patriotismo constitucional alemão significou o “orgulho” em relação ao Estado de Direito, com o objetivo de “superação do nazismo e pela via de estabelecer uma adesão dos cidadãos aos princípios de direitos humanos consagrados na lei fundamental de Bonn” (idem). Maia, em adesão ao retrospecto acima descrito, registra que tal iniciativa se deu em resposta a ação de um grupo de historiadores, liderados por Ernst Nolte, que tentavam trivializar o significado do nazismo para a história alemã, o que levou Sternberg⁷¹ a introduzir o conceito de patriotismo constitucional (MAIA, 2005, P. 21).

Contudo, para além da ideia do “patriotismo constitucional”, Honneth assinala ainda a necessidade de constituição de uma “comunidade pós-nacional de valores compartilhados”, ou seja, de uma cultura geral europeia que fomente em todas as nações um tipo de sentimento comunitário e de caráter cosmopolita, para o qual se pode usar uma defesa da liberdade social como o fio condutor da história democrática das sociedades modernas sem “incidir em ilusões morais” (p. 590), no sentido de que há que se buscar a constituição de uma esfera pública comunicativa “pós-nacional”, condicionada a princípios normativos voltados à garantia da liberdade de participação de todos os indivíduos em condições de igualdade comunicativa. E isso se revela, por exemplo, no tratamento que deve ser dado às novas populações que chegam à Europa em decorrência da imigração, havendo de se enfrentar o problema do

asking questions about the legitimacy of the polity in which they happen to live. This is the case in the European Union today, where the method of the Founding Fathers of the European Economic Community, i.e. that of ‘practical achievements calling for real solidarity’ (Schuman Declaration of 9 May 1950), has reached its limits. Nearly half a century of integration shows that the unification of societies is not enough to create a common political awareness”.

⁷¹ Diz Maia: “As referências iniciais ao conceito de patriotismo constitucional (*Verfassungspatriotismus*) aparecem nos trabalhos de Habermas da metade da década de 80, em uma de suas intervenções mais incisivas na esfera pública alemã: o Debate dos Historiadores – o *Historikerstreit*. Naquele momento, inserido “na controvérsia acerca da tentativa de alguns historiadores alemães de negarem a singularidade do Holocausto”, o herdeiro da Escola de Frankfurt – dirigindo a sua crítica a um grupo de historiadores conservadores liderados por Ernst Nolte (seguido por Hillgruber e Stürmer), que estava procurando trivializar o significado do passado nazista para a história alemã através de uma reinterpretação histórica – utilizou o conceito de patriotismo constitucional, cunhado pelo cientista político Dolf Sternberger” (MAIA, 2005, p. 20-21).

multiculturalismo e o desafio de remover as barreiras que impossibilitam uma participação ativa desses imigrantes nas esferas públicas dos países anfitriões.

Sem prejuízo de que direitos políticos transnacionais sejam reconhecidos e ampliados para todos os membros da grande comunidade de nações, Honneth imagina que para que tal laço comunitário se estabeleça de foram perene impõe-se a formação de uma identidade “pós-nacional”, com uma cultura de fundo que engendre em todos os indivíduos um sentimento de pertencimento esse projeto, estimulando com isso uma maior participação cidadã, o que pode se dar com o reavivamento de lembranças históricas das lutas empreendidas pelos povos europeus em defesa da ampliação da liberdade social. Isso não significa que para o autor o direito não tenha importância no processo de reconstrução de uma nova cidadania renovada e transnacionalizada. Os direitos civis e políticos seriam fundamentais para que se possa garantir a todos as mesmas condições de exercício da cidadania, e que, portanto, possibilite o engajamento cívico das pessoas em movimentos e organizações que atuem como agentes comunicacionais no processo de construção de políticas públicas no âmbito da comunidade ampliada. O que Honneth propõe é um *plus* ao aspecto meramente normativo do patriotismo constitucional, aproximando-se, em sua formulação, da ideia de solidariedade comunitarista.

A adesão a um tipo de laço social liberal/procedimentalista, mais calcado na juridificação de direitos e na constituição, pode implicar em uma mitigação da legitimidade democrática republicana. Ao mesmo tempo, uma democracia que se move tão somente com por impulso da participação popular e pelo exercício da cidadania, em alguns casos, também gera um risco do surgimento de um nacionalismo “cego” ancorado no princípio majoritário e que pode resultar na afronta a direitos de minorias, que é uma das críticas que se pode fazer ao modelo comunitarista de solidariedade, que pode alcançar um nacionalismo exacerbado. Os modelos têm que ser de alguma forma calibrados, de modo a que se possa impedir a formação de sociedades ou puramente atomizadas, ou profundamente autoritárias, o que demandará, em alguma medida, uma flexibilização da neutralidade liberal para fins de preservação da própria democracia. Taylor vai além, e advoga a tese de que o modelo procedimental não se encaixa em sociedades modernas em que o patriotismo gira em torno de uma cultura nacional. Segundo ele, “o modelo procedimental não se adequará a essas sociedades porque elas não podem declarar neutralidade entre todas as definições possíveis da vida virtuosa”, dado o fato de que as tradições e os valores compartilhados seriam incompatíveis com determinados valores erigidos ao largo desse contexto histórico (TAYLOR, 2014, p. 219-220).

Honneth parece inclinar-se em sua proposta por equilíbrio entre o patriotismo constitucional e a ideia de uma “comunidade ampliada de valores compartilhados”, por

entender que o modelo “fraco” de patriotismo constitucional não possui os recursos teóricos suficientes para superar o nacionalismo, distinguindo-se, em certa medida, da concepção habermasiana. Pela forma como descreve a sua concepção de uma vida pública comunitária “pós-nacional”, referindo-se a essa ideia como algo que estaria atuando em conjunto com o patriotismo constitucional, Honneth na verdade introduz um novo elemento normativo, fundado na ideia sociológica e comunitarista de que é preciso criar um pano de fundo cultural para que se dê tenha uma solidariedade mais firme entre os povos da Europa, o que pode ser visto, também, como um patriotismo constitucional “forte”⁷². E nisso se distinguiria da concepção habermasiana de um patriotismo fundado somente no normativismo e em um universalismo kantiano a partir de uma constituição europeia, concepção essa que o próprio Habermas tem negado e buscado aprimorar em escritos mais recentes para incluir algum tipo elemento cultural, sociológico e histórico no seu conceito⁷³.

Essa concepção habermasiana de um patriotismo constitucional puramente normativo e desprovido de realidade históricas e cultural é, ainda que de forma vacilante, negada pelo próprio Habermas e por alguns dos seus comentadores. Habermas em escritos mais recentes nega que o seu patriotismo constitucional seja puramente normativo ou jurídico, esvaziado de aspectos culturais e de um contexto histórico. Conforme lembra Lacroix, “Habermas teria argumentado que um Estado Nacional democrático liberal alemão poderia ser elaborado através de confrontação crítica com o passado da nação”, de modo que o patriotismo constitucional não significaria uma negação do legado histórico particular herdado pela República Alemã, mas sim uma atitude “examinando a própria identidade nacional” (LACROIX, 2002, p. 950)⁷⁴.

⁷² Bunchaft relata em artigo a existência de algumas vozes questionadoras e críticas da ideia de patriotismo constitucional na concepção habermasiana: “Alguns críticos têm questionado se a ideia de patriotismo constitucional configura um instrumental realmente coerente, ou, pressupondo-se que seja, se poderia inspirar efetiva integração social. A teoria habermasiana do patriotismo constitucional vem encontrando grande resistência por parte de teóricos, para os quais tal concepção, como forma de identidade política, seria incapaz de sustentar a coesão política e social. Pretendemos demonstrar, entretanto, como a reinterpretação da teoria do patriotismo constitucional por autores como Justine Lacroix, Ciaran Cronin e Omid Payrow Shabani evidencia que essa teoria não apenas é coerente, como pode se compatibilizar com o respeito às identidades culturais presentes em uma formação social” (BUNCHAFT, 2011, p. 226).

⁷³ Habermas afirma *A inclusão do outro* que “na construção jurídica do Estado Constitucional persiste uma lacuna que convida a que se preencha com um conceito naturalista de povo. Pois em conceitos normativos como tais não se pode explicar de que maneira compor o elemento básico partilhado pelas pessoas que se unem para regulamentar seu próprio convívio de forma legítima e com recursos do direito positivo” (HABERMAS, 2002, p. 132). Mais à frente diz ainda que “a cultura política de um país cristaliza-se em torno da constituição em vigor” (HABERMAS, 2002, p. 135), dando a entender que de fato o elemento normativo e jurídico é preponderante em sua concepção de patriotismo constitucional.

⁷⁴ Texto original: “In this context, Habermas argued that a German liberal democratic national state could be elaborated through critical confrontation with the nation’s past. The constitutional patriotism he called for did not imply a denial of the particular historical legacy that the German Republic inherited³ but rather a scrutinising attitude towards one’s own national identity”

Assim, impulsionar ou recriar essas forças coesivas da solidariedade cidadã não se daria, para Honneth, somente a partir de uma Constituição Europeia ou de juridificação de direitos políticos e sociais, e demandam a formação de uma nova cultura europeia, algo que de certa forma, não é negado por Habermas quando trata do conceito do seu modelo de patriotismo constitucional, o que termina por aproximar a proposta honnethiana do ideal pan-europeu do seu ex-orientador. Isso resulta numa concepção um pouco mais ampliada de “patriotismo constitucional”, para albergar ainda uma cultura geral democrática de fundo e “pós nacional”, ainda que os direitos sociais e políticos configurem um requisito fundamental para a formação de uma comunidade europeia democrática, e cujas instituições políticas e jurídicas sejam legitimadas socialmente pelo exercício da cidadania. Tal visão não pode ser vista isoladamente, sem que tenhamos em mente a concepção honnethiana de liberdade tripartite, onde a ideia de uma liberdade meramente jurídica (negativa) é considerada deficitária, e torna-se fundamental a materialização de uma liberdade social, ou seja, de uma eticidade democrática para que haja a superação das patologias da atomização e do individualismo que podem incidir nas esferas do direito e da moral.

Segundo Honneth, é preciso que haja uma cultura política, ou seja, uma “eticidade”, que alimente esses sentimentos de solidariedade e de mutualidade, ou seja, "o compromisso dos cidadãos, os quais, apesar de serem estranhos entre si, são conscientes do que têm politicamente em comum" (HONNETH, 2015, p. 560), no que podemos concluir que ele parte para um tipo de aprimoramento do patriotismo constitucional, defendendo um modelo mais robusto que o modelo habermasiano. Ou seja, o que se pretende aqui é engendrar elementos culturais que possam viabilizar a formação de um “nacionalismo europeu”, estabelecido a partir da compreensão de que os diversos povos que ali vivem estão reunidos em uma comunidade que possui uma história de vida comum em prol da liberdade. Assim, Honneth sugere que esses organismos (Estatais ou Supra estatais) atuem no sentido de ampliar essa participação popular, fomentando uma maior interlocução dessas burocracias com os indivíduos que integram suas respectivas fronteiras. Há que se fomentar, segundo ele, novas formas de integração social, ou de construção de uma coesão social, a partir de novos elementos integrativos como alternativa à forma do Estado Nação, cuja solidariedade se dava com base em elementos emocionais e sentimentais. Para ele, falta concreção histórica para essa realidade, falta-lhe ainda um relato de êxitos e fracassos, de um caldo cultural que permita ao cidadão sentir-se participe do mesmo projeto de sociedade.

O que parece preocupar Honneth, muito provavelmente, é que a mera normatividade não seja suficiente para criar laços permanentes de solidariedade, tampouco pode ser

desprezada para que uma solidariedade nos moldes nacionalistas retome sua força e possa recriar condições para um novo tipo de totalitarismo. Há que se ter um equilíbrio, mantendo-se os direitos humanos como um elemento fundamental para a formação dessa nova comunidade ampliada, ao mesmo tempo que se consolidam informações culturais que possam introjetar no povo europeu um sentimento de reciprocidade interna, ou seja, de cooperação e compartilhamento de valores. Ou seja, o que Honneth propõe é um equilíbrio entre o pensamento liberal “pós-nacionalista” e o republicanismo cívico, a partir da introdução de um tipo de patriotismo que ali o respeito aos direitos humanos a uma cultura de fundo democrática. Seria uma espécie de “comunitarismo cosmopolita”, como lembra Lacroix⁷⁵ em referência a Habermas, mas que em Honneth ganha a especificidade de ter a esfera pública como o elemento de maior preponderância nesse modelo “pós-nacional” de democracia. Honneth, portanto, se contrapõe a ideia de um nacionalismo tradicionalista ou mesmo a um pós-nacionalismo “multipolar” (Mouffe)⁷⁶, vinculando-se aos pensadores que propõem comunidades cosmopolitas, ou “pós-nacionais”, e justificam isso com o fato de que na sociedade moderna houve uma globalização do mercado, assim como a transnacionalização de alguns problemas, como a imigração, a corrupção, o terrorismo, o meio ambiente, cujo enfrentamento não possível de ser feito pela estrutura dos chamados Estado-nação. O Estado-nação, e o seu direito limitado às fronteiras da nação, seria, para essa concepção, insuficiente e desprovido das condições que permitam um enfrentamento mais efetivo dessas questões. Assim ele afirma:

⁷⁵ Segundo Lacroix, referindo-se aos liberais nacionais e republicanos nacionais, “perante esta dicotomia, pode-se ser tentado a pensar que só uma combinação dessas duas posições, ou seja, de um comunitarismo cosmopolita e um patriotismo constitucional, poderia lidar com a natureza mista da arquitetura europeia. A União Europeia, assim, dá à luz à síntese atraente chamado 'comunitarismo cosmopolita' (Bellamy e Castiglione, 1998; Bellamy, 2000). Esta escolha de um 'caminho do meio' será desafiado neste trabalho. Em vez disso, ele vai-se argumentar que o desafio 'comunitário' 'nacional' ou pode ser melhor atendido por uma elucidação de patriotismo constitucional em vez de um compromisso solto” (LACROIX, 2002, p. 945, traduzimos). Texto original: “In view of this dichotomy, one could be tempted to think that only a combination of these two positions could deal with the mixed nature of the European architecture. The European Union would thus give birth to the attractive synthesis called ‘cosmopolitan communitarianism’ (Bellamy and Castiglione, 1998; Bellamy, 2000). This choice of a ‘middle way’ will be challenged in this paper. Instead, it will be argued that the ‘national’ or ‘communitarian’ challenge can be better met by the elucidation of constitutional patriotism rather than by a loose compromise”.

⁷⁶ Chantal Mouffe, por seu lado, defende um tipo distinto de relações “pós-nacionais”, fundadas no dissenso e no antagonismo, mas não na forma de um cosmopolitismo internacional que segue a tradição kantiana. Ela defende um modelo “multipolar”, com vários centros de poder, e com a possibilidade de ter um grau significativo de pluralismo. Mouffe entende que inútil imaginar um centro político mundial, centralizado e universal, onde as relações de poder tenham sido neutralizadas. Uma ordem mundial “pluralística” seria a única forma de evitar o colapso da civilização, dado o fato de que a visão universalista seria ingênua e de certa maneira contribuiria para esse colapso: “Tentar impor a concepção ocidental de democracia, considerada como a única legítima em sociedades recalcitrantes, tem levado a apresentar aqueles que não aceitam esta concepção como “inimigos” da civilização, negando desse modo seus direitos de manter suas culturas e criando as condições de uma luta antagonística entre diferentes civilizações” (MOUFFE, 2003, p. 25).

A relação de tensão entre o nacionalismo e o Estado de direito continua sem resolução, apesar de tudo – não apenas a união política dos Estados europeus, mas também a crescente heterogeneidade de suas populações – impelir na direção de um desprendimento da formação da vontade democrática e de seus órgãos políticos em relação aos fundamentos da identidade nacional; em toda parte faltam ideias acerca de como poderia ser a integração política dos cidadãos, que há muito já não decidem sobre seu destino e sorte para além das relações internas de uma “nação” (HONNETH, 2015, p. 628).

A proposta de Honneth se alinha aos ao pensamento dos teóricos que defendem uma esfera pública “pós-nacional”, ou mesmo global, afastando-se da ideia de que a autolegislação dos povos somente poderia se dar nos limites do Estado-nação. Ainda que se possa imaginar que em boa parte do planeta os Estados-nação continuam com alguma força, não se concebe mais nos dias de hoje uma esfera pública que seja apegada apenas ao território de um povo, de forma restrita e isolada. A esfera pública, principalmente com o surgimento da rede mundial de computadores (*internet*), tornou-se praticamente global, e as interações se dão em um espaço mundial, onde os indivíduos trocam impressões, opiniões e interagem sobre diversos assuntos, para muito além dos assuntos internos de cada país. Como bem coloca Benhabib, a “soberania popular não mais se refere à presença física de um povo reunido em um território delimitado, mas sim às interligações em uma esfera pública global dos muitos processos de iteração democrática na qual povos aprendem um com o outro” (2012, p. 41).

Nesse sentido, não há como negar que haja um alinhamento de Honneth com o projeto de “patriotismo constitucional” habermasiano, ainda que se possa ressaltar que há uma distinção no que concerne ao peso ou à preponderância que cada um dos autores dá ao direito e à esfera pública comunicativa. Habermas inclina-se para o universalismo kantiano, mas não nega a importância da construção cultural de um novo tipo de solidariedade entre os povos da comunidade europeia. Honneth reconhece a importância do direito, mas não vê nas instituições jurídicas, como na criação de uma Constituição Europeia, como uma saída que resolva o problema da solidariedade “pós-nacional”, mas tão somente como um elemento que possibilite o pleno exercício da cidadania entre os que lá residem. É preciso que se estabeleçam, portanto, novas instituições e espaços de atuação cidadã que ajudem na formação de uma nova esfera pública ampliada, e que, com isso, intensifique a criação de novos laços de coesão solidária, no que a atuação de um novo Estado “pós-nacional” também deverá ter grande participação dado o fato de que as instituições estatais possuem o importante papel de garantir a atuação das pessoas na esfera pública e ao mesmo tempo autuem como agentes de concretização da vontade popular, reforçando a ideia de autolegislação e de soberania popular.

Percebe-se que em sua formulação de uma nova solidariedade “pós-nacional” Honneth se aproxima do pensamento comunitarista ao demonstrar que ainda há a necessidade de elementos motivacionais de ordem nacionalista para que se possa pensar em uma coesão social forte, e que isso é indispensável a um tipo de patriotismo pan-europeu. E para isso se impõe a ideia de uma “parcialidade moral”, no caso, um “sentido de orientação moral” que suscita demandas particulares quanto ao feixe de móvitos vinculantes que, como elementos de uma cultura de pano de fundo, possibilita o processo de formação da vontade na esfera pública democrática (HONNETH, 2015, p. 635). E isso é colocado como um tipo de “pertencimento” a uma comunidade que pode ser compreendida como uma nação, onde há o reconhecimento recíproco entre os seus membros, de modo que há a presença de laços de confiança e solidariedade suficientes para criar a motivação necessária para que o cidadão possa participar como autor da autolegislação coletiva, e que de alguma submete cada sujeito a uma “peculiar coerção resultante das normas autorreferenciais do processo democrático” (HONNETH, 2015, p. 635).

Portanto, Honneth não compartilha da ideia de que somente o “patriotismo constitucional” dá conta de criar laços de coesão em uma Europa fortemente plural e complexa, havendo a necessidade de criação de uma nova cultura de fundo que ele chama de “patriotismo inerente ao arquivo europeu de ambições de liberdades coletivas”, no qual estariam inseridos todos os fatos históricos relacionados a lutas sociais europeias que implicam no progresso da liberdade naquele continente, fatos esses que, para o autor, não são isolados ou exclusivos de um único país, mas foram constituídos, desde sempre, no âmbito de uma esfera pública discursiva “transacional”, “que facilmente transcendia as fronteiras nacionais” e alcançava uma ampla gama de povos e nações do continente europeu (HONNETH, 2015, p. 639). Daí a ideia de um “eurocidadão”, que é o indivíduo marcado por essa cultura de liberdade que se desenvolveu ao longo de séculos no continente europeu e que compõe o pano de fundo histórico necessário à formação de um tipo de solidariedade “pós-nacional” naquela comunidade de nações.

Nesse cenário, é inegável que a ideia de uma democracia participativa e radical se mostra como um horizonte a ser perseguido no mundo atual, tanto lá fora, como também aqui, no nosso país. Assim como que tenhamos um Estado de direito que atue fortemente em prol da ampliação da cidadania, a partir da garantia de direitos sociais e políticos. Não se pode negar também que as formulações normativas de Honneth sobre a esfera pública tenham aqui grande aplicabilidade, dado o fato de que ainda convivemos por estas bandas com atividades comunicativas que são nocivas aos interesses da sociedade e visam mais proteger determinados interesses não republicanos. E, no que concerne à solidariedade, não se pode negar que no Brasil temos graves déficits de participação, e se não precisamos de um novo modelo de patriotismo

“pós-nacional”, dado o fato de ainda não termos alcançado uma condição histórica que exija tal predicado, é possível que tenhamos que nos socorrer de um tipo de patriotismo “pós-tradicional”, típico das sociedades modernas, bem como de uma solução política que venha a ampliar a emancipação econômica e social do povo brasileiro, condições fundamentais para que tenhamos em algum momento uma sociedade que se possa reconhecer como democrática e legitimada pela ampla participação cidadã.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Honneth, principalmente em *O Direito da Liberdade*, realiza uma reatualização da *Filosofia do Direito* de Hegel, e, ancorado em uma reconstrução normativa da sociedade moderna, reformula o conceito de “eticidade”, ancorando sua teoria na ideia de intersubjetividade e de cooperação, e a partir disso apresenta novos elementos normativos para uma releitura da obra hegeliana, notadamente no que se refere a sua inflexão sociológica visando fundamentar a sua teoria da justiça nas práticas sociais e “pós-tradicional”. Com isso Honneth espera suprir o déficit sociológico das teorias monológicas ou construtivistas da justiça, fundamentando os princípios da justiça nos costumes e hábitos da sociedade.

Honneth critica, ainda em *Sofrimento de Indeterminação*, o conceito “substancialista” do Estado em Hegel, entendendo que a teoria hegeliana padece de uma superinstitucionalização da figura do Estado, e a partir disso se inclina por uma teoria em que a democracia se concretiza a partir da participação dos indivíduos na esfera pública discursiva, consagrando o princípio da autolegislação como o fundamento legitimador do direito e das normas sociais. O autor, contudo, extrai de Hegel intuições fundamentais para a sua concepção de democracia, notadamente os conceitos de espírito objetivo, de reconhecimento, intersubjetividade, e a concepção de que o exercício da liberdade se dá em esferas sociais comunicativas, no caso, das relações pessoais, do mercado, e da vida pública democrática.

Nesse sentido, a ideia de vida pública democrática se apoia fortemente na dimensão intersubjetiva na constituição da eticidade, o que justifica a sua inclinação pela proeminência da esfera pública em face das instituições do Estado de Direito como instituições mediadoras da vontade popular. É na esfera pública comunicativa que se dá o amplo debate sobre as questões sociais e políticas, e onde cada indivíduo atua de forma comunicativa, contribuindo, com a sua opinião e intervenção, na formação de uma vontade pública coletiva democrática. Honneth não vê a figura do Estado de Direito da mesma forma que Habermas, e embora reconheça que os direitos fundamentais são necessários para garantir a atuação livre e autônoma das pessoas na esfera pública, a legitimidade não se dá pelo procedimentalismo e pelo juridicismo, e sim pelo exercício da cidadania ativa através de instituições sociais e organizações que conduzem os processos comunicativos, como reuniões e debates, no espaço público de discurso.

Conceitualmente, não se pode negar a força da teoria honnethiana e a razoabilidade ou justeza do seu argumento em prol de uma cidadania ativa e de uma democracia radicalizada a partir de baixo, ao menos no que concerne ao plano de validade de uma teoria a partir da

razoabilidade dos seus argumentos e fundamentos teóricos. O que não se pode desconhecer é que essa esfera de ação, a esfera pública, não pode ser idealizada e deve ser vista em sua concretude, havendo que se fazer os ajustes normativos necessários para que ela possa ampliar a sua capacidade de reflexão e de disseminação de valores democráticos.

Portanto, a esfera pública pode não alcançar as condições ideais delineadas por Honneth em seus aspectos normativos, de modo que ainda se faz necessária a concorrência cooperativa do Estado de Direito para que se possa impedir que se tenha processos de retrocesso nas condições de exercício da intersubjetividade que foram construídas a partir de lutas sociais nos últimos séculos, bem como, e concomitantemente a isso que, se engendre na esfera pública as motivações subjetivas que possibilitem uma ampliação dos vínculos de coesão existente entre os membros de uma dada coletividade, sedimentando-se, sob uma natureza cooperativa, o construto de uma solidariedade em moldes modernos. Não custa lembrar que, por exemplo, a cultura democrática e do respeito à dignidade humana tiveram forte impulso a partir de lutas e demandas sociais veiculadas no âmbito da esfera pública, como ocorreu, por exemplo, no âmbito das revoluções americana e francesa, de modo que a partir dessas pressões sociais surgiram novos elementos normativos que reconheceram direitos e liberdades antes inexistentes, como as declarações de direito, no que podemos citar as *Declarações de Direitos dos Homens* implementadas ao longo da história, e no Brasil, a própria Constituição Federal de 1988, introduzindo princípios fundamentais de garantia da participação democrática.

É de se destacar ainda que Honneth apresenta em sua reconstrução histórica alguns problemas, ou “anomalias” no desenvolvimento da democracia na sociedade moderna ocidental, como quando aponta o aparato estatal como um dos responsáveis pelo desvirtuamento dos procedimentos democráticos de formação da vontade pública. A luta, por exemplo, pelo direito de voto das mulheres foi uma situação em que durante muitos anos o próprio Estado de Direito atuou no sentido de negar o reconhecimento desse direito, o que se deu a partir do enfrentamento de grupos de pressão com esse mesmo aparato, inclusive com suas forças policiais e judiciárias, para que então em algum momento houvesse o reconhecimento e a institucionalização jurídica dessa pretensão.

Honneth, portanto, potencializa o papel da esfera pública enquanto elemento chave para uma eticidade democrática no plano político, ao tempo em que retira a força do direito e do Estado enquanto instituições que poderiam atuar como galvanizadoras de uma solidariedade social, ou mesmo enquanto espaços de ação social em que se poderia dar o próprio exercício da cidadania. As instituições jurídicas, na concepção dele, são meros instrumentos garantidores da atuação individual na esfera pública, e o papel do Estado é atuar como garantir do exercício da

cidadania, auscultando os cidadãos e atuando em conformidade com a vontade coletiva expressada mediante opinativos e pela mediatização da imprensa e dos espaços coletivos de discussão pública.

O autor também apresenta um sombrio diagnóstico da democracia na contemporaneidade, a ensejar a busca por soluções inovadoras visando o enfrentamento das crises da democracia. Segundo Honneth, sociedades modernas padecem de um processo de corrosão das suas bases pela globalização, e de solapamento da participação ativa dos indivíduos no processo de formação da vontade coletiva inerente decorrente do princípio da autolegislação, destacando ainda o surgimento de comunidades “supra nacionais”, como a União Europeia, que ao longo dos anos vem promovendo um processo de exclusão dos membros dessa comunidades de nações, e prestigiado as deliberações adotadas de forma meramente tecnocrática, o que tem gerando uma situação de anomia e apatia social, além de implicar em um arrefecimento da coesão social, ampliando a desconfiança dos cidadãos em relação a atuação política dessas entidades supranacionais.

Honneth aposta em um ressurgimento de uma cidadania “pós-nacional” a partir da recriação de laços de coesão e solidariedade em novas bases, dado o fato de que os Estados nacionais já não possuem a condição política de engendrar tais elementos motivacionais em um âmbito de comunidade europeia, ou mesmo global, de nações. Se de início ele vê o “patriotismo constitucional” como uma alternativa para fomentar esses novos laços de solidariedade em termos “pós-nacionais”, ao mesmo tempo ele compreende que é preciso pensar em algo que esteja além do patriotismo meramente normativo, e tenha relação com a construção de uma cultura política comunitária, ou seja, um “patriotismo transnacional”, formado a partir de um pano de fundo histórico que prestigie as memórias das lutas pela liberdade realizadas no continente europeu e que tiveram um impacto político e social para além das fronteiras de cada nação isoladamente. Honneth consegue ver na sua reconstrução histórica um fio condutor, que é o desenvolvimento de um conjunto de liberdades e direitos que foram sufragados ao longo da história, ou seja, um conjunto de lutas sociais compartilhadas pelo povo europeu que podem contribuir para a formação de uma cultura política pan-europeia.

De forma otimista, entende ele que é preciso consolidar esses avanços históricos, que são compartilhados por praticamente todas as nações europeias, quiçá de outros continentes. Ainda que não se tenha uma resposta conclusiva, o autor aponta o desenvolvimento de uma cultura democrática ampliada como o caminho a ser buscado pelas sociedades contemporâneas, de modo a que se possa encontrar os elementos agregadores de uma sociedade fortemente atomizada. E diante do arrefecimento das forças coesivas do Estado-nação, impõe-

se ainda o desafio de fomentar enérgicas cívicas que estimulem a uma ampla participação cidadã, engendrando novos elementos motivacionais que substituam as fontes tradicionais e que se ancoravam no Estado-nação.

O desafio enfrentado por ele, portanto, é o de construção de uma solidariedade "pós-nacional". Essa é a grande questão que tem sido travada no âmbito da Filosofia Política contemporânea, e que se relaciona com a ideia de uma eticidade terapêutica, voltada para a superação dos déficits de desenvolvimento da esfera pública democrática, notadamente a ausência de neutralidade e de independência da imprensa e de outras formas de expressão comunicativa, cada vez mais colonizadas pelo capital econômico.

É de se registrar que Honneth não se dedica a realizar uma reconstrução que alcance o histórico da democracia nos países de modernidade periférica, ou que tiverem desenvolvimento tardio do capitalismo. Tampouco capta em sua apreensão dos fatos históricos problemas mais recentes que poderiam ser considerados "patologias" da democracia, como, por exemplo: a ascensão de um novo tipo de nacionalismo populista em várias partes do mundo; a ocorrência recentes de manifestações populares em diversos lugares do mundo, como as "primaveras árabes"; ou ainda a "financeirização" do mercado internacional e seu impacto nas soberanias dos Estados-nação; e, por fim, a ocorrência de inúmeras mudanças de governo em vários lugares do planeta mediante a utilização nem sempre racional e adequada de mecanismos legislativos e jurisdicionais, como o do "impeachment", que para alguns, como Wanderley Guilherme dos Santos, configuraria um novo tipo de atentado à democracia a partir do uso de instrumentos da própria democracia liberal (SANTOS, 2017, p. 2017)⁷⁷.

Outro aspecto é o de regulação pela sociedade da esfera pública, objetivando garantir o livre da opinião. E isso, infelizmente, demanda a neutralização das forças econômicas e particularistas que atuam nessa esfera de ação, capturando empresas de comunicação e direcionando esforços em prol da desinformação e da manipulação de informações. E com o advento das redes sociais, torna-se cada vez mais premente um amplo debate sobre a sua forma de atuação e um enorme esforço de capacitação das pessoas para que possam adaptar-se a essa realidade do mundo digital e estarem devidamente informadas dos perigos que essa nova forma de mediação social introduziu no mundo político e social.

Honneth, no entanto, negligencia alguns temas que mereceriam melhor aprofundamento da sua parte, limitando-se a realizar uma análise superficial e sem atentar para

⁷⁷ Segundo o autor citado, "golpes parlamentares são fenômenos genuinamente inéditos na história das democracias representativas, incluindo, nesse conjunto, as democracias consideradas clássicas, modernas, de massa, em processo de consolidação ou transição" (SANTOS, 2017, p. 217).

a história recente e para as mudanças cada vez maiores que vem ocorrendo nas sociedades contemporâneas. São eles: a financeirização e globalização do mercado; o recrudescimento da desigualdade social; e, por fim, os problemas relacionados à esfera pública digital, mediada pelas redes sociais na internet, problemas esses que tem gerado bastante preocupação dado o fato de que nos últimos anos se vê cada vez mais uma crescente intervenção de mídias eletrônicas na formação de verdadeiros “batalhões” de influenciadores digitais, com largo impacto nas democracias ocidentais. Infelizmente, ele termina por não analisar com maior acuidade tais temas, terminando por restringir a sua reconstrução normativa a questões que muito provavelmente já não possuem a mesma relevância de algumas décadas atrás, e deveriam ser reavaliadas frente aos novos desafios das democracias ocidentais.

Outro tema que talvez demandasse um melhor tratamento pelo autor seria o do reavivamento dos laços de coesão social em sociedades periféricas, ou seja, naquelas sociedades em que se ainda não se vislumbra uma possibilidade de uma superação do nacionalismo, mas que padecem também de patologias da democracia como a apatia e o desencantamento com a política, como é o caso do Brasil⁷⁸ e de outros países. Não há, portanto, uma análise teórica do autor em relação ao problema da democracia e da solidariedade na modernidade periférica, ou um diagnóstico dos problemas de desenvolvimento da democracia nessas sociedades, algo que de certa forma limita a apreensão da teoria honnethiana para fins de extensão da sua análise teórica a essas comunidades, sem prejuízo de que se possa buscar a sua inspiração e leitura da modernidade para tratar de alguns temas que parecem se assemelhar em ambas as formas de modernidade, como é o caso da captura da esfera pública pelo capital financeira, a desigualdade social como produto do mercado e as questões relacionadas ao elitismo e falta de neutralidade do aparato burocrático do Estado de Direito.

No caso brasileiro especificamente, é preciso que antes se tenha antes de tudo “patriotismo nacionalista” ainda, dado o fato de que historicamente não se percebe de forma nítida a existência de uma coesão social forte em nossa sociedade. Como observa Souza, o Brasil possui um histórico de subcidadania, provavelmente causado por uma divisão de classes sociais decorrente da formação de uma burguesia egoísta e que detém imenso poder sobre as instituições políticas, além de ter havido um abandono de um contingente enorme de negros e mulatos após o fim da escravatura, o que resultou, segundo ele, no alijamento de grande parte

⁷⁸ Segundo Avritzer, no Brasil “a democratização teria que ser pensada enquanto o processo de longo prazo de incorporação dos princípios democráticos pela própria sociedade, um processo que ainda não chegou ao seu final, na medida em que podemos perceber claramente que uma série de órgãos do Estado ainda não incorporaram à sua estrutura ou ao seu funcionamento os princípios da ordem democrática” (AVRITZER, 1996, p. 146).

desse contingente de pessoas das práticas de democracia participativa, resultando em um déficit grave de cidadania⁷⁹.

O que de concreto é preciso fazer em face desses problemas? Em Honneth é possível perceber que o caminho que melhor é uma mudança do *ethos* social rumo ao que Dewey chamava de "vida pública democrática", o que obviamente demandará o contributo expressivo do Estado de Direito e das instituições sociais. É claro que para isso é preciso pensar em mudanças institucionais que possibilitem esse aprofundamento da democracia, em nível de Estado-nação e em nível global. Pode-se pensar em arranjos institucionais e jurídicos que possam de alguma forma possibilitar uma maior liberdade social e participação cidadã. Contudo, a solução está na internalização de práticas sociais democráticas, o que pode se dar pela via da educação, ou pela própria prática democrática fomentada pelas instituições sociais.

Honneth nos leva a compreender que somos seres cooperativos, e que há uma dependência e uma mutualidade em nossa vida, e que a ideia de uma sociedade atomizada não se mostra como uma explicação convincente acerca da vida em sociedade. A democracia, portanto, se constrói em sociedade, na prática social, e a formação de indivíduos cooperativos, capacitados para a atividade comunicativa, e solidários, impõe-se como o maior desafio da presente quadra histórica para as democracias ocidentais.

Diante do fato do "pluralismo", o autor mostra que existem saídas para os dilemas e anomalias da democracia moderna, e que somos nós, os indivíduos, e nossa participação efetiva na esfera pública, que somos os responsáveis pela identificação dessas soluções, de forma imaginativa e criativa. Não há alternativa para a democracia que não a inclusão de mais e mais pessoas em suas esferas de ação social, e fomento progressivo de maior integração social e da participação dos cidadãos na vida coletiva e na formação da vontade pública.

⁷⁹ Honneth, no posfácio da obra de Souza, destaca o aspecto ampliador da sua teoria, no sentido de trazer novas formas de ver a formação da modernidade, especialmente no que concerne as sociedades periféricas. Segundo ele, "parece impressionante e convincente a maneira como se explica aqui a estrutura social do Brasil em termos de uma manifestação institucional de conexão cultural entre os dois polos da desigualdade e da autenticidade: o moderno padrão de autenticidade, em última instância proveniente de fontes religiosas, combina-se aqui de tal forma com uma ideia de desigualdade social naturalizada que o resultado vem a ser a configuração de um princípio da subcidadania, o qual conduz à exclusão, aceita como fato natural, de uma grande parte da população" (HONNETH, 2018, p. 275).

REFERÊNCIAS

Fontes primárias:

HONNETH, Axel. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Translated by Kenneth Baynes. Mit Press, 1993.

_____. Democracia como cooperação reflexiva. John Dewey e a Teoria Democrática hoje. In: SOUZA, Jessé (Org.). *Democracia hoje: novos desafios para teoria democrática contemporânea*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

_____. *Sofrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Tradução Rúrion Soares Melo. São Paulo: Singular, Esfera Pública, 2007b.

_____. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. 2ª Edição. São Paulo: Editora 34, 2009a.

_____. A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. *Revista Civitas*, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 345-368, set./dez. 2009.

_____. Educação e esfera pública democrática. Um capítulo negligenciado da filosofia política. *Revista Civitas*. vol. 13, n. 3, p. 544-562. set. /dez. 2013.

_____. *O Direito da Liberdade*. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. *A ideia de socialismo*. Lisboa: Edições70, 2017.

_____. Posfácio. In: SOUZA, Jessé. *Subcidadania brasileira: para entender o país além do jeitinho brasileiro*. Rio de Janeiro: Leya, 2018.

Fontes complementares:

AVRITZER, Leonardo. *A moralidade da democracia*. São Paulo/Belo Horizonte: Perspectiva (UFMG), 1996.

BANKOVSKY, Miriam. *Perfecting Justice in Rawls, Habermas and Honneth: A Deconstructive Perspective*. Londres: Continuum studies in political philosophy, 2012.

BAVARESCO, Agemir. *Opinião, contradição e mediação: leituras hegelianas*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

BAVARESCO, Agemir; CHRISTINO, Sérgio. B. *Eticidade e Direito na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos. Ano 4, nº 7, dezembro 2007, pp 49-72.

BENHABIB, Seyla. *O declínio da soberania ou a emergência de normas cosmopolitanas? Repensando a cidadania em tempos voláteis*. *Civitas*, Porto Alegre, v. 12, n. 1, p. 20-46, jan./abr. 2012.

BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. Prefácio de Noel Annan e introdução de Roger Hausheer. Tradução de Rossura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BUNCHAFT, Maria Eugenia. Algumas críticas à ideia de patriotismo constitucional. *Pensar*, Fortaleza, v. 16, n. 1, p. 224-245, jan./jun. 2011.

CAUX, Luiz Philipe de. Intersubjetividade e ontologia social nas revisões da Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth. *Revista ethic@*. Florianópolis, v. 16, n. 1, p. 35-62, jul. 2017.

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

CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. Tradução de Loura Silveira. In: *De La liberte cliez les Moderns*. Paris: Le Livre de Poche, Collection Pluriel, 1980.

CORDEIRO, Juliano. *Secularismo e religião na democracia deliberativa de Habermas : da pragmática ao déficit ontológico e metafísico*. Porto Alegre : Editora Fi ; Teresina : EDUFPI, 2018.

DEWEY, John. *The public and its problems. An Essay in Political Inquiry*. Chicago: Gatawey Books, 1946.

DURKHEIM, Émile. *Lições de Sociologia*. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

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

HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do outro*. Estudos de teoria política. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *Sobre a constituição da Europa: um ensaio*. Tradução Denilson Luis Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo. São Paulo: Unesp, 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, ou Direito Natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução Paulo Meneses. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JAEGGI, Rahel. *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2014.

KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Tradução Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

LACROIX, Justine. *For a European Constitutional Patriotism*. Oxford: Political Studies, 2002, vol. 50, p. 944–958.

LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. A família como uma realização da eticidade democrática segundo Honneth: para além do modelo androcêntrico e do naturalismo de Hegel. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, [S.l.], v. 16, n. 3, p. 463-481, nov. 2016. ISSN 1984-7289. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/23318>>. Acesso em: 11 fev. 2019. DOI:<http://dx.doi.org/10.15448/1984-7289.2016.3.23318>.

_____. Os limites do Direito: uma abordagem a partir de Honneth. *Revista Quaestio Iuris*, v. 11, n. 4, p. 2445-2457, 2018. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/quaestioiuris/article/view/32183/27050>. DOI: 10.12957/rqi2018.32183.

_____. A crítica de Honneth a Hegel: o déficit sócio-normativo da eticidade substancialista hegeliana. In: TAUCHEN, Jair (et al)...(org.):1 *XIX Revista da Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

_____. A crítica de Honneth a Hegel: O déficit sócio-normativo da eticidade substancialista hegeliana. In: TAUCHEN, Jair (et al).. (Org.). *XIV Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS*. 1ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2015, v. 14, p. 381-389.

_____. A reconstrução sócio-normativa da Liberdade no DAS RECHT DER FREIHEIT de Axel Honneth: potencialidades e déficits (p. 122-150). In: BAVARESCO, Agemir, Org; LIMA, Francisco Jozivan Guedes de, Org; ASSAI, José Henrique Sousa, Org. *Estudos de filosofia social e política: justiça e reconhecimento*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

LOICK, Daniel. Jurification and politics: From the dilemma of justification to the paradoxes of right. In: *Philosophy and Social Criticism*. 2014, vol. 40(8), p. 757-778.

MAIA, Antônio. A ideia de patriotismo constitucional e sua integração à cultura político-jurídica brasileira. *Direito, Estado e Sociedade*. Rio de Janeiro. v. 9, n. 27, p. 20-32, jul./dez. 2005.

MATTOS, Patrícia (orgs). *Teoria Crítica no Século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 95-111.

MELO, Rúrion (Coord.) *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013.

_____. Repensando o déficit sociológico da teoria crítica: de Honneth a Horkheimer. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, São Paulo, v. 22, n. 2, p. 63-76, oct. 2017. ISSN 2318-9800. Disponível em:

<http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/138456>. Acesso em: 08 feb. 2018.
doi:<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i2p63-76>.

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

NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. Honneth esquadrinha o “déficit sociológico”. *Folha de São Paulo*. Publicado em 11/10/2003. In: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1110200318.htm>.

NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e Utopia*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

NUSSBAUM, Martha C. Patriotism and Cosmopolitanism. *Boston Review*. Cambridge, october 01, 1994. Disponível em: <http://www.bostonreview.net/martha-nussbaum-patriotism-andcosmopolitanism>. Acesso em: 22 novembro 2017.

PATEMAN, Carole. *Participação e teoria democrática*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

PINZANI, Alessandro. Paradoxos da liberdade (293-316). In: MELO, Rúrion (coord.). *A teoria crítica de Axel Honneth*. Reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013.

PIKETTY, Thomas. *A economia da desigualdade*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

PUNTEL, Lorenz B. O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica. *Síntese - Revista de Filosofia*, v. 40, n. 127, p. 173-223. 2013.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins fontes; 2000.

REICH, Evânia. A Odisseia da Liberdade segundo Hegel. In: *A Racionalidade do Real: estudos sobre a filosofia hegeliana do direito*. Fleck, Amaro, Ramos, Diogo (org.). Florianópolis: NEFIPO, 2011. p. 07-28.

REPA, Luis Sergio. Reconstrução e crítica imanente: Rahel Jaeggi e a recusa do método reconstrutivo na Teoria Crítica. *Cadernos de Filosofia Alemã*. São Paulo, p. 13-27, jan./jun. 2016.

ROSENFELD, Denis. Apresentação da tradução e da atualidade da Filosofia do Direito de Hegel (5-22). In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução Paulo Meneses - [et al]. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

SAAVEDRA, Giovani Agostini. A teoria crítica de Axel Honneth. In: Souza, JESSÉ, Org; MATOS, Patrícia, Org. *Teoria Crítica no Século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007.

SANTOS, Wanderlei Guilherme. *A democracia impedida: O Brasil no século XXI*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2017.

TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. Tradução Luciana Prudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. *Hegel: sistema, método e estrutura*. Tradução Nélcio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014. VARES, Sidnei Ferreira de. Durkheim, o Caso Dreyfus e o republicanismo liberal na Terceira República francesa. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, v. 4, n. 2, p. 481-505, jul./dez. 2014.

VOIROL, Olivier. Teoria Crítica e Pesquisa Social: da dialética à reconstrução. *In: Novos Estudos*, CEBRAP, 93, p. 81-99, jul. 2012.

WEBER, Thadeu. Liberdade, direito e reconhecimento na Filosofia do Direito de Hegel. *In: Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)*. Unisinos, p. 297-307, set./dez. 2015.

WERLE, Denilson Luis, MELO, Rúrion Soares. Introdução: Teoria crítica, teorias da justiça e a reatualização de Hegel. *In: HONNETH, Axel. Sofrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Singular, Esfera Pública, 2007.

WESTPHAL, Kenneth. O contexto e a estrutura da Filosofia do Direito de Hegel. *In: Hegel*. Frederik C. Beiser (org.). Tradução Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras, 2014. p. 273-316.

WOOD, Allen W. A ética de Hegel. *In: Hegel*. Frederik C. Beiser (org.). Tradução Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras, 2014, p. 247-272.

ZURN, Christopher. *Axel Honneth*. Cambridge: Polity Press, 2015.