



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

VIGEVANDO ARAÚJO DE SOUSA

**O DÉFICIT DE ETICIDADE DEMOCRÁTICA NA ESFERA DO MERCADO
EM HONNETH**

TERESINA (PI)
2025

VIGEVANDO ARAÚJO DE SOUSA

**O DÉFICIT DE ETICIDADE DEMOCRÁTICA NA ESFERA DO MERCADO
EM HONNETH**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação
Stricto Sensu em Filosofia, em nível de Doutorado
Acadêmico da Universidade Federal do Piauí (UFPI).

Orientador: Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de
Lima.

TERESINA (PI)
2025

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Letras
Serviço de Processamento Técnico

S725d Sousa, Vigeando Araújo de.
 O déficit de eticidade democrática na esfera do mercado em
 Honneth / Vigeando Araújo de Sousa. -- 2025.
 243 f.

 Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Piauí, Centro de
 Ciências Humanas e Letras, Programa de Pós-Graduação em
 Filosofia, Teresina, 2025.
 “Orientador: Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima”.

 1. Liberdade social. 2. Mercado. 3. Reconstrução normativa.
 4. Reconhecimento. 5. Teoria crítica. I. Lima, Francisco Jozivan
 Guedes de. II. Título.

CDD 323.4



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

Campus Universitário Ministro Petrônio Portela – Bairro Ininga
CEP 64.049-550 – Teresina - PI - Fone/Fax: (86) 3237-1134

**ATA DA BANCA EXAMINADORA DA 3ª DEFESA DE TESE DE DOUTORADO DO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA APRESENTADA PELO
DISCENTE VIGEVANDO ARAÚJO DE SOUSA**

No dia quatro de fevereiro de 2025, às 14:30 horas, reuniu-se no via google meet, a Comissão Examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia para julgar o discente Vigevando Araújo de Sousa, pela apresentação de sua tese de doutorado denominada “**O DÉFICIT DE ETICIDADE DEMOCRÁTICA NA ESFERA DO MERCADO EM HONNETH**”. A Comissão Examinadora foi composta pelos docentes: **Orientador:** Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima; **1º membro:** Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra(examinador externo/UFSC); **2º membro:** Prof. Dr. Inácio Helfer (examinador externo/Unisinos); **3º membro:** José Vanderlei Carneiro (PPGFIL/UFPI); **4º membro:** Fábio Abreu dos Passos (PPGFIL-UFPI). A sessão foi aberta pelo Senhor Presidente que deu início aos trabalhos, convidando o discente a fazer breve exposição sobre a Tese em julgamento, concedendo-lhe para isso o tempo máximo de trinta minutos. Após a apresentação da tese pelo discente, foi dada a palavra aos examinadores para arguição, iniciando pela sequência dos membros da banca, onde cada membro dispõe de trinta minutos e o discente do mesmo tempo para resposta, finalizando pelo orientador da Tese. Tendo o discente respondido a todos os questionamentos. Logo após a Comissão Examinadora pediu ao público presente que se retirassem da sala para análise e deliberação da Tese apresentada. Em seguida os examinadores deram conhecimento do julgamento ao público presente. O Senhor Presidente comunicou que a Tese foi **APROVADA**. Nada mais havendo a tratar o Presidente da Banca Examinadora deu por encerrada a sessão às 17:30. E para constar sendo lavrada a presente ata, devidamente assinada pelos membros da banca examinadora.

Teresina, 04 de fevereiro de 2025.

Documento assinado digitalmente



FRANCISCO JOZIVAN GUEDES DE LIMA
Data: 04/02/2025 18:12:31-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima (UFPI)



Documento assinado digitalmente

DELAMAR JOSE VOLPATO DUTRA
Data: 05/02/2025 09:31:12-0300
CPF: ***.095.650-**

Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof. Dr. Delamar Jose Volpato Dutra (UFSC)

Documento assinado digitalmente



INACIO HELFER
Data: 05/02/2025 05:07:52-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Inácio Helfer (Unisinos)

Documento assinado digitalmente



JOSE VANDERLEI CARNEIRO
Data: 04/02/2025 21:16:29-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. José Vanderlei Carneiro(UFPI)

Documento assinado digitalmente



FABIO ABREU DOS PASSOS
Data: 04/02/2025 18:31:17-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos(UFPI)

À minha adorável esposa Francinilda e aos meus amados filhos, Vinícius e Lucas pelo amor, carinho e atenção nos momentos difíceis.

AGRADECIMENTOS

À minha família, em especial aos meus avós maternos, Edvar Gomes de Araújo e Izídia Marques de Araújo, por toda a atenção, dedicação e exemplo de vida que sempre me ofereceram. Aos meus irmãos, Wagner Araújo de Sousa e Islana Araújo da Silva, pelo amor, carinho e apoio incondicional. À minha mãe, Maria Judite Araújo, por sua força e serenidade nos momentos de fraqueza e dificuldades, sendo sempre um pilar de confiança.

De maneira especial, à minha esposa, Francinilda Alcântara de Sousa, cuja presença constante, amor, paciência e incentivo me fizeram acreditar que sou capaz de ir além do que imagino. E aos meus amados filhos, Vinícius Alcântara de Sousa e Lucas Alcântara de Sousa, pela compreensão e carinho nos momentos mais desafiadores desta jornada.

Agradeço à Universidade Federal do Piauí (UFPI), especialmente ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL), aos seus docentes, funcionários e colegas que me acompanharam desde 2018, quando iniciei o mestrado, e que continuam contribuindo significativamente para a minha formação acadêmica.

Meu profundo agradecimento ao Professor Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima, meu orientador, pela competência, profissionalismo e dedicação durante todo o processo de orientação. Sua leitura crítica, aconselhamento preciso e estímulo constante foram fundamentais para o aprofundamento, clareza e qualidade desta investigação. Sou igualmente grato por sua amizade ao longo desta caminhada.

Aos professores Dr. Delamar José Volpato Dutra (UFSC) e Dr. José Vanderlei Carneiro (UFPI), pela leitura atenta e pelas contribuições valiosas durante a avaliação do projeto e a qualificação, que enriqueceram a profundidade e a estrutura desta tese, deixo meu sincero agradecimento.

Cumpre-me também agradecer aos professores Dr. Inácio Helfer (UNISINOS) e Dr. Fábio Abreu dos Passos (UFPI), que gentilmente aceitaram participar como membros da banca examinadora, contribuindo com suas perspectivas e críticas fundamentais para o aprimoramento do trabalho.

Por fim, registro meus agradecimentos a Francisco Winston José da Silva e Patrícia Silveira Penha, por sua amizade, apoio e incentivo constantes ao longo desta pesquisa, que foram essenciais para a conclusão deste projeto.

E eu pergunto aos economistas, políticos, aos moralistas, se já calcularam o número de indivíduos que é forçoso condenar à miséria, ao trabalho desproporcionado, à desmoralização, à infâmia, à ignorância crapulosa, à desgraça invencível, à penúria absoluta, para produzir um rico?

(Almeida Garret)

RESUMO

Esta tese propõe o déficit de eticidade democrática na esfera do mercado em Honneth mediante a seguinte hipótese de investigação: o mercado, longe de ser uma esfera integrada à eticidade democrática, funciona como um campo produtor de patologias sociais devido à reprodução de assimetrias estruturais que corroem a liberdade social. A teoria do reconhecimento de Honneth, ao não incorporar suficientemente uma crítica ao poder econômico, limita-se a uma visão normativa insuficiente para enfrentar as injustiças geradas pelo capitalismo contemporâneo. Para o alcance de nosso objetivo, inicialmente analisamos de forma geral a contribuição da teoria honnethiana do reconhecimento à teoria crítica em relação aos fundamentos da autonomia, da autorrealização e das patologias sociais, bem como falhas e contradições do pensamento do autor, tal como a ambiguidade do conceito de autonomia individual (liberdade) entendida como autorrealização. Tal ambiguidade se dá pelo fato de a teoria do reconhecimento falhar em relação ao aspecto crítico e diagnóstico da teoria crítica. Nossa defesa é de que as condições práticas e materiais das relações entre os indivíduos nunca são simétricas, produzindo o reconhecimento distorcido. De forma geral, evidenciamos a tentativa de Honneth de realizar um diagnóstico crítico emancipatório verificando algumas patologias sociais como: invisibilidade social, reificação e racionalização instrumental. Apresentamos o tema do neoliberalismo contemporâneo. A crítica ao neoliberalismo encontra-se exposta em *Paradoxes of Capitalist Modernization*, onde Honneth faz a distinção entre dois tipos de capitalismo, um ‘social-democrata’ e um ‘neoliberal’, bem como a consideração de que as ordens neoliberais, diferentemente das social-democratas, de acordo com Hartmann e Honneth (2006) são problemáticas do ponto de vista da teoria do reconhecimento, pois é paradoxal por criar uma situação na qual a própria tentativa de instituir normas de liberdade acaba que por impedir as condições de possibilidade para a realização da mesma. Expomos também as bases da teoria honnethiana do reconhecimento, bem como a análise da ideologia e do poder e a crítica de autores como Deranty, McNay e Thompson que apontaram limitações e falhas na teoria de Honneth. Apresentamos o tema do mercado capitalista: sistema x integração social, tomando como referência a teoria habermasiana do desacoplamento entre sistema e mundo da vida e a crítica de Honneth em relação a Habermas. Assim, foi realizada uma crítica a uma noção honnethiana de progresso moral e social no capitalismo, bem como à tentativa de Honneth de inserir o mercado capitalista na esfera de liberdade social. Tomamos como obra principal, *O direito da liberdade*, onde Honneth intensifica sua ênfase na normatividade das formas econômicas em oposição à crítica estrutural do capitalismo. Desse modo, Honneth tem como objetivo mostrar como as práticas morais racionais são historicamente incorporadas à realidade social. O problema do não cumprimento do projeto honnethiano de uma eticidade na dimensão do mercado acontece devido (i) ao caráter ambíguo do conceito de autonomia individual (liberdade) entendido como autorrealização; (ii) por não explicitar empiricamente o suposto sucesso da revolução neoliberal por ele defendido; e (iii) devido ao caráter problemático de desenvolvimento moral e social nas sociedades de mercado. Depreendemos, portanto, que o déficit de eticidade democrática na esfera do mercado não só revela as insuficiências do diagnóstico honnethiano, mas também corrobora a necessidade de abordagens mais radicais que integrem as críticas estruturais ao capitalismo, sem negligenciar a articulação entre reconhecimento, redistribuição e a superação das patologias sociais.

Palavras-chave: Liberdade social. Mercado. Reconstrução normativa. Reconhecimento. Teoria crítica.

ABSTRACT

This thesis proposes the deficit of democratic ethics in the sphere of the market in Honneth through the following research hypothesis: The market, far from being a sphere integrated into democratic ethics, functions as a field that produces social pathologies due to the reproduction of structural asymmetries that erode social freedom. Honneth's theory of recognition, by not sufficiently incorporating a critique of economic power, is limited to a normative vision that is insufficient to address the injustices generated by contemporary capitalism. To achieve our objective, we initially analyze in general terms the contribution of Honneth's theory of recognition to critical theory in relation to the foundations of autonomy, self-realization and social pathologies, as well as flaws and contradictions in the author's thought, such as the ambiguity of the concept of individual autonomy (freedom) understood as self-realization. This ambiguity occurs because the theory of recognition fails in relation to the critical and diagnostic aspect of critical theory. Our defense is that the practical and material conditions of relations between individuals are never symmetrical, producing distorted recognition. In general, we highlight Honneth's attempt to carry out a critical emancipatory diagnosis by verifying some social pathologies such as: social invisibility, reification and instrumental rationalization. We present the theme of contemporary neoliberalism. The critique of neoliberalism is exposed in *Paradoxes of Capitalist Modernization*, where Honneth distinguishes between two types of capitalism, one 'social-democratic' and one 'neoliberal', as well as the consideration that neoliberal orders, unlike social-democratic ones, according to Hartmann and Honneth (2006), are problematic from the point of view of the theory of recognition, as it is paradoxical for creating a situation in which the very attempt to establish norms of freedom ends up preventing the conditions of possibility for its realization. We also expose the bases of Honneth's theory of recognition, as well as the analysis of ideology and power and the criticism of authors such as Deranty, McNay and Thompson who pointed out limitations and flaws in Honneth's theory. We present the theme of the capitalist market: system vs. social integration, taking as reference Habermas's theory of the decoupling between system and lifeworld and Honneth's critique of Habermas. Thus, we criticize a Honnethian notion of moral and social progress in capitalism, as well as Honneth's attempt to insert the capitalist market into the sphere of social freedom. We take as our main work, *The Right to Freedom*, where Honneth intensifies his emphasis on the normativity of economic forms in opposition to the structural critique of capitalism. In this way, Honneth aims to show how rational moral practices are historically incorporated into social reality. The problem of the non-fulfillment of Honneth's project of ethics in the market dimension occurs due to (i) the ambiguous nature of the concept of individual autonomy (freedom) understood as self-realization; (ii) because he does not empirically explain the supposed success of the neoliberal revolution he defends; and (iii) due to the problematic nature of moral and social development in market societies. We therefore conclude that the deficit of democratic ethics in the market sphere not only reveals the shortcomings of the Honnethian diagnosis, but also corroborates the need for more radical approaches that integrate structural criticisms of capitalism, without neglecting the articulation between recognition, redistribution and the overcoming of social pathologies.

Keywords: Social freedom. Market. Normative reconstruction. Recognition. Critical Theory.

SUMÁRIO

Introdução.....	10
I	
AUTONOMIA, AUTORREALIZAÇÃO E PATOLOGIAS SOCIAIS.....	14
1.1. O caráter ambíguo do conceito de autonomia individual (liberdade) entendida como autorrealização.....	24
1.2. Patologias, anomias e anomalias sociais	35
1.3. Ideologia e distúrbios de segunda ordem	42
1.4. A patologia da invisibilidade social.....	45
1.5. A reificação como esquecimento do reconhecimento	50
1.6. A patologia da racionalização instrumental.....	61
1.7. Análise crítica.....	67
II	
IDEOLOGIA, PODER E RECONHECIMENTO RECÍPROCO.....	70
2.1. O mercado capitalista: Sistema x Integração social	75
2.2. O neoliberalismo contemporâneo: potencialidades e limites da teoria do reconhecimento.....	82
2.3. O caráter paradoxal da autorrealização e do individualismo.....	94
2.4. Reconhecimento e poder ideológico.....	101
2.5. Alienação: o essencialismo contido no pensamento tradicional da teoria crítica..	108
2.7. Análise crítica	116
III	
CRÍTICA A UMA NOÇÃO DE PROGRESSO MORAL E SOCIAL NO CAPITALISMO	122
3.1. Uma noção de progresso moral e social na teoria crítica de Honneth.....	134
3.2. Sofrimento social por indeterminação: autorrealização e liberdade social	145
3.3. O déficit da abordagem da liberdade social no âmbito do mercado capitalista	154
3.4. Análise crítica	169
IV	
RECONSTRUÇÃO NORMATIVA DO SOCIALISMO.....	175
4.1. As patologias do capitalismo e o socialismo como uma possível alternativa	183
4.2. A radicalização da democracia participativa no mercado	193
4.3. Renda básica como instrumento de justiça e liberdade real	203
4.4. Análise crítica e inovações	213
Conclusão	219
Bibliografia.....	225

Introdução

Esta pesquisa tenciona como tese fundamental a defesa de um “déficit democrático”¹ na proposta de eticidade de Honneth a partir da seguinte hipótese de investigação: o mercado, longe de ser uma esfera integrada à eticidade democrática, funciona como um campo produtor de patologias sociais devido à reprodução de assimetrias estruturais que corroem a liberdade social. A teoria do reconhecimento de Honneth, ao não incorporar suficientemente uma crítica ao poder econômico, limita-se a uma visão normativa insuficiente para enfrentar as injustiças geradas pelo capitalismo contemporâneo. Podemos afirmar que, Honneth, em sua reconstrução normativa negligenciou a esfera de um “poder constitutivo” (Thompson, 2016), que ocorre de forma independente (autônoma) no mecanismo de controle ideológico do sistema capitalista. Isso significa que a teoria do reconhecimento defendida por ele se desenvolve dentro de um processo que é moldado por relações de poder e que essa teoria é vulnerável às distorções e patologias que de fato diz combater.

Queremos evidenciar como problema central a seguinte questão: como a inclusão do mercado na esfera da liberdade social proposta por Honneth pode ser conciliada com as assimetrias e patologias sociais produzidas pelo capitalismo, considerando suas dinâmicas de consumismo, exploração da força de trabalho e relações de poder incompatíveis com a eticidade democrática?

Posto isso, temos como objetivo geral, desenvolver uma crítica à ideia de uma eticidade democrática na esfera do mercado em Honneth. E de forma mais específica tencionamos (a) identificar o caráter ambíguo do conceito de autonomia individual (liberdade) entendida por Honneth como autorrealização tendo em vista as suas implicações para o déficit ético do mercado; em seguida queremos (b) evidenciar o suposto sucesso da revolução neoliberal bem como suas implicações para a vida em sociedade; e depois (c) demonstrar o problema da defesa honnethiana em relação ao desenvolvimento moral e social nas sociedades de mercado; e por último (d) confrontar as principais teses de Honneth sobre o capitalismo e o socialismo e suas implicações para o potencial crítico emancipatório da teoria crítica.

¹ A eticidade refere-se à dimensão ética da vida social que implica a capacidade dos indivíduos de se reconhecerem reciprocamente como agentes morais. É um conceito que ultrapassa a simples conformidade com regras ou normas, enfatizando a relevância das relações intersubjetivas e do reconhecimento recíproco na construção da vida ética em sociedade. Para um maior entendimento sobre a concepção formal de eticidade, ver Honneth, 2003a, cap 9, p. 269 - 280.

Sob essa perspectiva, colocaremos em evidência a teoria do reconhecimento de Honneth em que ele propõe um quadro referencial teórico que cogita o papel das lutas por autorrealização no suposto progresso moral da sociedade. Tomando como base alguns autores críticos da teoria honnethiana, corroboramos com a ideia de que há falhas na teoria do reconhecimento, que do nosso ponto de vista, representa uma ameaça à capacidade crítica e diagnóstica da teoria crítica.

É importante destacar que iremos analisar a teoria do reconhecimento de um ponto de vista sistemático. Assim como em *Luta por reconhecimento*, na obra, *O direito da liberdade*, constatamos que o tema do reconhecimento é um componente fundamental da eticidade. Com isso, ao invés de uma ruptura, tencionamos a defesa de uma continuidade do tema do reconhecimento nas obras de Honneth.

Nesse contexto, evidenciaremos que a teoria do reconhecimento honnethiana consiste numa espinha dorsal para a fundamentação de uma intersubjetividade no empreendimento teórico do autor frankfurtiano. Sabendo do aspecto central que essa teoria tem em suas obras, iremos colocar primeiramente em relevo a defesa que Honneth faz dela, para depois explicitar o seu caráter problemático e convencional.

Por conseguinte, com o objetivo de reforçar a ideia de uma liberdade social na esfera do mercado, Honneth se detém numa “reconstrução normativa”² para obter os princípios subjacentes da solidariedade contida em suas relações. Honneth (2015a, p. 15 - 33) pretende colocar em prática seu método de reconstrução normativa que é composto por quatro premissas.

A primeira premissa da reconstrução normativa é a da integração social normativa. Honneth (2015a, p. 19) assume que as instituições³ sociais relevantes para a reprodução da sociedade são, em última análise, reguladas por normas que são éticas no sentido de que incorporam concepções de bens compartilhados. Dessa premissa Honneth conclui que as ordens sociais, sem exceção, devem legitimar-se à luz de valores éticos e ideais pelos quais, aos olhos dos membros daquela sociedade, vale a pena lutar. A segunda premissa deve ser entendida em conexão com a tentativa de Honneth (2015a, p. 21) de esboçar uma abordagem da teoria da justiça que procede por meio de uma análise da

² Para localizar a novidade da “reconstrução normativa” na obra de Honneth, ver Nobre, 2013.

³ Cf. Repa, 2021, p. 42. “Para Honneth, as instituições são organizações baseadas no reconhecimento recíproco que proporcionam e promovem o reconhecimento recíproco. Por instituição ele entende, portanto, não apenas configurações jurídicas. Na verdade, as instituições seriam todas aquelas práticas sociais que ganham a regularidade de um mundo social objetivo (o espírito objetivo na terminologia hegeliana), que por sua vez conduz os sujeitos nos seus processos de individualização e socialização. Os indivíduos socializam em práticas sociais de reconhecimento recíproco. Essas práticas são instituições. Como as condições de liberdade não podem ser externas à própria liberdade, a realidade institucional à qual o indivíduo pertence já é um elemento fundamental da liberdade.”

sociedade, isto é, de valores éticos compartilhados que já estão subjacentes às instituições existentes que são relevantes para a reprodução social. No entanto, Honneth deixa claro que não existe nenhum ideal ético institucionalizado de forma reprodutivamente relevante que informe o que os membros da sociedade considerem como justo pode se tornar o objeto de reconstrução normativa. Somente aqueles valores subjacentes às instituições sociais reprodutivamente relevantes podem se tornar o objeto desse método que são normativamente superiores aos ideais sociais historicamente antecedentes. Quanto à terceira premissa, Honneth (2015a, p. 26) afirma que ela diz respeito à forma como a reconstrução normativa categoriza os elementos da realidade social e identifica as instituições que precisa reconstruir: da diversidade da realidade social devemos selecionar as instituições e práticas que são verdadeiramente capazes de assegurar e realizar valores gerais. A premissa final diz respeito à dimensão crítica do projeto de Honneth (2015a, p. 29). A crítica reconstrutiva denota uma forma específica de crítica imanente: pois supostamente revela em que medida as instituições e práticas éticas não representam valores gerais incorporados de forma suficientemente abrangente e completa.

Ao mesmo tempo em que Honneth defende uma inclusão social e uma relação de solidariedade na esfera da divisão social do trabalho com o intuito de justificar sua análise imanente dessas relações, ele se utiliza de uma defesa de que os valores institucionalizados (liberais) no tempo atual são superiores aos valores das sociedades tradicionais. Essa suposição honnethiana, no nosso entendimento, acaba que por minar as bases inclusivas de sua teoria, pois colocaria de fora sociedades consideradas “tradicionais” do processo emancipatório da modernidade na perspectiva da liberdade social, à qual reverencia os valores liberais da sociedade capitalista em detrimento de outros modelos estruturais econômicos de sociedades tradicionais.

Por esse motivo defenderemos que Honneth fracassou em sua tentativa de fundamentar a lógica de mercado no âmbito da liberdade social e de que essa liberdade está inteiramente comprometida nessas esferas: Mercado e moral; consumo; e o mercado de trabalho.

Do ponto de vista metodológico, esta pesquisa consiste numa análise fundamentalmente bibliográfica, com base na exegese dos textos de Honneth, em especial, *O direito da liberdade* (2015a), Como obras citadas nas referências desta pesquisa queremos destacar: *The Fragmented World of the Social* (1995); *Democracia como cooperação reflexiva* (2001); *‘Grounding Recognition* (2002a); *Luta por reconhecimento* (2003a); *Redistribution as recognition* (2003b); *Organized Self-Realization* (2004); *O capitalismo como forma de vida fracassada* (2006); *Paradoxes of*

Capitalist Modernization (2006); *Sufrimento de indeterminação* (2007a); *Trabalho e reconhecimento* (2008a); *A social Pathology of reason* (2009b); *La sociedad del desprecio* (2011b); *Reconhecimento como ideologia* (2014a); *The normativity of ethical life* (2014c); *A ideia de socialismo* (2017a); e, *Reificação* (2018a).

Enfim, podemos afirmar que a importância de nossa tese se dá pelo fato de (i) colocar em xeque a eticidade no âmbito do mercado na medida em que questiona uma impossibilidade de uma ética no mercado; (ii) por trazer à tona as insuficiências ou déficits da liberdade social na esfera de mercado, elucidando o caráter político dessa dimensão; e (iii) visando apontar problemas que negligenciam soluções políticas que, de forma efetiva, elucidam problemas de injustiça real e sofrimento social; e, portanto (iv) por propor um diálogo crítico com a teoria do reconhecimento de Honneth, salientando a necessidade de superar os limites impostos por sua análise ao sistematizar a liberdade social com as demandas por redistribuição e transformação estrutural, com o intuito de oferecer um exame mais abrangente e radical das desigualdades e formas de dominação presentes no capitalismo contemporâneo.

Nossa defesa é a de que boa parte da tese defendida por Honneth acaba obscurecendo fenômenos de que precisamos para iluminar a busca de um caráter crítico emancipatório e soluções políticas, tanto para o âmbito da teoria crítica quanto para o debate profícuo dos problemas reais de nossa sociedade contemporânea.

Para o alcance de nosso objetivo precípua desenvolveremos a tese em quatro capítulos, a saber: a 1. Autonomia, autorrealização e patologias sociais, nele exporemos o caráter ambíguo do conceito de autonomia individual (liberdade) entendida como autorrealização; a 2. Ideologia, poder e reconhecimento recíproco, onde serão expostos os temas referentes ao mercado capitalista, o neoliberalismo contemporâneo e o caráter paradoxal da autorrealização e do individualismo; a 3. Crítica a uma noção de progresso moral e social no capitalismo, o qual discorreremos sobre o caráter problemático de uma noção de progresso moral e social no pensamento de Honneth, bem como o déficit da sua abordagem em relação ao mercado, e por último; a 4. Reconstrução normativa do socialismo, em que tencionamos discorrer sobre as patologias do capitalismo e o socialismo como uma possível alternativa.

I

AUTONOMIA, AUTORREALIZAÇÃO E PATOLOGIAS SOCIAIS

Como pode o sujeito ter o pleno conhecimento autorreflexivo de si mesmo enquanto, ao mesmo tempo, depende da alteridade e dos outros para sua autorrealização? Como pode o sujeito ser ao mesmo tempo determinado e, enquanto liberdade, indeterminação “universal”? (Andreas Wildt)

A busca por reconhecimento e autorrealização é uma constante na vida de todos os seres humanos. Seja no âmbito pessoal, profissional ou social, os indivíduos estão sempre em busca de reconhecimento e identidade. Contudo, essa jornada pode ser complexa, especialmente quando consideramos as diferentes formas de reconhecimento e os desafios que enfrentamos. Neste capítulo tencionamos explorar a teoria do reconhecimento de Axel Honneth, destacando como ele define a autonomia, a autorrealização e as possíveis patologias sociais associadas a esse processo.

Podemos observar que ao longo de nossa história, a desigualdade social tem sido um elemento persistente na construção de nossas sociedades. A concentração de riqueza e a exclusão de grupos marginalizados, ao passar do tempo tornaram-se uma marca cada vez mais importante, exigindo reflexões profundas sobre as disparidades socioeconômicas. E nessa perspectiva, a teoria do reconhecimento de Honneth oferece *insights* valiosos para compreender como os indivíduos são capazes de alcançar a autorrealização, considerando as estruturas sociais e as relações intersubjetivas.

A relevância deste tema é evidenciada por questões contemporâneas que discutem os limites da liberdade de expressão, os desafios da inclusão social e os impactos das redes sociais na vida dos jovens. Por exemplo, debates recentes sobre a regulamentação das redes sociais e sua influência na saúde mental dos adolescentes têm gerado preocupação e reflexão. Assim, compreender os mecanismos de reconhecimento e autorrealização é fundamental para analisar e criticar as dinâmicas sociais atuais.

Aqui será discutido como o reconhecimento, entendido como a capacidade de perceber e valorizar a si mesmo, está intrinsecamente ligado à autorrealização e às possíveis patologias sociais que podem surgir a partir disso. Portanto, nossa análise será fundamentada em fontes que abordam o tema, buscando oferecer uma visão aprofundada da defesa de Honneth, bem como críticas direcionadas ao seu projeto.

Honneth delimita sua contribuição à tradição da “teoria crítica”⁴ como uma tentativa de fazer justiça tanto às estruturas de dominação social nas sociedades ocidentais contemporâneas quanto aos recursos práticos para sua superação. No cerne de sua teoria do reconhecimento está contida a ideia de que as relações intersubjetivas são o contexto dentro do qual os indivíduos se percebem como seres autônomos. Com isso, a individualidade é constituída tanto pelo reconhecimento intersubjetivo quanto pela autocompreensão mediada pela intersubjetividade. É em virtude de estar de acordo com as qualidades avaliativas potenciais dos indivíduos que o reconhecimento passa a ser condição para o desenvolvimento de sua ‘autonomia’⁵.

Essa teoria, no entanto, nos proporciona *insights* significativos sobre a natureza dialógica da subjetividade que informaram várias importantes tradições de pensamentos radicais. Assim, a ideia de reconhecimento, na década de 90 adquiriu um significado renovado no sentido de denotar o papel cada vez mais central desempenhado pelas reivindicações de identidade no conflito social e político.

Honneth expõe em *Luta por reconhecimento* (1992) que o conceito de reconhecimento⁶ é fundamental para a autorrealização tal como a formação de uma identidade saudável e uma relação positiva consigo mesmo (autorrealização). Esta é a razão pela qual sua teoria do reconhecimento é basicamente uma ética do reconhecimento. Nessa obra de 1992 Honneth define de forma mais detalhada que o conceito de reconhecimento deve ser desenvolvido em duas direções, a primeira delas diz respeito à “socialização moral” dos sujeitos, e a segunda diz respeito à “integração moral” da sociedade⁷.

⁴ Cf. Foster, 1999, p. 6, “fazer ‘teoria crítica’, então, é sempre estar engajado em um processo de reconstrução e reformulação. A obra de Axel Honneth constitui uma tentativa poderosa e ambiciosa de estender essa tradição, desenvolvendo uma perspectiva teórica capaz de decifrar as lógicas alteradas da luta social nas sociedades modernas tardias.” É importante esclarecer que o objetivo da teoria crítica consiste em “conectar os elementos geralmente discretos em relação aos níveis de filosofia moral, teoria social e análise política em uma teoria da sociedade capitalista. Geralmente o que os teóricos críticos desejam fornecer é uma teoria que é tanto uma análise quanto uma crítica do capitalismo contemporâneo.”

⁵ Com Kant, Habermas e Rawls, Honneth compartilha um forte compromisso com a noção de autonomia da pessoa entendida como uma fonte de reivindicações sociais justificadas que são trazidas para práticas de raciocínio moral público. Honneth sempre enfatizou a importância da esfera pública como uma arena na qual as lutas sobre a interpretação dos padrões de reconhecimento devem ser decididas por meio da deliberação pública. Ainda assim, ele tem sido notavelmente consistente ao longo dos anos ao criticar esses autores por uma compreensão da autonomia que do seu ponto de vista é muito estreita e muito abstrata tendo “o caráter de uma mera exigência do dever ser” [...] (Honneth, 2003a, p. 29).

⁶ Na ontologia do reconhecimento proposta por Honneth verifica-se que as relações de poder são secundárias ao processo de formação dos sujeitos no tocante à formação do contexto social.

⁷ O ato de socializar o indivíduo consiste em desenvolver nele um conjunto de habilidades e sentimentos para torná-lo apto a viver em sociedade, enquanto que o ato de integrar consiste em fazer com que esse indivíduo seja parte integrante, complemento junto a outros sujeitos na construção da sociedade, ou seja, juntar-se aos outros sujeitos tornando-se parte integrante da sociedade. De acordo com Deranty e Renault (2007, p. 104) “a socialização deve ser entendida como um processo pelo qual os indivíduos se apropriam

Nas obras do autor frankfurtiano há uma correlação entre o nível analítico e interpretativo, cujo conceito de reconhecimento tem dois objetivos precípuos. O primeiro deles consiste em esclarecer o contexto argumentativo: elucidar os termos fundamentais, como “sociedade”, “sujeito” e “norma” e como estes estão interligados. E o segundo consiste na tarefa interpretativa (hermenêutica) das principais formações da sociedade contemporânea: subjetividade e normatividade⁸. Desse modo, a teoria do reconhecimento honnethiana faz “uma investigação filosófica de conceitos fundamentais para a autocompreensão humana e uma exposição interpretativa da forma atual de sua realização” (Menke, 2009, p. 87, tradução nossa).

O primeiro horizonte no desenvolvimento do conceito de reconhecimento visa a tese de que *a)* todo sujeito humano é fundamentalmente dependente de um contexto de formas sociais de relações que são reguladas por princípios normativos de reconhecimento recíproco. O segundo visa a tese de que *b)* as sociedades são aquelas “estruturas normativas” que “são capazes de estabelecer condições de reconhecimento recíproco em diferentes níveis” (Menke, 2009, p. 89, tradução nossa).

Desse modo, fica fácil observar como o reconhecimento está intimamente vinculado às lutas políticas. Primeiro, os movimentos políticos que lutam por direitos iguais e respeito igual como o movimento pelos direitos civis, ou os primeiros movimentos feministas, são interpretados como participantes de políticas de reconhecimento universal. A ideia é que as demandas por respeito universal sejam baseadas em nossas características compartilhadas ou *status* como seres humanos autônomos.

Em segundo lugar, a política de identidade também pode ser baseada em reivindicações para estimar características de identificação particulares de culturas (minorias) e grupos (desfavorecidos). Aqui, o termo reconhecimento é usado em relação a características específicas de identificação desses grupos e seus membros. Honneth pensa amplamente que a política de reconhecimento engloba tanto aspectos universais

de novas identidades nas instituições e tentam conformar as instituições às suas demandas que estão enraizadas nas identidades. A socialização não é apenas a interiorização dos papéis sociais, porque esta interiorização vai acompanhada de um esforço de transformação das instituições e dos efeitos de reconhecimento que elas produzem. A teoria do reconhecimento não é apenas uma forma de explicitar a normatividade política, é também uma forma de descrever o que é político nas identidades e como a socialização leva os comportamentos não apenas à reprodução social, mas também à transformação social.”

⁸ Para uma melhor compreensão e aprofundamento do conceito de normatividade, ver Thompson, 2017, p. 231 - 252. De acordo com Thompson, (2017, p. 240) [...] “não podemos falar sobre ‘fatos’ separados de ‘normas’. Não podemos entender nenhum tipo de processo, em qualquer sentido racional e científico, se deixarmos de admitir que todas as formas de realidade sistêmica têm características e *status* normativos.”

como particulares. Desse modo, o teórico social procura estabelecer em sua teoria, elementos do universalismo kantiano e do contextualismo hegeliano.

Na esteira do jovem Hegel, Honneth quis mostrar os padrões ou níveis de reconhecimento capazes de serem entendidos como condições intersubjetivas sob as quais os indivíduos alcançam a novas formas de “autorrelação prática”⁹. Isto é, modos de uma relação positiva consigo mesmo. No processo de socialização, que também ocorre de maneira conflitiva, o indivíduo necessita ser reconhecido para se autorrealizar e para ter uma autorrelação positiva, significando que tal condição é necessária para a formação de sua autonomia e consequentemente para a possibilidade de emancipação social.

A razão disso pode ser entendida, por sua vez, na dependência constitutiva do ser humano em relação à experiência do reconhecimento. Honneth utiliza-se do conceito hegeliano de “autorrelação prática” (Honneth; Anderson, 2011, p. 87), e afirma que para o indivíduo alcançar a uma autorrelação bem-sucedida, ele depende do reconhecimento intersubjetivo de suas capacidades e de suas realizações; se uma tal forma de assentimento social não ocorre em alguma etapa de seu desenvolvimento, “abre-se na personalidade como que uma lacuna psíquica, na qual entram as reações emocionais negativas como a vergonha ou a ira” (Honneth, 2003a, p. 220).

Honneth então reforça que o vínculo que há entre a experiência de reconhecimento e a relação consigo próprio decorre da estrutura intersubjetiva da identidade pessoal. Ou seja, os indivíduos se estabelecem como pessoas unicamente porque, “da perspectiva dos outros que assentem ou encorajam, aprendem a se referir a si mesmos como seres a que cabem determinadas propriedades e capacidades” (Honneth, 2003a, p. 272).

Essas propriedades e capacidades ao se ampliar, favorecem o aumento do grau da autorrealização positiva que se intensificam com cada nova forma ou esfera de reconhecimento a qual o indivíduo pode referir a si mesmo como sujeito. Assim, de acordo com Honneth, “está inscrita na experiência do amor a possibilidade da autoconfiança, na experiência do reconhecimento jurídico, a do autorrespeito e, por fim, na experiência da solidariedade, a da autoestima”¹⁰ (Honneth, 2003a, p. 272). Essas são,

⁹ A autorrelação prática é o conceito que explica a forma como os indivíduos se relacionam consigo mesmos em função de suas experiências sociais e éticas. Ela diz respeito a capacidade de refletir sobre suas próprias ações, valores e identidade, levando em consideração como esses elementos se articulam em suas interações com os outros da relação. (Ver, Honneth, 2003a).

¹⁰ Fraser assume que há uma distinção agora bastante comum na filosofia moral, entre respeito e estima. “De acordo com essa distinção, o respeito é devido universalmente a todas as pessoas em virtude de uma humanidade compartilhada; estima, ao contrário, é conferida diferentemente em função das características específicas, conquistas ou contribuições das pessoas. Dessa maneira, enquanto a imposição de respeitar a todos de modo igual é perfeitamente aceitável, a imposição de estimar a todos de modo igual é paradoxal.” (Fraser, 2011, p. 114, nota 6).

portanto, as condições intersubjetivas da “individualização”¹¹. Ou seja, essas três esferas de reconhecimento denotam três modos separados e fundamentais pelos quais os sujeitos podem realizar sua autonomia e identidade.

Honneth, então situa cada um dos três tipos de reconhecimento por ele distinguidos em três contextos intersubjetivos ou institucionais diferentes. O amor¹² pertence à família e, de maneira mais geral, aos relacionamentos próximos e íntimos. Os direitos pertencem às instituições e relações jurídicas. A estima social pertence às comunidades de valor. Desse modo, Honneth constrói sua teoria do reconhecimento à luz da ideia de eticidade por meio dessas três esferas intersubjetivas com vistas à autorrealização prática dos indivíduos. Cada forma de reconhecimento acarreta uma autorrealização prática. As relações primárias do amor e da amizade implicam a autoconfiança; as relações jurídicas implicam o autorrespeito; a solidariedade implica a autoestima social¹³.

O que faz a especificidade da esfera íntima são os aspectos emocionais, corporificados da interação, o fato de ser a individualidade idiossincrática dos sujeitos envolvidos que interagem nessa esfera. A esfera jurídico-econômica, com as instituições que a regulam, é uma esfera onde os interesses egocêntricos de todos os sujeitos estão interligados de forma negativa, por autocontenção recíproca. A esfera da solidariedade é aquela em que o “vínculo afetivo que unia os parceiros íntimos da primeira esfera estendeu-se por assim dizer, a toda a comunidade” (Deranty, 2009, p. 221, tradução nossa).

Em outras palavras, no amor, a singularidade do parceiro na interação é reconhecida por ter atribuído a ele o *status* de pessoa cujo bem-estar como tal é valioso; no direito, a autonomia do outro é reconhecida ao receber o *status* de pessoa que tem o direito de realizar determinadas ações; e finalmente, na estima¹⁴, o outro é reconhecido em sua particularidade ao ser dotado do *status* de pessoa que tem valor para um terceiro.

¹¹ Cf. Owen, 2007, p. 313. “A individualização refere-se ao processo pelo qual a estima social se separa dos grupos de *status* e é atribuída aos indivíduos como individualidade – isto é, com respeito aos seus próprios personagens ou projetos de vida únicos.”

¹² Cf. McNay 2008, p. 196. “em um nível conceitual, a ideia de reconhecimento é restritiva para uma análise de gênero porque permanece comprometida com um modelo de poder face a face que obscurece as formas sistêmicas em que relações sexuais e outras desigualdades são produzidas.”

¹³ Cf. Zurn, 2005, p. 120, nota 8. “É importante notar aqui que esses três termos – autoconfiança, autorrespeito e autoestima – servem como termos técnicos para Honneth, e seu significado nem sempre é o mesmo que indicaria nosso uso diário deles. Enquanto a noção de autoconfiança de Honneth acompanha as discussões psicanalíticas sobre a diferenciação do bebê de outras pessoas significativas e as conquistas da individuação, suas noções de autorrespeito e autoestima acompanham a discussão filosófica da distinção entre respeito moral universal e estima avaliativa particularista.”

¹⁴ Para uma crítica ao conceito de estima social contida na obra, *Redistribuição ou reconhecimento?*, ver Schmidt Am Busch, 2010. De acordo com o autor, há uma tensão entre a estima “meritocrática”, por um

Segundo essas premissas, as pessoas só podem se realizar e ser livres se forem aceitas por meio do amor, da justiça e da “solidariedade”¹⁵. Em síntese, os indivíduos devem primeiro experimentar a atenção emocional, em segundo lugar ser respeitados e em terceiro lugar valorizados socialmente. Portanto, as três formas do reconhecimento expressam o núcleo normativo daquilo que, nas esferas das relações afetivas, morais/legais e sociais, conta como reconhecimento adequado. E o reconhecimento adequado é entendido a partir de uma teoria ética que define as pré-condições sociais que devem estar disponíveis para os sujeitos individuais realizarem sua autonomia.

A ideia central até aqui exposta é a de que as competências relativas a agentes e que compreendem a autonomia requerem que as pessoas sejam capazes de manter certas atitudes frente a si mesmas. O preenchimento efetivo das autorrelações práticas são “dependentes das atitudes adotadas por outros” (Honneth; Anderson, 2011, p. 88). Honneth, então esclarece que é devido a padrões legalmente institucionalizados de reconhecimento é que a autorrelação prática é assegurada. Desse modo, ele presume, que devemos entender a autonomia ou autorrealização¹⁶ como o *telos* abrangente de nossa forma de vida humana, em termos do qual nossa crítica interna pode se orientar.

Assim, a perspectiva de Honneth revela a importância de reconhecer não só a individualidade, mas também as estruturas sociais que moldam essa individualidade. Essa compreensão é imprescindível para tematizar as injustiças contemporâneas e promover um reconhecimento que vá além das meras reivindicações de direitos, incorporando uma dimensão ética e relacional na busca por justiça social. Nancy Fraser (2003b, 2007a, 2007b), critica essa perspectiva de Honneth por considerá-la insuficiente para tematizar as desigualdades estruturais presentes na sociedade, enfatizando a necessidade de uma perspectiva mais sistêmica que considere tanto o reconhecimento quanto a redistribuição.

lado, e o princípio do respeito legal (no entendimento de Honneth sobre isso) e o apoio popular aos arranjos do estado de bem-estar social, por outro. Desse modo, o teórico crítico que se apegue ao conceito de estima meritocrática pode considerar que os mercados são basicamente adequados para determinar a utilidade social do trabalho. Nesse caso, ele teria que (i) especificar em que condições os mercados cumprem essa função e (ii) justificar por que é dessa opinião.

¹⁵ Cf. Deranty, 2009, p. 221. A visão de Honneth aqui é durkheimiana em certo sentido, ao destacar a “solidariedade” que é característica das sociedades modernas organizadas “organicamente”. É a visão do agente social cujas ações são pautadas pela consideração de todos os demais agentes da sociedade.

¹⁶ Cf. Lima, 2023, p. 12, “a condução do reconhecimento em termos de autorrealização, reconhecimento e desenvolvimento moral deixando de lado uma análise acerca das implicações e das consequências do capitalismo, das formas modernas de poder e da dominação, afasta a teoria do reconhecimento do núcleo crítico da emancipação social. Tal teoria não foi capaz de observar os efeitos do poder social nas dinâmicas de reconhecimento. Ela ficou num plano meramente intersubjetivo, sem descer ao porão e à imanência das relações de poder, poder este amiúde legitimado mediante justificativas mercadológicas e/ou religiosas, a depender do contexto do qual se fala.”

Em seu artigo, *Reconhecimento sem ética?* (2001), Fraser vê essa forma como Honneth pensa a teoria do reconhecimento como sectária, pois Honneth baseia-se no modelo de vida boa (eticidade), recorrendo assim, a um padrão teleológico de institucionalização dos horizontes de valor (culturalmente aceitos) na modernidade. Uma teoria teleológica tem como objetivo a própria autorrealização dos indivíduos.

Tal teoria segundo a autora estadunidense traz sérios problemas, pois ao vincular o reconhecimento ao modelo de identidade, Honneth “associa a força normativa das reivindicações por reconhecimento à dependência direta a um específico e substantivo horizonte de valor” (Fraser, 2007a, p. 110). Ao fazer isso, o teórico social, segundo Fraser recai numa esquizofrenia filosófica. O modelo segundo o qual é concebido pelo frankfurtiano, ou seja, o de um falso reconhecimento como um fator que impede o pleno desenvolvimento humano, distorcendo assim, a “autorrelação prática”, constitui para Fraser (2007a, p. 112), uma forma de “subordinação institucionalizada” que constitui uma séria violação da justiça. Para a autora, a abordagem proposta por ela,

[...]oferece várias vantagens importantes. Primeiro, recorrendo a um padrão deontológico, ela permite que se justifiquem reivindicações por reconhecimento como moralmente vinculantes sob as condições modernas de pluralismo valorativo. Sob essas condições, não há nenhuma concepção da boa vida que seja universalmente compartilhada, tampouco que possa ser entendida como autoritativa (Fraser, 2007a, p. 112).

Dito de outra maneira, para Fraser a abordagem honnethiana não pode entender tais reivindicações como normativamente vinculantes para os indivíduos que não compartilham do mesmo horizonte de valores éticos do teórico. Fraser ainda defende que os padrões institucionalizados de valoração cultural que apontam alguém como indigno de respeito e estima são sectários. Quando tais padrões de desrespeito e desestima são institucionalizados, eles são impeditivos da ‘paridade de participação’¹⁷, desse modo como o fazem as desigualdades distributivas. Além disso, Honneth terá que responder as acusações de que sua teoria do reconhecimento consiste num processo antropológico de

¹⁷ Cf. Honneth 2003b, p. 259. “O ponto de reconhecimento [concebido por ele] é o mesmo que o da paridade de participação: o desenvolvimento e a realização da autonomia individual só são possíveis num certo sentido quando todos os sujeitos têm as condições sociais prévias para realizar os seus objetivos de vida sem desvantagens justificáveis e com maior liberdade possível.”

psicologização¹⁸. Ora, a ideia central subjacente às teorias do reconhecimento é que existem certos mecanismos sociais e psicológicos que sustentam as lutas políticas¹⁹.

Diante do exposto, Fraser menciona três problemas fulcrais à teoria do reconhecimento de Honneth. A primeira delas é que o reconhecimento pode abandonar o conteúdo material no que tange à justiça distributiva, já que Honneth não deixa evidente que tal conceito de reconhecimento permita englobar as lutas por redistribuição²⁰; a segunda é a disposição que o reconhecimento tem de ser uma categoria simplista que dissimula e exacerba a dominação e o separatismo entre diversos grupos sociais; a terceira, há um risco de déficit político na teoria do reconhecimento em que Fraser (2007b) propõe incluir o tema da distribuição e da representação, por meio de uma participação paritária. Desse modo, ela pretende tornar a teoria mais complexa por inserir três categorias que se entrelaçam a partir de uma categoria de fundamento normativo, isto é, a paridade de participação.

De acordo com Fraser a justiça não pode ser reduzida apenas a questões de reconhecimento, pois isso negligencia as desigualdades econômicas que sustentam as relações de poder. A autora estadunidense argumenta que a ênfase de Honneth apenas na dimensão do reconhecimento pode negligenciar a necessidade de redistribuição econômica. Essa crítica sugere que a identidade e a autoconfiança são moldadas não só pela interação social, mas também pelas condições materiais vivenciadas pelos indivíduos.

¹⁸ Cf. Fraser, 2001, p. 114, nota 5. “Quando reivindicações por reconhecimento são baseadas em uma teoria psicológica das “condições intersubjetivas para a formação da identidade de modo não distorcido”, como no modelo de Honneth (1995), elas se tornam vulneráveis às vicissitudes daquela teoria; o seu vínculo moral evapora, caso a teoria se torne falsa. Tratando o reconhecimento como uma questão de *status*, ao contrário, o modelo que proponho evita submeter as reivindicações normativas a questões psicológicas de fato. Pode-se demonstrar que uma sociedade cujas normas institucionalizadas impedem a paridade de participação é injusta mesmo que ela não inflija danos psíquicos àqueles que ela subordina”. Fiel a Weber, é por meio de uma análise causal que Fraser tenta conciliar as duas formas de luta: “distribuição e reconhecimento *não estão separados* entre si nas sociedades capitalistas. A partir do modelo de *status*, as duas dimensões se entrelaçam e interagem causalmente.”

¹⁹ Mostramos aqui apenas um esboço do debate entre Honneth e Fraser. Com isso, não temos o intuito de dar por esgotado o diálogo complexo entre ambos os autores, mas apresentar pontos que fundamentem nossa crítica a Honneth. Ao final do texto, *The point of recognition* (2003b), Honneth afirma que a questão de saber se ainda faz sentido pelo menos tentar um tal projeto depende provavelmente da resposta a uma pergunta que Fraser e ele só individualmente aborda, isto é, “como a relação entre teoria e prática que os nossos antepassados teóricos de Marx a Lukács e Habermas disputaram incessantemente pode ser novamente reconfigurada em condições transformadas.” Esse é um dos nossos objetivos nessa tese, apresentar a visão do autor, pra depois apresentar uma crítica de acordo com o contexto social.

²⁰ Cf. Young, 2012, p. 75. “Ao se concentrarem na distribuição, as teorias da justiça geralmente deixam de avaliar as questões de poder de decisão, divisão de trabalho e cultura. Essas questões geralmente são mais clássicas do que distribuições, na medida em que condicionam as distribuições de forma causal. O paradigma distributivo pressupõe implicitamente uma ontologia social atomística, quando uma ontologia que inclui relações e processos capturaria melhor muitos aspectos da dominação e da opressão.”

Para ilustrar essa discussão podemos mencionar o “Movimento dos Direitos Civis”²¹ que buscou o reconhecimento e a dignidade para a comunidade afro-americana, onde o reconhecimento foi fundamental para a formação da identidade entre os negros que buscavam igualdade jurídica e reconhecimento social.

Fraser contrapõe-se a essa ideia do monismo de reconhecimento trazido por Honneth ressaltando a importância do reconhecimento, mas sublinhando que a luta por emancipação social também se concentrou na redistribuição de recursos e na igualdade econômica, exemplificada por programas de justiça social que buscavam não apenas reconhecimento, mas também melhores condições materiais.

Programas como a Renda Básica Universal que discutiremos de forma mais específica no quarto capítulo, apesar de suas lacunas, poderia garantir uma redistribuição direta de recursos materiais, reduzindo desigualdades econômicas, e ao mesmo tempo levaria a reconhecer a dignidade e o valor de todos os cidadãos, independentemente de sua posição social.

Políticas de ação afirmativa que buscam corrigir injustiças materiais históricas ao garantir acesso à educação, emprego e outros recursos econômicos, consequentemente levam ao reconhecimento e valorização da identidade cultural de grupos marginalizados. Nesse contexto, é fundamental que essas políticas sejam acompanhadas de reformas trabalhistas que focam em garantir condições dignas de trabalho e uma maior participação política dos trabalhadores, enxergando sua importância social e redistribuindo poder e recursos para os que estão em posições mais precárias.

Contudo, esse cenário de luta por reconhecimento e redistribuição não é isento de críticas. Fraser (2007b) acusa Honneth de que em sua obra há um déficit político. Isso acontece quando a teoria honnethiana se afasta dos modelos de ação e luta que envolve também as injustiças materiais, sendo predominante uma “filosofia do reconhecimento baseada no monismo de reconhecimento, numa psicologia moral do sofrimento pré-político” (Fraser; Honneth, 2006, p. 152, tradução nossa).

De acordo com Deranty e Renault (2007, p. 93), Honneth evita utilizar em sua obra, *Luta por reconhecimento* o termo “político”, e isto deve ser entendido como prudência do próprio Honneth já que no final de sua obra, o autor define a formalidade de seu modelo ético em um sentido muito específico. Ele aponta para a incapacidade de o teórico oferecer interpretação substantiva dos critérios estruturais de reconhecimento

²¹ Ver, Garrow, 1986. O autor fornece uma análise profunda da vida de Martin Luther King Jr. e sua liderança no Movimento dos Direitos Civis.

(Honneth, 2003a, Cap. 9). Para Deranty e Renault, a formalidade do modelo de vida ética é sinônimo de uma espécie de agnosticismo político. “Esta prudência de Honneth é surpreendente, pois [...] ele havia definido seu projeto como a tentativa de rejuvenescer a teoria crítica, que se supõe ser uma teoria de emancipação social enraizada nas lutas sociais reais” (DERANTY; RENAULT, 2007, p. 93. Tradução nossa).

Por conseguinte, ao inserir Dewey em seu debate, Honneth (2001) parece querer dar uma resposta às críticas de Fraser. Em *Democracia como cooperação reflexiva* (2001), o teórico social “defende uma concepção de política democrática, mas a política não tem um estatuto específico na obra de Honneth” (Werle; Melo, 2008, p. 197).

[...] se por um lado Honneth quer sanar o déficit sociológico da Teoria crítica, por outro, sua teoria acaba gerando um déficit político, no sentido que não há nenhuma preocupação em explicitar um princípio de justificação pública, em que os próprios cidadãos possam decidir quais formas de reconhecimento e princípios de justiça são legítimos ou ilegítimos. Esse passo é fundamental para entender as lutas por reconhecimento no Estado democrático de direito. (Werle; Melo, 2008, p. 197 - 198).

Desse modo, podemos afirmar que nem toda luta contra as negações do reconhecimento é política. Por isso Deranty e Renault (2007, p. 99) comentam que a chave para uma politização do reconhecimento é o conceito de desprezo social. A partir disso, os indivíduos e grupos lutam contra a negação do reconhecimento produzido pelas instituições da vida social que sua luta é política e que realmente envolve normatividades política. “A partir do momento em que a teoria do reconhecimento for capaz de explicar como as instituições produzem reconhecimento ou negação de reconhecimento é que ela poderá fornecer uma definição de justiça social e, portanto, uma descrição da normatividade política” (Deranty; Renault, p. 99, tradução nossa).

Ora, esse conceito expressivo de reconhecimento e a fundamentação da filosofia social na psicologia moral, do nosso ponto de vista são responsáveis pelo subdesenvolvimento do político na teoria do reconhecimento de Honneth. “São insuficientes tanto no plano teórico quanto no político” (Deranty; Renault, p. 99, tradução nossa).

Corroborando com a crítica a Honneth, Thompson (2016, p. 66), afirma que em cada fase do processo de reconhecimento em Honneth que condiz com a formação do *self* que, por sua vez depende do reconhecimento dos outros revela uma insuficiência do próprio conceito de reconhecimento, uma vez que esse decorre do fato de que essas mesmas esferas de intersubjetividade e socialização são elas mesmas profundamente

moldadas por relações de poder estruturais e funcionais que são rotinizadas pelas prerrogativas e objetivos dos sistemas sociais.

Posto isso, a questão chave que queremos abordar neste capítulo é se a teoria do reconhecimento apresentada por Honneth será capaz de dar uma fundamentação teórica para o processo de libertação e emancipação humana. Ademais, Honneth recoloca a sua teoria do reconhecimento como fundamental no processo de formação da identidade pessoal na dinâmica da intersubjetividade e conquista da autonomia e da autorrealização. Segundo a perspectiva de Honneth há uma primazia genética da primeira esfera de reconhecimento, isto é, da autoconfiança possibilitada pelo amor e pela assistência da mãe cuidadosa²². Sem a experiência dessa esfera de reconhecimento, nenhum sujeito poderia constituir uma identidade estável e uma personalidade intacta.

Os empecilhos para a conquista da autonomia e autorrealização está naquilo que o teórico social chama de patologias sociais. De acordo com Honneth (2009b, p. 28), as patologias sociais são, “desvios do ideal que seriam alcançados com a atualização social do universal racional [...], pois devem acompanhar uma lamentável perda de perspectivas de autorrealização intersubjetiva.”

Assim, temos a intenção de mostrar como a teoria do reconhecimento de Honneth encontra dificuldades na sua tarefa diagnóstica dessas patologias. Será se a teoria do reconhecimento empreendida por ele é capaz de compreender e fazer um diagnóstico crítico emancipatório das sociedades complexas da modernidade? Será que a autorrealização é o critério para o diagnóstico das patologias sociais?

1.1. O caráter ambíguo do conceito de autonomia individual (liberdade) entendida como autorrealização

Um indivíduo não pode saber o que ele é até que ele se torne uma realidade através da ação.

(GWF Hegel, Fenomenologia do Espírito)

A autonomia individual como autorrealização, segundo Honneth (2003a), refere-se à capacidade do sujeito de construir uma identidade própria e manter uma autorrelação prática consigo mesmo, que são sustentadas por relações de reconhecimento recíproco. Não obstante, essa concepção enfrenta desafios significativos quando considerada em

²² É importante salientar que os críticos acusaram Honneth de pintar um quadro implausível da relação mãe-filho, que ignora a inegável relação assimétrica de poder entre os dois. (ver Young 2007, McNay 2008).

relação às demandas sociais contemporâneas, marcadas por desigualdades econômicas e tensões políticas que frequentemente suprimem ou deformam as condições necessárias para que a autonomia plena seja alcançada. Este tópico explora, portanto, as complexas interações entre autonomia e reconhecimento, discutindo até que ponto essa teoria responde de maneira adequada às novas necessidades de justiça social e inclusão.

Por fim, iremos apresentar críticas e contraposições que tentarão expandir ou tensionar os limites da perspectiva de Honneth, oferecendo uma análise que questiona se o reconhecimento recíproco, enquanto base para a autonomia, pode realmente sustentar a liberdade individual em um contexto social marcado por profundas assimetrias de poder.

Essa análise dialoga com a proposta de Honneth em *Luta por reconhecimento*, onde ele articula o idealismo hegeliano ao pragmatismo de George H. Mead para propor uma teoria da justiça centrada no conceito de autorrealização, que é o princípio normativo e fundamento central de sua ideia formal de *eticidade*²³. Nessa perspectiva, Honneth afirma que o conceito hegeliano de “luta por reconhecimento” retificado sob a luz da psicologia social de Mead deve se tornar uma orientação básica de uma ‘teoria crítica’²⁴, uma vez que essa teoria estabelece o conteúdo moral para as lutas, que, nas palavras do frankfurtiano, consiste na “tarefa de uma fundamentação filosófica de suas perspectivas normativas diretrizes” (Honneth, 2003a, p. 228). Em suma, a ideia central é a de que sentimentos morais, quando articulados numa linguagem comum, podem motivar as lutas sociais.

A intenção de Honneth com a teorização de que os conflitos sociais tem um caráter moral, consiste em contrariar tanto *a)* tendências “utilitárias” de análise das lutas sociais, que negligenciam as motivações normativas de indivíduos ou grupos sociais envolvidos em conflitos sociais, quanto *b)* tendências “sistêmicas” que, para entender o funcionamento da sociedade, recorrem às normas morais, mas subestimam o caráter inerentemente conflituoso dos processos históricos, enfatizando assim a manutenção e

²³ Cf. Hegel, 1983, § 20, nota do tradutor 18. “[...] O conceito do *Sittlichkeit* (eticidade) foi desenvolvido por Hegel em oposição ao da moralidade em geral e historicamente a partir da ética constitutiva da vida do cidadão livre no mundo grego.” Honneth (2015a, p. 28) comenta que “para Hegel, a multiplicidade de formas éticas de vida só era aceita em sua filosofia do direito se estivessem sob o conceito de ‘eticidade’, o que comprovadamente poderia servir para auxiliar na realização dos valores e ideais universais das sociedades modernas”. [...] “Só pode ser considerado ‘ético’ o que tem validade nas formas de vida social e se materializa no sentido de um valor universal incorporado” [...]. Sendo assim, a eticidade é o conjunto de valores culturalmente aceitos no âmbito social, corroborando com a “ideia de justiça e o seu significado completamente dependente da relação com os valores éticos” - “somente quando temos clareza da consideração ética pelo outro (reconhecimento) em nosso agir comum podemos dispor sobre o ponto de vista que transmite os padrões necessários para um fazer e um permitir justos” (Honneth, 2015a, p. 122).

²⁴ Cf. Hoy; McCarthy, 1994 e Wiggershaus, 1986. O termo ‘Teoria Crítica’ é usado aqui para se referir ao que também é chamado de ‘Escola de Frankfurt’, isto é, a escola de pensamento estabelecida na década de 1930 no Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt, Alemanha.

reprodução de sistemas sociais à custa de lutas e mudanças sociais. “Déficit sociológico é o nome que Honneth dá a essa dupla deficiência” (Teixeira, 2017, p. 591, tradução nossa).

De acordo com Honneth, uma vez resolvida a luta, duas percepções fundamentais por parte dos sujeitos em conflitos foram geradas. Por um lado, o conflito permite que os sujeitos percebam aspectos cada vez maiores de sua própria individualidade, uma vez que assegura o reconhecimento público deles. Por outro lado, o caminho pelo qual os sujeitos ganham maior autonomia é também o caminho para um maior conhecimento da sua dependência mútua. A luta pelo reconhecimento, portanto explica o mecanismo que torna os dois processos reciprocamente necessitados um do outro: “a individuação ocorre pela socialização, e a comunidade se fortalece como vida ética pelo aumento da autonomia individual” (Deranty, 2009, p. 203, tradução nossa).

Tal perspectiva teórica do autor frankfurtiano deve ser investigada sob a concepção formal de eticidade ou de vida boa em que as “condições intersubjetivas da integridade pessoal” (Honneth, 2003a, p. 269) são entendidas como pressupostos que servem, exercidos em conjunto, ao propósito da autorrealização individual. Ora, de acordo com Honneth “a liberdade da autorrealização depende de pressupostos que não estão à disposição do próprio sujeito humano, visto que ele só pode adquiri-la com a ajuda de seu parceiro de interação” (Honneth, 2003a, p. 273).

O conceito formal de eticidade tem por objetivo ser uma ampliação da moralidade (Kantiana) no sentido de incorporar num mesmo escopo teórico tanto a universalidade do reconhecimento jurídico-moral da autonomia individual quanto a particularidade do reconhecimento ético (hegeliano) da autorrealização pessoal. A concepção formal de uma eticidade ou vida boa na ótica de Honneth, consiste no “todo das relações intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem a autorrealização individual na qualidade de pressupostos normativos” (Honneth, 2003a, p. 271 - 272).

Desse modo, de uma só vez, a teoria de Honneth é capaz de acomodar muito da diversidade do pluralismo ético contemporâneo, uma vez que não visa escolher ou defender qualquer forma particular de autorrealização. Está mais orientado para as estruturas e relações sociais que possibilitam ou desativam toda e qualquer oportunidade das pessoas de se realizarem. Honneth afirma que,

[...] o que constitui o padrão segundo o qual as patologias sociais são avaliadas é uma concepção ética de normalidade adaptada às condições que permitem a autorrealização. Essa condição de base ética é formal no sentido de que apenas enfatiza normativamente as pré-condições sociais da autorrealização humana,

e não os objetivos servidos por essas condições (Honneth, 2007d, p. 36, tradução nossa).

Com o intuito de evitar que um estilo particular de vida boa se sobreponha aos demais e, dessa forma seja tomado como um modelo para os outros, Honneth reforça o caráter formal, universal e abstrato que deve ser perseguido sem desconsiderar o conteúdo material e contextual de sua teoria. Desse modo, a autorrealização depende de que? Honneth afirma que a,

[...] autorrealização depende do pressuposto social da autonomia juridicamente assegurada, visto que só com base nela cada sujeito é capaz de se conceber como uma pessoa que, voltando-se a si mesma, pode entrar numa relação de exame ponderador dos próprios desejos (Honneth, 2003a, p. 277).

Assim, Honneth esclarece que os sujeitos necessitam se saber reconhecidos também em suas “capacidades e propriedades particulares para estar em condições da autorrealização, eles necessitam de uma estima social que só pode se dar na base de finalidades partilhadas em comum” (Honneth, 2003a, p. 277). A partir das leituras de Honneth podemos afirmar que as várias etapas do reconhecimento recíproco para a autorrealização dos indivíduos estão interconectadas diretamente com a estima social. Todavia, Honneth e Anderson (2011, p. 88) ressaltam que a importância do reconhecimento recíproco é frequentemente mais clara no rompimento das relações.

A ideia central em Honneth que confirma a importância do reconhecimento se encontra exposta especificamente no capítulo seis de *Luta por reconhecimento* em que os sentimentos de humilhação e injustiças vivenciados por uma pessoa rompem as relações de reconhecimento e, desse modo é o motor moral da luta por reconhecimento.

Nem em Hegel nem em Mead havia-se encontrado uma referência à maneira como a experiência de desrespeito social pode motivar um sujeito a entrar numa luta ou num conflito prático; faltava de certo modo o elo psíquico que conduz do mero sofrimento à ação ativa, informando cognitivamente a pessoa atingida acerca de sua situação social. Gostaria de defender a tese de que essa função pode ser cumprida por reações emocionais negativas, como as que constituem a vergonha ou a ira, a vexação ou o desprezo; delas se compõem os sintomas psíquicos com base nos quais um sujeito é capaz de reconhecer que o reconhecimento social lhe é denegado de modo injustificado (Honneth, 2003a, p. 220).

A invisibilidade social que alguns indivíduos vivenciam nas sociedades capitalistas tem um conteúdo moral de luta coletiva. Segundo essa concepção, sentimentos morais, se bem articulados e conjugados numa linguagem comum ou potencialmente passível de generalização, são capazes de desencadear um processo de

mobilização política, movimentos coletivos e lutas sociais. Não obstante, é nesse sentido que o conceito de solidariedade é colocado por Honneth em relação ao entendimento da gramática comum da luta na qual grupos sociais se unem em torno de objetivos comuns. “A dinâmica social do reconhecimento responde à formulação: desrespeito, luta por reconhecimento e mudança social” (Werle; Melo, 2008).

Assim, Honneth esclarece que “com a experiência do rebaixamento e da humilhação social, os seres humanos são ameaçados em sua identidade da mesma maneira que o são em sua vida física com o sofrimento de doenças” (Honneth, 2003a, p. 219). E que no plano psíquico acompanhadas de reações negativas tais como o sentimento de desrespeito “pode representar de maneira exata a base motivacional afetiva na qual está ancorada a luta por reconhecimento” (Honneth, 2003a, p. 220).

O sentimento de injustiça e de violação da integridade da pessoa humana é o ponto inicial de uma luta por reconhecimento. Tal sentimento na ótica de Honneth é a força motriz dos conflitos e movimentos sociais. Ele constitui assim, o quadro pré-teórico capaz de reatar a teoria crítica da sociedade aos anseios pela emancipação social.

Se essa definição inicial dos efeitos de decomposição que prejudicam à autonomia é aceitável e possível, então torna-se claro o quão é importante “o ambiente social de um indivíduo, uma vez que as condições para conduzir a própria vida autonomamente se mostraram dependentes do estabelecimento de relações de reconhecimento mútuo” (Honneth; Anderson, 2011, p. 90).

Segundo essa proposta, Honneth e Anderson afirmam que na medida em que alguém não percebe um sentido expressivo e significativo em sua ação se torna difícil de querer perseguir algum objetivo. Assim, o processo de interação proporciona a percepção dos significados e conduz os sujeitos a atingir os objetivos e metas individuais. Por isso, “padrões sistemáticos de humilhação representam uma ameaça não apenas à felicidade ou à identidade, como também ao *modo de agir* daqueles afetados” (Honneth; Anderson, 2011, p. 98).

De acordo com McNay (2008), a teoria social de Honneth carece de uma explicação suficiente de como esse impulso subjacente das reações de sofrimento e humilhação é mediado por meio de relações de poder simbólico e material. Por esse motivo, Honneth segundo essa análise termina com uma descrição ingênua e espontaneísta da ação. Portanto, Honneth não foi capaz de explicar por que os indivíduos deveriam agir de outra forma senão de maneira passivamente conformista.

Contudo, não está claro nos escritos honnethianos da década de 1990, como o sofrimento individual se traduz em um tipo de resistência que pode ser articulado

coletivamente e traduzido nas reivindicações políticas dos movimentos sociais, nem Honneth nos fornece quaisquer *insights* sobre porque acontece com tanta frequência que essa tradução simplesmente não ocorre.

O modelo de integração social inspirado em Hegel, que Honneth apresenta implicitamente no início de *Luta por reconhecimento*, é plenamente normativo, pois o “movimento de reconhecimento” gira em torno dos aspectos normativos das identidades humanas, em vez de se limitar à coordenação de interesses instrumentais. Este paradigma normativo de integração retém a característica marxista fundamental da teoria social que Honneth identificou como crucial: a noção do social como um campo de tensões onde o conflito social é plenamente normativo, ou seja, envolve o reconhecimento dos agentes e o “senso de valor como condição de sua identidade, e não apenas a preocupação utilitária com a distribuição do excedente de produção” (Deranty, 2009, p. 204, tradução nossa).

Fraser, no entanto, questiona veementemente a ancoragem de Honneth de seu modelo crítico na experiência dos atores sociais, uma vez que os conceitos normativos que ele utiliza são “destilados” do sofrimento, expectativas e motivações dos sujeitos comuns. Por isso, de acordo com Fraser haveria na obra de Honneth, uma prioridade das experiências subjetivas sobre as explicações sociais. Assim, Fraser (2003a), verifica que a abordagem de Honneth é considerada problemática na medida em que desloca o foco da teoria crítica da sociedade para o eu individual, “o que resultaria em noções teóricas excessivamente psicológicas, como ‘sentimento de lesão’ e coisas do gênero” (Teixeira, 2017, p. 597, tradução nossa). Isso também tem implicações para a maneira como Honneth concebe os conflitos distributivos sob o regime capitalista²⁵.

Desse modo, a autora estadunidense critica o modelo de identidade de Honneth, argumentando que ele se restringe a questões de identidade cultural, o que pode levar à exclusão e marginalização. Para ela, essa concepção honnethiana ignora as complexidades sociais e econômicas que moldam as identidades, resultando em uma visão limitada da justiça social.

Fraser faz uma crítica à teoria honnethiana da motivação moral das lutas sociais que segundo ela, um *status* preeminente contida na teoria de Honneth está presente de

²⁵ Cf. Chari, 2015, p. 84 - 85. “Enquanto Honneth concentrava seu trabalho teórico na teoria do reconhecimento na década de 1990, Fraser manteve-se focada na interseção entre reconhecimento e redistribuição, enfatizando que a dissociação entre reconhecimento e redistribuição constituía um desafio central para a esquerda, que havia se polarizado através da falsa antítese entre cultura e economia. Em seu diálogo de 2003 com Axel Honneth, Fraser argumentou que a teoria monista do reconhecimento de Honneth reduziu os processos do capitalismo à sua ordem de reconhecimento. Honneth, afinal, descreveu seu projeto como guiado por uma espécie de ‘monismo moral’ no qual uma teoria social normativamente substancial deve descobrir ‘princípios de integração normativa nas esferas institucionalizadas da sociedade que abrem a perspectiva de melhorias desejáveis’.”

uma forma tão unilateral quanto as teorias estrutural-funcionalistas que o próprio Honneth buscava combater.

Segue-se que minha concepção de Teoria Crítica difere da de Honneth. [...]ele assumiu um edifício fundamentalista no qual a psicologia moral fundamentava e restringia a teoria social e a filosofia moral. Para mim, ao contrário, a Teoria Crítica é policêntrica e multilateral. Afinal, uma vez que rejeitamos a ideia de que a experiência pode servir como fundamento da teoria, a psicologia moral perde seu lugar privilegiado. Questões de motivação subjetiva perdem sua primazia sobre questões de ordem social (Fraser, 2003a, p. 209, tradução nossa).

Destarte, Fraser enfatiza que questões de ordem social, como desigualdades econômicas, estruturas de poder e dinâmica social, devem ser priorizadas em relação às questões de motivação subjetiva. Essa mudança de postura indica que as condições sociais e as interações humanas são mais relevantes para a teoria crítica do que a psicologia individual. No entanto, essa reavaliação do reconhecimento também levanta questões fundamentais sobre sua natureza e implicações.

No artigo, *Reconhecimento sem ética?* (2001), Fraser abre o seguinte questionamento: o reconhecimento é um problema da justiça, e, portanto, da moralidade, ou é um problema da boa vida e, portanto, da ética? A autora explica que usualmente, o reconhecimento (em Charles Taylor²⁶ e Axel Honneth) é concebido como um problema da boa vida. De acordo com Fraser para Taylor e Honneth, ser reconhecido por um outro sujeito é uma condição necessária para a formação de uma subjetividade integral e não distorcida. “Negar a alguém o reconhecimento é privá-la(o) dos pré-requisitos fundamentais para o pleno desenvolvimento humano” (Fraser, 2007a, p. 111).

O modelo da identidade proposto por Honneth segundo Fraser é profundamente problemático. Concebendo o não reconhecimento como um dano à identidade, esse tipo de modelo destaca a estrutura psíquica em detrimento das instituições sociais e da interação social. Desse modo, o modelo honnethiano de acordo com a autora estadunidense arrisca substituir a mudança social por formas intrusas de engenharia da consciência.

Para Fraser, o modelo de identidade proposto por Honneth agrava esses riscos, ao colocar a identidade de grupo como o objeto do reconhecimento. Por isso Fraser propõe um modelo de *status* e explica que o ponto central de sua estratégia é

²⁶ Não iremos abordar Charles Taylor em nossa pesquisa. Para Taylor o não-reconhecimento é tido como uma opressão e para Honneth, o desrespeito consiste numa agressão a identidade.

[...] romper com o modelo padrão de reconhecimento, o da “identidade”. Nesse modelo, o que exige reconhecimento é a identidade cultural específica de um grupo. O não reconhecimento consiste na depreciação de tal identidade pela cultura dominante e o consequente dano à subjetividade dos membros do grupo. Reparar esse dano significa reivindicar “reconhecimento”. Isso, por sua vez, requer que os membros do grupo se unam a fim de remodelar sua identidade coletiva, por meio da criação de uma cultura própria autoafirmativa. Desse modo, no modelo de reconhecimento da identidade, a política de reconhecimento significa “política de identidade” (Fraser, 2007a, p. 106).

Ao dar ênfase a elaboração e a manifestação de “uma identidade coletiva autêntica, autoafirmativa e autopoietica, ele submete os membros individuais a uma pressão moral a fim de se conformarem à cultura do grupo” (Fraser, 2007a, p. 106). Para Deranty (2018, p. 632), o entendimento de Honneth sob a perspectiva de Fraser consiste numa “redução culturalista” do aspecto econômico e afigura realizá-lo subordinado à ordem normativa e este problema básico se encontra no centro de todas as outras críticas dirigidas a Honneth.

Fraser, então destaca que no modelo de identidade, muitas vezes o resultado consiste numa imposição de uma identidade de determinado grupo que simplifica e nega a complexidade dos modos de vida dos indivíduos, nega a multiplicidade de suas identificações e as confluências de suas inúmeras afiliações. Fraser chama a atenção para esse modelo, afirmando que ele reifica a cultura e ignora as interações transculturais e que ele trata as culturas como profundamente determinadas, isoladas e não interativas. Como resultado disso, esse modelo concebido por Honneth, segundo Fraser

[...] tende a promover o separatismo e a enclausurar os grupos ao invés de fomentar interações entre eles. Ademais, ao negar a heterogeneidade interna, o modelo de identidade obscurece as disputas, *dentro* dos grupos sociais, por autoridade para representá-los, assim como por poder. Consequentemente, isso encobre o poder das facções dominantes e reforça a dominação interna. Então, em geral, o modelo da identidade aproxima-se muito facilmente de formas repressivas do comunitarismo (Fraser, 2007a, p. 107).

É em virtude desse déficit do modelo honnethiano de identidade, defendido pela autora estadunidense é que ela propõe o modelo de *status social* em que apresenta uma análise alternativa do reconhecimento. Segundo Fraser

[...] o que exige reconhecimento não é a identidade específica de um grupo, mas a condição dos membros do grupo como parceiros integrais na interação social. O não reconhecimento, consequentemente, não significa depreciação e deformação da identidade de grupo. Ao contrário, ele significa *subordinação social* no sentido de ser privado de *participar como um igual* na vida social. Reparar a injustiça certamente requer uma política de reconhecimento, mas isso não significa mais uma política de identidade. No modelo de *status*, ao contrário, isso significa uma política que visa a superar a subordinação,

fazendo do sujeito falsamente reconhecido um membro integral da sociedade, capaz de participar com os outros membros como iguais (Fraser, 2007a, p. 107-108).

A visão bidimensional de justiça social proposta por Fraser considera ambas as dimensões (reconhecimento e redistribuição) como separadas e insuficientes se forem tomadas isoladamente. Em todo caso elas são relacionadas a um núcleo normativo, que é o ponto fulcral das demandas por justiça, que é caracterizado pela autora estadunidense como norma de “paridade participativa”²⁷. De acordo com essa perspectiva, somente a política de redistribuição somada ao reconhecimento é capaz de permitir o intercâmbio de forma igual aos indivíduos no âmbito social²⁸.

Com isso, podemos refletir, por exemplo, sobre as muitas maneiras pelas quais o reconhecimento em uma sociedade androcêntrica pode reforçar formas debilitantes de identidade de gênero que contribuem para a opressão contínua das mulheres. A objeção é que, ao reconstruir a infraestrutura moral das relações de reconhecimento de dentro para fora das estruturas de intersubjetividade às estruturas sociais, a teoria de Honneth apresenta uma imagem excessivamente otimista, mas unilateral da subjetividade, “uma imagem teoricamente insensível às múltiplas formas cujo poder assimétrico das estruturas sociais é reproduzido nas e pelas subjetividades reais dos indivíduos” (Zurn, 2015, p. 96, tradução nossa).

Por esse motivo, Fraser discute o seu conceito de paridade participativa utilizando-se de exemplos como a conquista dos direitos ao “casamento gay” o uso de véus por parte de mulheres em escolas francesas, e a mutilação dos órgãos genitais femininos. Tais exemplos reforçam a ideia de que em tais casos se produzem demandas ambivalentes e ambíguas de reconhecimento.

A luta pelos direitos ao casamento entre pessoas do mesmo sexo é um exemplo de como a busca por reconhecimento pode ser vista como uma reivindicação por igualdade e dignidade. Porém, essa conquista também pode gerar ambivalências, pois as normas

²⁷ Cf. Fraser 1997b, p. 29. “A paridade participativa representa o núcleo normativo da concepção de justiça [elaborada por ela], que seria a condição de ser um *igual*, de estar *a par* com os demais. A justiça em termos de *paridade participativa* consiste numa justiça que requer arranjos sociais que permitam todos os membros adultos da sociedade interagirem como pares.”

²⁸ Mais promissora do que o compromisso com a paridade participativa em si é a mais recente articulação de Fraser em *Between Marketization and Social Protection*, 2013, p. 235 - 236. Nessa nova observação, Fraser chama de movimento triplo, onde expressa a natureza profundamente ambivalente da normatividade no neoliberalismo e destaca a atenção para a articulação política das normas no contexto neoliberal como fundamental para compreender seu *status* como emancipatório ou sintomático de formas neoliberais de dominação. A noção do triplo movimento é inspirada na teoria do duplo movimento de Karl Polanyi, (ver Polanyi, *The Great Transformation*, 1971), um processo pelo qual os mercados continuamente ao longo da história se desprenderam dos tecidos sociais, apenas para provocar uma reação protecionista de uma sociedade civil lutando para defender suas formas de vida.

sociais e culturais sobre o casamento e a família variam amplamente entre diferentes grupos.

O uso de véus nas escolas francesas é um exemplo que indica a tensão entre a expressão cultural e as políticas secularistas na França. A proibição do uso de véus por alunas pode ser interpretada como uma forma de garantir a igualdade de gênero e a laicidade, mas também levanta questões sobre a liberdade religiosa e a identidade cultural. Desse modo, as demandas por reconhecimento das alunas que usam véus podem ser ambíguas, pois podem ser vistas tanto como uma questão de direitos individuais quanto como um desafio às normas sociais predominantes.

A mutilação genital feminina é um exemplo que revela uma prática cultural que é amplamente condenada como uma violação dos direitos humanos. Porém, algumas comunidades podem ver essa prática como parte de sua identidade cultural. A ambivalência aparece aqui porque a luta contra a mutilação genital feminina envolve um reconhecimento das tradições culturais, ao mesmo tempo que defende os direitos das mulheres e a proteção contra abusos e discriminação.

Padrões de valores institucionalizados promovem a participação igualitária entre os “iguais” do próprio grupo. Homofobia, sexismo, racismo ou outras ideologias que procuram definir alguns grupos sociais como conformes às normas e outros como deficientes ou inferiores são práticas distorcidas que ferem o princípio da paridade participativa, pois tais valores discriminatórios impedem que os indivíduos tenham uma igual participação na vida social.

A noção trazida por Fraser e Honneth em *Reconhecimento e redistribuição?* consiste em como caracterizar a dinâmica subjacente ao conflito social e político. Para Honneth, todos os conflitos incluindo aqueles envolvendo distribuição econômica, são variantes de uma luta fundamental por reconhecimento, que em si é a chave para compreensão do desenvolvimento a longo prazo da interação social em sociedades capitalistas. Contra o argumento honnethiano, Fraser defende que as lutas por reconhecimento são analiticamente distintas dos conflitos sobre redistribuição e afirma que tanto a forma como a ideia de reconhecimento geralmente interpretado reificam a política de identidade assim designado.

Em diálogo com Boltanski e Celikates (2014), Honneth, a partir do confronto de ideias com Fraser assume as falhas de sua teoria. Honneth afirma que a substituição do paradigma da comunicação pelo paradigma do reconhecimento tem como objetivo dar acesso aos padrões imanentes da crítica social, pois na realidade social há experiências

de injustiça e desconhecimento, sobre as quais a teoria crítica precisa se basear, porém na visão de Honneth, um duplo problema surge neste contexto.

De acordo com o teórico social, a concepção de luta por reconhecimento assumida por ele, sofre de uma limitação analítica. Nesse sentido Honneth esclarece que,

[...] A diferença das várias expectativas e formas do reconhecimento não pode, como eu assumi antes, ser pensada apenas com referência a uma representação antropológica de pessoa e de sua necessidade de formar uma identidade integral. Essa abordagem é psicológica demais e sociológica de menos. Por outro lado, há também um déficit normativo: em particular no debate com Nancy Fraser, mostrou-se para mim que o ancoramento dos padrões da crítica na experiência de desrespeito é acompanhado por um risco de aceitar todas as expectativas como justificadas [...]. Para isso, as três dimensões do reconhecimento que diferenciei [...] não são suficientes, mesmo que delas já resulte que são justificadas apenas aquelas expectativas que se podem remontar aos princípios a elas vinculados (Honneth; Boltanski, *et al*, 2014, p. 573-574, tradução nossa).

No final de *Redistribuição ou reconhecimento?* Honneth admite que, do seu ponto de vista, a oposição entre “integração sistêmica” e “integração social” é em si problemática, pois mesmo meios socialmente generalizados como o dinheiro e o poder político dependem, para funcionarem adequadamente, na confiança dos atores sociais em sua legitimidade, cuja força pode a qualquer momento diminuir ou mesmo entrar em colapso.

Para se justificar do ponto de vista de seus membros, portanto, a reprodução das sociedades capitalistas depende da existência e manutenção de um consenso moral mínimo capaz de satisfazer pelo menos algumas das reivindicações normativas arraigadas na interação social. Portanto, a tese de Honneth não é a de que a teoria crítica poderia abster-se de um *insight* sobre os mecanismos de “integração sistêmica”, mas que não há integração sistêmica como tal. “Seria necessário, no entanto, e Honneth está ciente disso, desenvolver essas breves observações a fim de demonstrar como a primazia da integração social-moral poderia ser usada para fins explicativos” (Teixeira, 2017, p. 599, tradução nossa).

Porém, o texto de Honneth termina antes que ele mesmo possa apresentar uma abordagem explicativa alternativa, capaz de substituir as caracterizações funcionalistas da dinâmica das sociedades capitalistas. Essa explicação alternativa é, no entanto, desenvolvida quase dez anos depois, em *O direito da liberdade*.

Antes de nos voltarmos propriamente para a análise dessa obra (O direito da liberdade) que faremos com mais detalhes no terceiro capítulo de nossa tese, vale ressaltar

que serão consideradas as palestras e textos de Honneth que tratam das patologias da liberdade o qual representam um ponto de transição entre seus primeiros escritos sobre o reconhecimento e suas publicações mais recentes sobre liberdade.

Enfim, este tópico expõe a complexa relação entre a autorrealização, o reconhecimento e as críticas de Fraser à perspectiva de Honneth. Para o frankfurtiano, a autorrealização é central na sua teoria do reconhecimento, que propõe que a interação social e o reconhecimento recíproco são fundamentais para o desenvolvimento da subjetividade e da liberdade individual. Porém, Fraser desafia essa visão, argumentando que a ênfase excessiva na psicologia moral e na identidade cultural pode obscurecer questões estruturais mais amplas, como desigualdades sociais e econômicas.

As críticas de Fraser apontam a necessidade de reavaliar o conceito de reconhecimento, sugerindo que ele deve ser compreendido não somente como um aspecto da moralidade individual, mas também como uma questão de justiça social. Ao evidenciar a importância de considerar as condições sociais e as dinâmicas de poder, Fraser amplia a discussão sobre a autonomia e o reconhecimento, recomendando uma abordagem mais abrangente e inclusiva. Desse modo, o papel da autorrealização na obra de Honneth é recontextualizado, salientando que a liberdade individual não pode ser plenamente alcançada sem levar em conta as condições sociais que moldam a experiência humana. A reflexão crítica que Fraser propõe é fundamental para o fortalecimento de uma teoria crítica que busca promover uma autonomia verdadeiramente significativa em um mundo marcado por profundas assimetrias.

No momento, podemos afirmar que enquanto Honneth fornece uma base sólida sobre a importância do reconhecimento para a identidade, as críticas de Fraser são fundamentais para ampliar essa discussão, tornando-a mais inclusiva e atenta às desigualdades estruturais. Isso reforça a ideia de que tanto o reconhecimento quanto a redistribuição são necessários para alcançar a justiça social.

Mas, nos questionamos como podemos integrar as abordagens de Honneth e Fraser para criar uma teoria mais abrangente que explique tanto o reconhecimento quanto a redistribuição.

1.2. Patologias, anomias e anomalias sociais

Na seção anterior foi exposta a substância da antropologia moral de Honneth, seu relato do desenvolvimento de uma identidade prática por meio das quatro formas de

reconhecimento intersubjetivo, sua sociologia moral e seu relato do desenvolvimento da infraestrutura normativa das relações sociais modernas por meio de luta pelo reconhecimento. Introduzimos também a crítica de Fraser ao modelo exposto pelo frankfurtiano. A partir dessas premissas, exploramos como esses conceitos não só elucidam as falhas individuais, mas também expõem as limitações estruturais das sociedades modernas na promoção de uma autorrealização ampla e significativa. Assim, por meio dessa consideração preliminar da teoria do reconhecimento de Honneth, agora queremos destacar os conceitos de patologias, anomias²⁹ e anomalias sociais (*soziale fehlentwicklungen*).

Patologias, portanto, refletem desvios normativos profundos em que o processo de autorrealização é diretamente afetado, anomias, em termos gerais, referem-se a um estado de desorganização social em que as normas e valores são insuficientemente partilhados ou seguidos, levando a uma falta de coesão, enquanto anomalias correspondem a falhas na prática social que desviam de ideais de liberdade social, mas não rompem com o princípio implícito de cooperação.

Muito embora o conceito de patologia social tivesse sido relevante para a primeira geração da Escola de Frankfurt, Honneth não aprofunda tal conceito em suas obras iniciais. Deranty (2009) afirma que o conceito de patologias não representa um papel fulcral na obra, *Luta por reconhecimento*, vindo a ser desenvolvida propriamente em 2002, dez anos depois. Até o momento, esse conceito estava atrelado aos sentimentos de injustiça sofridos pelos indivíduos.

Contudo, o que Honneth pretende com sua teoria do reconhecimento e o seu diagnóstico de patologias é a defesa e a preservação de uma identidade intacta e de uma personalidade que aponta para o social livre dessas mesmas patologias sociais. Por isso, ele busca explicar também as origens, causas e consequências de tais patologias que impedem o desenvolvimento saudável e da realização plena do indivíduo no âmbito social.

Por conseguinte, Honneth vincula critérios éticos à ideia de autorrealização humana: as “patologias sociais”³⁰ também são ordenadas por esses critérios. Ou seja, para

²⁹ Cf. Boltanski; Chiapello, 2009, p. 419. “O conceito de anomia, [...] designa de modo bem geral os efeitos do enfraquecimento das normas e das convenções tácitas que regulam as expectativas mútuas, levando à desagregação dos elos sociais [...]”.

³⁰ Cf. Werle e Melo, 2007, p. 10. “Habermas se interessa pelos tipos de patologias que se apresentam quando desequilíbrios sistêmicos geradores de crises, produzidos no sistema econômico e no aparato estatal, se direcionam ao “mundo da vida” e começam a distorcer sua reprodução simbólica. Segundo uma das teses centrais da teoria crítica habermasiana consiste em afirmar que as principais patologias das sociedades contemporâneas são decorrentes da “colonização” do mundo da vida pelos imperativos sistêmicos”. Portanto, queremos ressaltar que Honneth é crítico ao modelo sistêmico de Habermas.

Honneth, a base normativa de normalidade social deve, portanto, consistir em “condições culturalmente independentes que permitam aos membros de uma sociedade experimentar a autorrealização não distorcida” (Honneth, 2007d, p. 35, tradução nossa).

Com isso, o autor frankfurtiano descreve as “patologias sociais” como distúrbios de uma vida bem-sucedida que representa um comprometimento da autorrealização humana. Segundo Honneth, no âmbito da teoria social, se pode falar em “patologia social”

[...] toda vez que a relacionamos com desenvolvimentos sociais que levem a uma notável deterioração das capacidades racionais de membros da sociedade ao participar da cooperação social de maneira competente. Diferentemente de injustiças sociais, que hoje não se constituem condições necessárias de exclusão ou comprometimento de oportunidades de participação em pé de igualdade no processo de cooperação social, tais patologias operam num nível mais elevado de reprodução social, no qual o que importa é o acesso reflexivo aos sistemas primários de ação e de normas. Então, sempre que alguns ou todos os membros da sociedade, em razão de causas sociais, já não estejam em condições de compreender adequadamente o significado dessas práticas e normas, podemos falar numa “patologia social” (Honneth, 2015a, p. 156 - 157).

Segundo Honneth, a filosofia social preocupa-se principalmente com a determinação e discussão dos processos de desenvolvimento social que podem ser vistos como equívocos, distúrbios ou patologias sociais. Sua tarefa primária, no entanto, consiste no diagnóstico de processos de desenvolvimento social que devem ser entendidos como impedindo os membros da sociedade de viver uma vida boa. Assim, “o que constitui o padrão segundo o qual as patologias sociais são avaliadas é uma concepção ética da normalidade social adaptada às condições que permitem a autorrealização humana” (Honneth, 2017b, p. 36, tradução nossa). Desse modo, Honneth (2017b, p. 41), afirma que o futuro da filosofia social hoje depende da possibilidade de dar uma justificativa convincente de nossos julgamentos éticos sobre os requisitos necessários para uma vida humana boa e bem vivida.

Assim como Honneth apresenta uma perspectiva diagnóstica da filosofia social focada em identificar patologias que dificultam uma vida boa, Zurn (2015) defende também que a filosofia social deve ter um propósito terapêutico. Para ele, esse diagnóstico vai além dos fatos do mundo social, envolvendo questões de valor que distinguem a filosofia social de uma análise normativa puramente moral.

De acordo com Zurn, a filosofia social não se limita a questões de fato sobre o mundo social, mas é orientada por objetivos diagnósticos e terapêuticos, objetivos que envolvem essencialmente questões de valor. No entanto, a filosofia social não é simplesmente análise normativa pura, do tipo que está no centro da filosofia moral e

política dominante. “A filosofia moral é organizada em torno da articulação e defesa de princípios ideais de ação moral e vida correta que podem ser usados para orientar os indivíduos na avaliação de suas ações e formas de vida” (Zurn, 2015, p. 95, tradução nossa).

Enquanto Zurn destaca que a filosofia social deve abordar tanto diagnósticos quanto objetivos terapêuticos, Honneth, quase duas décadas após sua obra seminal, amplia essa discussão ao diferenciar anomias, anomalias e patologias sociais, estabelecendo uma relação entre a liberdade e a intersubjetividade. Ou seja, quase duas décadas após *Luta por reconhecimento* (1992), em *O direito da liberdade* (2011), Honneth descreve o que são as anomias, anomalias e patologias sociais.

O que o teórico social chama de “anomalias”, Durkheim caracteriza como “anomias” e Marx como “contradições sociais”. Desse modo, Honneth faz uma diferenciação entre “patologias” e “anomalias”: (i) a primeira está associada às liberdades negativa (jurídica) e reflexiva (moral) que passam por um déficit de intersubjetividade, isto acontece quando os “atores sociais orientam suas próprias ações unilateralmente somente segundo uma das duas ideias de liberdade” [...] (Honneth, 2007a, p. 102).

Essa unilateralização consiste em “encarnações sociais de interpretações equivocadas” cujas “práticas normativas” demandam “complementação da vida real” (Honneth, 2015a, p. 233); (ii) e a segunda está associada à liberdade social, que parte de uma dialética dos dois modelos anteriores de liberdade, por isso não incorrerá no “risco de uma rigidificação passiva numa única compreensão de liberdade” (Honneth, 2015a, p. 126.). Para Honneth as “anomalias sociais” representam desvios individuais de padrões de ação (esferas da liberdade social) resumidos como “tipicamente ideais” [...] (Honneth, 2015a, p. 232) “que fracassam em realizar a liberdade social que é exigência subjacente à respectiva esfera” (Honneth, 2015a, p. 233).

No artigo *Expanding the taxonomy of (mis-)recognition in the economic sphere* (2019), Schaub e Odigbo afirmam que a Escola de Frankfurt, enfatiza uma noção distinta de patologia social que engloba cinco elementos interligados, que são interpretados de diversas formas por diferentes membros dessa Escola. Esses cinco elementos sustentam uma visão abrangente de patologia social na qual os problemas e falhas da sociedade não são meros incidentes isolados ou desvios individuais, mas sim sintomas de disfunções estruturais que comprometem o desenvolvimento racional e ético tanto dos indivíduos quanto do coletivo. Cada dado contribui para uma compreensão que procura revelar as limitações das instituições contemporâneas e dos processos sociais que reproduzem essas

falhas, sugerindo que, sem uma crítica radical e reformadora, a sociedade permanece incapaz de atingir seu potencial de justiça e emancipação.

Em sequência, cada um dos elementos da análise de Schaub e Odigbo detalha aspectos desse diagnóstico social, elucidando as razões pelas quais uma sociedade pode fracassar em atingir seu potencial racional e as implicações desse fracasso para os membros da Escola de Frankfurt.

Primeiro, todos eles acreditam que a razão é socialmente eficaz, uma vez que as normas supostamente sustentam as esferas sociais. Esse ponto destaca a ideia de que, para que uma sociedade seja funcional, as normas precisam ser respeitadas e aplicadas de forma que incentivem a racionalidade coletiva. Ou seja, o cumprimento dessas normas representa o uso da razão em benefício social, orientando as interações dos indivíduos e a estrutura da sociedade como um todo.

Em segundo lugar, uma sociedade como um todo, ou uma sub esfera dela (como a esfera econômica), pode deixar de cumprir seu potencial racional se não realizar as normas subjacentes da forma mais abrangente possível. Esse elemento nos lembra que as patologias sociais ocorrem quando as normas não são plenamente realizadas ou falham em promover o bem-estar coletivo, revelando uma deficiência que impede a sociedade de alcançar seu ideal de cooperação.

Em terceiro lugar, eles dão explicações sociológicas (invocando entidades macrosociais como estruturas e processos sociais) para explicar por que uma sociedade não consegue atingir seu potencial racional. Isso indica que as patologias sociais não são simples desvios individuais, mas produtos de estruturas e processos sociais macroscópicos que inibem o desenvolvimento saudável das instituições e das relações humanas.

Em quarto lugar, os teóricos da Escola de Frankfurt assumem que o fracasso de uma sociedade em viver de acordo com seu potencial racional impacta negativamente a oportunidade de seus membros se realizarem, o que, por sua vez, traz sofrimento social e um interesse emancipatório em superar os déficits racionais que prejudicam a sociedade. Essa referência mostra que quando a sociedade falha em realizar seu potencial racional, os indivíduos sofrem diretamente, perdendo oportunidades de autorrealização. Tal impacto reforça a necessidade de superar esses déficits para permitir que os indivíduos possam se realizar de maneira plena, respondendo a um interesse emancipatório que visa a eliminação do sofrimento social.

Por último, o compromisso emancipatório da Escola de Frankfurt sugere que a crítica social deve ir além de simples correções dentro dos sistemas existentes. Esse

componente implica que, para superar as patologias, é imprescindível recorrer a novas normas que deslegitimem instituições opressoras e justifiquem a criação de novas estruturas sociais, deslocando-se rumo a um contexto de liberdade autêntica e genuína realização social.

Com essa organização, Schaub e Odigbo evidenciam que a Escola de Frankfurt compreende as patologias sociais como mais do que desvios morais; elas representam obstáculos concretos que interferem na capacidade dos indivíduos e da sociedade de se desenvolverem. Contra o pano de fundo deste breve esboço da noção distinta de patologia da Escola de Frankfurt, “já se pode sentir quanto trabalho filosófico (e sociológico) é necessário para defendê-la e aplicá-la” (Schaub; Odigbo, 2019, p. 117, tradução nossa).

Enquanto Schaub e Odigbo esboçam a noção de patologia na Escola de Frankfurt, a crítica de Honneth, embora alinhada em sua busca pela compreensão das falhas sociais, adota um enfoque metodológico que evidencia uma complexidade adicional nas relações entre normatividade e autorrealização.

A crítica das patologias sociais empreendida por Honneth possui uma construção conceitual bastante específica: ele parte de pretensões normativas de uma determinada época para verificar se, a partir delas, surgiram ou não falhas na autorrealização e nas relações sociais. Não obstante, trata-se de um caminho metodológico que deveria evidenciar as contradições e os paradoxos de ideais, concepções e formas de vida já presentes, com o objetivo de encontrar uma possibilidade de realização individual mais coerente, mas que acaba abordando a normatividade das sociedades ocidentais capitalistas de modo a preservá-la de uma crítica radical.

Schaub (2015, p. 108) afirma que a crítica radical se refere a todas as formas de crítica que invocam normas que ainda não estão subjacentes a instituições sociais existentes e que são reprodutivamente relevantes. Em *O direito da liberdade*, Honneth nos dá um exemplo de crítica radical quando afirma que na primeira metade do século XX, um número de trabalhadores organizados criticava radicalmente o mercado capitalista, pois suas normas não operavam em áreas relevantes da reprodução social e instituições de cooperação produtiva.

Honneth está convicto de que uma “revolução na ordem do reconhecimento” pressupõe formas de crítica radical, isto é, formas de pensamento que envolvem novas normas que são invocadas para deslegitimar instituições reprodutivamente relevantes e para legitimar o estabelecimento de novas instituições sociais. No caso da transição da sociedade estamental “pré-moderna” para a ordem social capitalista moderna, Honneth

se refere a tais formas de crítica radical quando fala sobre uma ascensão de formas de pensamento “pós-tradicionais” que abriram o caminho para essa revolução.

A desregulamentação da esfera do Mercado segundo Honneth pode servir como exemplo de um mal desenvolvimento social, portanto de uma anomalia social. Pois leva a uma situação em que as interações entre os indivíduos possam cada vez menos propiciar a satisfação de interesses gerais e recíprocos. Para Honneth (2015a, p. 380) não podemos explicar a aceitabilidade universal do mercado moderno, a menos que invoquemos a promessa de que todos possam contribuir para a cooperação produtiva e que todos que contribuem recebam o suficiente para satisfazer suas necessidades materiais básicas. No entanto, o autor frankfurtiano defende a existência de uma eticidade na esfera do mercado.

A instituição do mercado de bens de consumo, diferentemente do que à primeira vista se poderia esperar dos teóricos fundadores da economia de mercado, não se adapta exclusivamente a transações entre empresas e consumidores individuais; nesses mercados podem atuar também atores coletivos que, pautados por motivos morais, queiram impor o princípio subjacente de uma satisfação coletiva de necessidades (Honneth, 2015a, p. 395).

Schaub e Odigbo (2019, p. 110) afirmam que contra o cenário dessa promessa normativa, podemos falar de casos de desconhecimento das necessidades materiais dos indivíduos, sempre que alguns carecem de bens básicos porque são, contra sua vontade, excluídos da cooperação, ou carecem de bens básicos como “alimentos acessíveis, roupas e habitação” (Honneth, 2015a, p. 378), apesar de cooperarem, continuam na carência de bens básicos necessários. Tais carências, segundo as exigências normativas propostas por Honneth poderiam ser evitadas, uma vez que os indivíduos estão cooperando.

Na perspectiva de Honneth tais casos de desconhecimento do consumo podem motivar lutas pelo reconhecimento das necessidades materiais básicas. Os contextos de tais lutas por reconhecimento variam. Às vezes, os consumidores não reconhecidos visam convencer os outros consumidores a retornar à medida que os cidadãos mudam a forma como a esfera econômica é regulada, para que todos ganhem o suficiente para satisfazer suas “necessidades materiais básicas” (Honneth, 2015a, p. 380, 395, 421).

No final das contas, Honneth afirma que no fim de seu trajeto de uma reconstrução normativa na esfera do mercado, ele objetiva o fato de simplesmente reconhecer que, “na atual ausência de limites do mercado capitalista, o que se tem é uma anomalia social, que põe em risco e solapa seu potencial normativo sistematicamente” (Honneth, 2015a, p. 327). Com isso, Honneth defende a necessidade de uma educação para a ética do mercado a fim de domar os seus efeitos nocivos, mas será que isso é possível?

Portanto, esta seção pretende esboçar três das patologias sociais que Honneth diagnosticou: invisibilização social, reificação e racionalização instrumental. As patologias da má distribuição econômica como descritas na seção anterior retomam o debate de Honneth com Fraser. As patologias da liberdade que tanto Hegel quanto Honneth detectam nas relações sociais dominadas pelo formalismo anônimo da moralidade deontológica ou dos direitos jurídicos individualistas serão discutidas nos capítulos 2 e 3 desta tese.

1.3. Ideologia e distúrbios de segunda ordem

A compreensão de ideologia como um conjunto de crenças e valores mantidos por grupos sociais é primordial para a análise das patologias sociais, uma vez que estas últimas muitas vezes se manifestam como distúrbios de segunda ordem que refletem e perpetuam essas crenças. A relação entre ideologia e patologias sociais é óbvia, pois os distúrbios de segunda ordem surgem quando as crenças ideológicas mascaram a realidade social, criando uma desconexão entre as práticas cotidianas e a compreensão crítica dessas práticas.

Seguindo a tradição da teoria crítica, o conceito de ideologia foi amplamente propagado pelos pensadores como Honneth, dentre outros que tencionam apreender o que acontece na sociedade, aplicando diagnósticos e procurando soluções para este problema. Por conseguinte, Zurn (2015, p. 95), apresenta uma terminologia das patologias como “distúrbios de segunda ordem” e afirma que Honneth concebe as patologias sociais como distúrbios de segunda ordem, não sendo diferente com a concepção clássica de ideologia desenvolvida por Marx. Ideologia quer dizer um conjunto de ideias, doutrinas ou visões de mundo que são compartilhados por um grupo em determinada sociedade. Esse conceito foi inicialmente empregado no contexto de Napoleão Bonaparte por Destutt de Tracy, com o sentido inicial de “ciência das ideias”; todavia, após fraquejar aos olhos do imperador, o vocábulo recebeu a conotação negativa de “distorção da realidade”. Desse modo, o conceito tem sido utilizado por vários autores, porém recebeu sua definição filosófica mais propagada a partir de Karl Marx.

Marx, portanto, afirmava que a ideologia causava a alienação dos homens ao estabelecer uma separação entre a consciência e o trabalho realizado, além disso, a ideologia consiste numa superestrutura composta por ideias que conduzem a “vida real”, que dissimulam a realidade por meio de um discurso sobre o mundo. Contrapondo-se a

filosofia do Espírito de Hegel, Marx e Engels defendem que o ponto de partida para se compreender a consciência deve ser o processo de vida real dos homens de carne e osso em seu movimento de produção e intercâmbio materiais, pois esta realidade é que determina o pensar humano. Diferentemente de Hegel, para Marx e Engels, a infraestrutura é que determina a superestrutura: “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (Marx; Engels, 2007, p. 94).

Com isso ele pretende indicar uma estrutura conceitual específica subjacente a todos os diagnósticos patológicos de Honneth. Com Zurn, pretendemos encontrar a chave para entender como os distintos diagnósticos patológicos de Honneth são mais do que uma coleção de várias observações diagnósticas da sociedade contemporânea. A pretensão disso, consiste em ajudar a esclarecer os problemas críticos que a filosofia social enfrenta.

Um diagnóstico suficiente de patologias sociais deve fazer mais do que simplesmente anotar um complexo de sintomas sociais relacionados. Deve também desenvolver uma explicação convincente das patologias sociais precisamente para que os membros sociais possam compreender as discontinuidades entre suas experiências de primeira ordem e suas compreensões reflexivas de segunda ordem como discontinuidades causadas por instituições, estruturas e práticas sociais específicas e, para eles, engajar-se produtivamente nas múltiplas lutas sociais necessárias para superar as causas dos distúrbios patológicos (Zurn, 2011, p. 346, tradução nossa).

De acordo com essa perspectiva, um distúrbio de segunda ordem ocorre quando há algum fenômeno social que mostra uma desconexão constitutiva entre os transtornos de primeira ordem e a compreensão reflexiva dos conteúdos de segunda ordem, onde as desconexões são generalizadas e causadas socialmente. Os distúrbios de segunda ordem referem-se a situações em que as práticas e crenças de primeira ordem (experiências diretas e cotidianas) estão desconectadas das reflexões mais profundas sobre essas práticas, resultando em uma compreensão distorcida da realidade social. Por exemplo, a patologia do reconhecimento ideológico como a descreveremos com mais detalhes no capítulo 2, exhibe essa desconexão.

De acordo com Honneth, patologias de “*second-order disorders*” trata-se de

[...] déficits de racionalidade que consistem em convicções ou práticas de um primeiro nível que já não podem ser apropriadas ou usadas adequadamente pelos implicados num segundo nível. Patologias desse tipo certamente não devem ser interpretadas no sentido de um acúmulo social de patologias individuais ou de distúrbios psíquicos; aquele que não está em condições de estabelecer o uso racional e entender a prática socialmente institucionalizada não está, como se poderia pensar, psiquicamente doente, mas desaprendeu, por

força de influências sociais, a praticar adequadamente a gramática normativa de um sistema de ação intuitivamente familiar (Honneth, 2015a, p. 158).

Uma teoria social crítica das patologias sociais necessita não apenas de uma explicação precisa dos distúrbios patológicos no nível das experiências pessoais, mas também de explicações sociológicas perspicazes das causas dessas distorções patológicas. Na opinião de Zurn, a atual teoria do reconhecimento administrou a primeira tarefa melhor que a segunda.

Dessa forma, Zurn (2015, p. 99) afirma que classicamente o conceito de ideologia³¹ refere-se a um conjunto de crenças e valores mantidos por pessoas oprimidas que tem como utilidade, incentivar os indivíduos a aceitar voluntariamente sua opressão. Sob essa perspectiva, a teoria clássica da ideologia (seja marxista ou não) investiga as crenças de primeira ordem, especialmente aquelas sobre as estruturas, ordens e funcionamentos básicos do mundo social, e defende que os atores sociais sofrem de uma patologia cognitiva na medida em que não são conscientes de como essas crenças surgem.

De modo particular, a patologia social se origina na medida em que as pessoas não estão conscientes, em um nível de reflexividade de segunda ordem, que o consenso social atual, ou seja, aquele que exerce uma enorme pressão orientadora sobre os esquemas de crenças dos indivíduos é em “grau significativo sensível e moldado por poderes sociais predominantes e interesses sociais específicos de classe” (Zurn, 2015).

Portanto, nas situações de crenças equivocadas comuns e crenças ideológicas, há um erro no nível de primeira ordem: a pessoa mantém uma crença falsa sobre algo. No entanto, apenas no caso da ideologia é que a crença equivocada está sistematicamente ligada a formações sociais que afetam a formação e a estabilização da crença no nível de segunda ordem, ocultando ou reprimindo a necessária reflexividade dos participantes sociais sobre as estruturas de formação de crenças e a conexão dessas estruturas cultural-cognitivas para a ordenação material do mundo social.

Zurn nos dá um exemplo de como isso ocorre: uma crença equivocada comum de que a estrela da manhã e a estrela da tarde são corpos celestes diferentes é facilmente corrigida quando explicitamente apontada. Além disso, podemos afirmar que um exemplo contemporâneo pode ser observado nas narrativas que cercam a crise climática, onde a

³¹ Cabe mencionar que Hannah Arendt compreende a ideologia como uma lógica que se pretende absoluta, moldando a realidade de acordo com uma única ideia dominante, frequentemente desconectada da experiência concreta dos indivíduos. Segundo a autora, as ideologias totalitárias organizam o mundo por meio de ficções coerentes, mas divorciadas dos fatos, utilizando uma dinâmica de explicação tautológica que subverte a própria capacidade de julgamento humano (Ver, Arendt, 2012).

crença de que ações individuais, como a reciclagem, podem solucionar problemas estruturais de poluição e degradação ambiental, desvia a atenção das mudanças políticas e econômicas necessárias para abordar a crise de maneira eficaz. Essa crença simplista pode servir para manter a tolerância da sociedade e a resistência a reformas mais abrangentes que são necessárias para uma mudança real. Um outro exemplo é a crença de que a riqueza nas sociedades capitalistas depende inteiramente da própria iniciativa dos indivíduos, e não da quantidade de capital à sua disposição, é uma crença ideológica.

Desse modo, como esclarece Zurn, a crença ideológica está arraigada em uma deformação do processo de segunda ordem de formação de crenças sobre as características do mundo socioeconômico existente; a crença de primeira ordem e a deformação de segunda ordem são amplamente compartilhadas na sociedade. “Essas deformações servem sistematicamente a certos interesses da sociedade; e a crença equivocada não é facilmente corrigida” (Zurn, 2015, p. 99, tradução nossa).

Isso ocorre, segundo Zurn, porque a ideologia naturaliza o que é de fato um produto da forma como estruturamos a sociedade, ela serve funcionalmente para reproduzir estruturas sociais desiguais ao esconder seu caráter essencialmente histórico e suas causas sociais. Assim, a ideologia é uma patologia social, pois contribui para resultados sociais mórbidos por meio de um tipo de distúrbio de segunda ordem, um distúrbio socialmente padronizado e, portanto, que contribui para resultados sociais indesejados.

Para combater essas ideologias e suas consequências sociais, é de fundamental importância desenvolver uma consciência crítica nas pessoas. Essa conscientização pode ser constituída por meio da educação, do diálogo e do engajamento social, permitindo que os indivíduos não só reconheçam as distorções nas suas crenças, mas também questionem e desafiem as estruturas sociais que as sustentam, contribuindo para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

Compreender, portanto, a ideologia como uma patologia social abre espaço para uma análise mais profunda das dinâmicas de reconhecimento e invisibilidade nas relações sociais. Assim, é de fundamental importância explorar como a invisibilidade social também se configura como uma patologia de segunda ordem, impactando a vida dos indivíduos e a coesão social.

1.4. A patologia da invisibilidade social

A Invisibilização social consiste no fenômeno em que certos grupos ou indivíduos são sistematicamente desconsiderados ou ignorados na esfera pública e nas interações sociais. Essa patologia pode se manifestar em diversas formas, como a marginalização de minorias étnicas, a falta de representatividade em espaços de poder e a ausência de reconhecimento de suas contribuições para a sociedade. Exemplos contemporâneos incluem a exclusão de vozes de comunidades LGBTQIA+³² nos debates sobre direitos civis ou a invisibilidade de trabalhadores informais em políticas públicas.

Enquanto a Invisibilização Social se manifesta em formas variadas de marginalização de desconsideração na esfera pública, Honneth em *La sociedad del desprecio*, no tópico sobre a *invisibilidad*³³, se inspira no romance *Homem*³⁴ *invisível* (2013), para defender a ideia de que a invisibilidade social é uma patologia. O romance de Ralph Ellison faz uma descrição da estrutura própria dos processos sociais de humilhação que envolvem um “olhar através” (*looking through*) ou além de outra pessoa.

Nesse contexto Zurn (2015), complementa essa ideia afirmando que a invisibilidade social defendida por Honneth é outro exemplo de patologias sociais como distúrbios de segunda ordem, pois há uma desconexão constitutiva entre os conteúdos de primeira ordem, ou seja, o conhecimento das pessoas como indivíduos humanos e a apreensão de segunda ordem desses conteúdos, ou seja, o reconhecimento moral devido às pessoas como indivíduos humanos.

Zurn (2015, p. 100) afirma que embora o texto de Honneth seja amplamente dedicado a elaborar a estrutura epistemológica e moral dos atos interpessoais de invisibilização, ele também indica uma forma reveladora de patologia social evidente em contextos sociais extremamente estratificados, onde há claras divisões sociais entre raças, castas, classes etc. O texto de Honneth quer evidenciar que as divisões sociais são constantemente reforçadas por meio de várias práticas dedicadas a colocar publicamente

³² Representa a comunidade de pessoas que se identificam com diferentes orientações sexuais e identidades de gênero.

³³ Butler, (2015) oferece uma contribuição relevante ao debate sobre invisibilidade social ao analisar como quadros normativos determinam quais vidas são consideradas dignas de luto e reconhecimento, enquanto outras são desvalorizadas e tornadas invisíveis. Embora Butler não use diretamente o conceito de invisibilidade social como Axel Honneth, ambos convergem ao destacar a centralidade do reconhecimento para a constituição de subjetividades e para a participação em uma sociedade justa. Enquanto Honneth entende a invisibilidade social como uma patologia relacionada ao fracasso no reconhecimento intersubjetivo, Butler aprofunda essa discussão ao mostrar como discursos institucionais legitimam a exclusão e a precarização de certas vidas.

³⁴ É importante destacar que o sentido de “Homem” aqui colocado deverá ser atualizado para o sentido genérico de humanidade.

as pessoas em “seus devidos lugares”³⁵. Portanto, tais práticas exercem a dinâmica do poder social exercido por determinadas classes em detrimento de outras³⁶.

De acordo com Zurn, numa perspectiva teórica, o interessante sobre a invisibilidade social é que ela envolve uma forma real de reconhecimento em um nível de primeira ordem, mas um não reconhecimento da pessoa em um nível de segunda ordem. Desse modo, se faz mister distinguir entre reconhecer a presença de uma pessoa e reconhecer essa pessoa. Sob essa perspectiva, Honneth esclarece que por meio do conhecimento, deve-se perceber a presença física do outro, porque as pessoas são um objeto em nosso campo visual e deve-se fazer alguma forma de identificação individual elementar delas como um indivíduo.

De acordo com Honneth (2011b, p. 170), em relação ao conhecimento de uma pessoa podemos nos referir à sua identificação, que pode ser gradualmente aumentada, como indivíduo, com o “reconhecimento” podemos designar o ato expressivo por que é conferido a esse conhecimento o significado positivo de uma apreciação. Ao contrário do conhecimento, que é um ato não público, cognitivo, o reconhecimento depende dos meios, no qual é evidenciado o fato de que a outra pessoa deve ter uma “validade”.

Até agora eu argumentei que o reconhecimento não deve ser entendido como a mera expressão do conhecimento, porque contém normativamente mais que a confirmação de uma identificação individualizante; o que ocorre no reconhecimento é antes a demonstração expressiva (e, portanto, acessível ao público) de uma atribuição de valor que considere as características inteligíveis das pessoas (Honneth, 2011b, p. 178, tradução nossa).

Em seu ensaio sobre a invisibilidade, Honneth, usa a terminologia “cognição”, mas em trabalhos posteriores sobre reificação ele refina essa análise em termos de “reconhecimento precedente”, tal como o veremos de forma mais abrangente no próximo subtópico.

Aqui é importante destacar que o reconhecimento precedente ao ato de conhecer por si só não é o reconhecimento moral, isto é, a adoção de uma postura positiva em relação à outra pessoa como um ser valioso merecedor de certos tipos de tratamento.

³⁵ Cf. Honneth, 2011b, p. 166, nota 4. “Naturalmente existe também, como outra forma de exercício do poder, a estratégia de visibilidade, que pode ir desde a divulgação comunicativa até controle visual no sistema panóptico investigado por Foucault. Eu não vou me ocupar com consequências de tais casos de visibilidade social como meio de dominação porque, com o objetivo de uma epistemologia moral, só me interessa a forma de desprezo do “ver através”. O fenômeno em si é, do ponto de vista sociológico, muito mais complexo do que posso considerar aqui.”

³⁶ Rancière (2005) critica abordagens tradicionais da ideologia ao enfatizar que o poder político opera sobretudo pela configuração da “partilha do sensível”, ou seja, pela delimitação do que é visível, audível e possível de ser dito no espaço público. Esse processo estrutura o campo do reconhecimento e exclui certos sujeitos da possibilidade de atuação política.

Podemos, de fato, perceber essa reação no olhar “através de alguém”, pois o desprezo desdenhoso da atividade, o não reconhecimento do outro só pode ser realizado quando eles são, paradoxalmente, também reconhecidos antecedentemente como uma entidade humana.

Portanto, a desconsideração prejudicial e desdenhosa do outro é essencialmente ativa, pois ignora de forma proposital ou “olhar através do outro” e isso pressupõe que alguém realmente tomou conhecimento da presença de outro humano para negar-lhe o reconhecimento moral normal de que outros são devidos como companheiros. Para Honneth isso consiste numa “forma de invisibilidade, isto é, fazer desaparecer o que aparentemente não se precise vê-la (a pessoa negra, por exemplo) não fisicamente presente, mas não com sua existência no sentido social” (Honneth, 2011b, p. 165-166, tradução nossa).

Por conseguinte, Honneth dá bastante atenção aos gestos expressivos, especialmente gestos faciais sutis, empregados em casos padrão de saudação e interação. Tais gestos exibem publicamente a iniciativa em se envolver com o outro de uma maneira bem peculiar. Em geral, expressam um conjunto de disposições positivas em relação ao outro, reconhecendo assim a validade social do outro. Em particular, eles expressam a percepção avaliativa do valor do outro e, assim, sinalizam uma disposição para limitar o próprio egoísmo e tratar o outro de maneira positiva ou “benevolente”.³⁷

Seguindo a defesa de Kant sobre o respeito moral, Honneth (2011b, p. 175), afirma que tais gestos de reconhecimento indicam uma disposição futura de ser obrigado a tratar o outro como um ser de valor moral. Ora, tipos sutilmente diferentes de gestos podem sinalizar formas sutilmente diferentes de prontidão e diferentes entendimentos do valor do outro, variando de sorrisos largos, indicando uma disposição para cuidar das necessidades emocionais de um ente querido, “a um aceno curto, indicando o *status* de igualdade do outro como um indivíduo autônomo, a um aceno de aprovação expressando estima solidária da contribuição de um outro” (Zurn, 2015, p. 101, tradução nossa).

Para Honneth o ato de olhar através do outro compreende fixar ativamente essas formas positivas de reconhecimento de um tipo ou outro, indicando assim publicamente a negação de alguém do valor do outro, na medida em que reconhece previamente o outro

³⁷ Cf. Honneth, 2011b, p. 177, nota 15. “Isso não exclui que tais gestos expressivos possam ser usados instrumentalmente para, por exemplo, fingir apenas ações benevolentes ou relacionadas a isso; mas a amargura ou indignação que tais falsificações provocam nas pessoas de referência (ou nos observadores participantes) expressam, a meu ver, o fato de ser uma infração contra a gramática da comunicação gestual, que vem sendo construída na segunda natureza do nosso mundo da vida.”

como um indivíduo identificável. Como analisada por meio do romance, Honneth chega a concluir que a invisibilização é uma forma ativa de humilhação pública, evidenciando um conjunto de disposições futuras para maus-tratos de várias formas: uma forma de desrespeito moral e uma deformação da capacidade humana normal de percepção valorativa dos outros.

De fato, o “olhar através do outro” pode ocorrer em muitos contextos. No entanto, o narrador do *Homem invisível* deixa evidenciar, que a invisibilidade social de que a humanidade sofre é o resultado de um conjunto específico de relações racializadas socialmente compartilhadas de subordinação e opressão, ao invés de relações interpessoais particulares que o indivíduo que sofre da invisibilidade tem com os perpetradores.

À prioridade de reconhecimento corresponde em nosso mundo da vida social a posição de destaque dos gestos, com os quais, em geral, reciprocamente deixamos clara reciprocamente a disposição motivacional para guiar nossa ação a autoridade moral do outro. Nessa medida, a invisibilidade social, como aquele sofrido pelo protagonista no romance de Ralph Ellison, é o resultado de uma deformação dessa capacidade humana de percepção que está ligada ao reconhecimento [...] (Honneth, 2011b, p. 180 - 181, tradução nossa).

De acordo com Honneth, para a invisibilidade social ser uma patologia, a desconsideração ativa deve estar essencialmente conectada a padrões sociais de rebaixamento de grupos específicos. Diferentemente do caso da ideologia, no entanto, aqueles que sofrem diretamente os efeitos sociais da patologia social não são os mesmos que estão sujeitos à forma problemática da reflexividade.

Fica evidente, portanto, que o narrador de Ellison tem plena consciência da desconexão entre cognição e reconhecimento dos outros, na verdade, ele tenta forçar os outros a combinar sua cognição com o reconhecimento apropriado, porém, é ele quem sofre com a lacuna patológica entre cognição e reconhecimento. Por isso, como afirma Zurn, a teoria social crítica tem um papel semelhante em expor e explicar essa desordem de segunda ordem como uma patologia social.

Podemos concluir com o exemplo da ‘crise dos refugiados’³⁸ onde a invisibilidade social é claramente notável e em que muitas vezes os indivíduos são desumanizados e tratados como estatísticas em vez de seres humanos com histórias e direitos. Esta desconsideração resulta na marginalização de suas necessidades e experiências em

³⁸ Ver, <https://www.unicep.edu.br/post/crise-de-refugiados-e-resposta-internacional-qual-o-impacto-no-mundo-de-hoje>

debates sobre políticas de imigração, levando a uma falta de proteção e apoio adequados. Da mesma forma, comunidades indígenas frequentemente enfrentam invisibilidade social, sendo suas culturas, vozes e direitos ignorados em processos de tomada de decisão que afetam suas terras e modos de vida. Essa exclusão não só perpetua injustiças históricas, mas também nega a contribuição valiosa dessas comunidades para a diversidade cultural e o patrimônio da sociedade como um todo.

Um outro exemplo claro da invisibilidade social pode ser observado na experiência cotidiana de pessoas com deficiência. Apesar dos avanços legislativos e dos discursos inclusivos, da ausência de acessibilidade em espaços públicos, da escassez de oportunidades de emprego e da representação limitada nos meios de comunicação revelam uma sociedade que, frequentemente, marginaliza esses indivíduos ao negar o seu pleno reconhecimento como sujeitos ativos. Essa invisibilidade não é apenas física, mas simbólica, perpetuando uma cultura em que suas vozes e necessidades permanecem subvalorizadas e desconsideradas.

Tal fenômeno, conforme analisado por Honneth e Zurn, não se caracteriza apenas como um fenômeno isolado, mas sim como um reflexo de estruturas sociais mais amplas que perpetuam a marginalização. Ao compreender essa dinâmica, a teoria social crítica não só revela as causas subjacentes dessa patologia, mas também oferece uma base para a conscientização e a mobilização. Através da educação e da promoção de um reconhecimento mais inclusivo, podemos trabalhar para reverter os efeitos da invisibilidade social e promover uma sociedade mais justa e equitativa.

1.5. A reificação como esquecimento do reconhecimento

O conceito de reificação evidencia o processo pelo qual relações sociais são transformadas em coisas, desumanizando os indivíduos envolvidos e tratados como meros objetos no âmbito de um sistema. Na esfera econômica, isso pode ser visto na forma como o trabalho humano é frequentemente reduzido a uma mera *commodity*³⁹, sem levar em conta as dimensões sociais e emocionais das relações de trabalho. Exemplos contemporâneos incluem a exploração de trabalhadores em plataformas digitais, onde a

³⁹ Em economia, comóditte ou mercadoria (do inglês “*commodity*”) é um termo que corresponde a produtos básicos globais não industrializados, ou seja, matérias-primas que não se diferem independentemente de quem as produziu ou de sua origem, sendo seu preço uniformemente determinado pela oferta e procura internacional. Ver, <https://pt.wikipedia.org/wiki/Commodity>

relação de trabalho é mediada por algoritmos que desconsideram o bem-estar dos indivíduos.

Essa desumanização não se restringe apenas ao ambiente de trabalho; ela se estende a diversas esferas da vida social, retratando uma dinâmica mais ampla de desvalorização do ser humano em favor de estruturas objetificantes.

A partir dessa concepção preliminar do conceito de invisibilidade abordada no tópico anterior, queremos agora evidenciar a proposta honnethiana de conceber a reificação⁴⁰ como esquecimento do reconhecimento. Assim, ao analisarmos a reificação, percebemos que essa dinâmica se articula diretamente com a invisibilidade social, mostrando como o esquecimento do reconhecimento contribui para a manutenção de desigualdades e desumanização nas relações sociais

O trabalho de Honneth sobre a reificação, bem como seu trabalho sobre o mercado capitalista, é estimulante, pois sugere um retorno aos temas materialistas da teoria crítica inicial que foram subestimados por muitos teóricos críticos após a virada comunicativa.

Um dos argumentos mais evidentes de Honneth para a redução do capitalismo à sua ordem normativa pode ser visto em sua obra, *Reificação* (2005). Honneth, portanto, traduz o conceito de reificação nos termos de uma teoria do reconhecimento, “ênfatizando a intersubjetividade, enquanto essencialmente apaga o *fetichismo* da mercadoria de sua explicação do conceito” (Chari, 2015, p. 68, tradução nossa). Ou seja, Honneth concebe uma teoria social da reificação mais eficaz no âmbito das dimensões intersubjetivas, na maneira como os indivíduos se relacionam praticamente com o mundo social, e não na análise do *fetichismo* da mercadoria.

Contudo, Honneth esclarece sobre seu questionamento a respeito do fenômeno que originalmente despertou seu interesse pelo tema da reificação, admitindo que possivelmente tenha sido a dificuldade de uma explicação para o que ele caracterizou como genocídio “industrializado”. Assim, Honneth afirma que até nos dias atuais é difícil entender as narrativas em que jovens homens, aparentemente sem nenhuma comoção, “matavam centenas de crianças e mulheres judias com um tiro na nuca e elementos de tal *práxis* horrível podem ser encontrados em todos aqueles genocídios dos quais o final do século 20 estava impregnado” (Honneth, 2008b, p. 78).

Ora, o projeto honnethiano do conceito de reconhecimento, bem como o de reificação, como seu oposto, são vistos por herdeiros da tradição da teoria crítica como

⁴⁰ Reificação do alemão *Verdinglichung* tem em sua tradução o sentido latino de *res*, coisa. Portanto, reificação tem o mesmo sentido que coisificação. A investigação sobre o fenômeno da reificação tem como base a alienação e o fetichismo da mercadoria.

valiosos desenvolvimentos conceituais em teoria social contemporânea, indicando o papel constitutivo de diferentes formas dos seres humanos constituírem conexões com o mundo, com os outros e consigo mesmos.

Honneth (2008b, p 68 - 69), então afirma que desde o início estava certo de que as duas tradições interpretativas: as que entendem a teoria como simples conceitos de explicações materialistas dos processos sociais de desenvolvimentos e as que interpretam o marxismo de forma analítica, elaborando uma crítica ética ao capitalismo, mal compreendem o verdadeiro cerne do esforço teórico de Marx. Segundo Honneth, os conceitos centrais de *alienação*, transitando por *reificação* até *fetichismo*, que foi utilizado por Marx, tanto em seus escritos da juventude como nos escritos posteriores, permanecem completamente ininteligíveis enquanto eles forem concebidos de acordo com essas tradições. Para Honneth, Marx utiliza conceitos para esta finalidade que,

[...] contêm elementos tanto explicativos como também normativos, sem que se possa fazer distinção entre ambos; antes eles designam fenômenos comportamentais ou hábitos de pensar que são falsos porque eles expressam apenas de modo parcial ou distorcido os potenciais da razão que nos são característicos (Honneth, 2008b, p. 69).

Ciente da dificuldade e complexidade interpretativa do conceito marxista de reificação, Honneth se propõe em *Reificação* a atualização desse conceito a partir de Georg Lukács. Para Lukács a reificação é uma falha sistemática, não moral, ou um atributo patológico da sociedade capitalista, e sua existência se dá em parte devido os agentes de nossa sociedade estarem dispostos a pensar sobre si mesmos desprezando sua participação de forma plena e afetiva “nos processos ativos de trabalho, e ver a si mesmos como agentes meramente ‘contemplativos’⁴¹ que tentam obter um conhecimento correto a respeito de uma sociedade sobre a qual eles sabem que não possuem um controle final” (Geuss 2018, p. 169). Em *Disrespect*, Honneth afirma que,

Marx concebeu a reificação como o processo pelo qual a força exploradora do capital compele os sujeitos a cometerem uma espécie de erro de categoria permanente em relação à realidade: submetidos a pressões econômicas e compelidos a desconsiderar todos os fenômenos não úteis para a acumulação de capital, eles, em última análise, não podem ajudar, mas percebem a realidade de acordo com o esquema de entidades semelhantes a coisas (Honneth, 2007b, p. 15, tradução nossa).

⁴¹ Atitude contemplativa é a posição do trabalhador frente à sociedade dominada pelas relações mercantis.

De acordo com Honneth, antes que a reificação pudesse realmente ser concebida como um conceito socio filosófico, sessenta anos tiveram que se passar entre *O Capital* de Marx e os primeiros trabalhos de Lukács, *História e consciência de Classe* e é a publicação deste último que se tornou evidente que a crítica da economia política também contém uma interpretação socio filosófica do capitalismo. Para Lukács a

[...] reificação é, portanto, a realidade imediata e necessária para todo homem que vive no capitalismo, e só pode ser superada por um esforço constante e sempre renovado para romper na prática a estrutura reificada da existência, mediante uma referência concreta às contradições que se manifestam concretamente no desenvolvimento global, e com a conscientização do sentido imanente dessas contradições para a totalidade do desenvolvimento (Lukács, 2003, p. 391).

Lukács com base em Engels afirma que devido à coisificação e à reificação das condições sociais da existência, “suas relações econômicas alcançaram uma autonomia completa, levam uma vida independente, formando um sistema autônomo, encerrado e coerente em si mesmo” (Lukács, 2003, p. 427). Desse modo, Lukács afirma que o sistema capitalista “produz e reproduz a si mesmo econômica e incessantemente num nível mais elevado, a estrutura da reificação, no curso do desenvolvimento capitalista, penetra na consciência dos homens de maneira cada vez mais profunda, fatal e definitiva” (Lukács, 2003, p. 211). Em poucas palavras, Lukács afirmou que a sociedade comercial moderna tende a tratar tudo como objetos discretos, comensuráveis, intercambiáveis e precificados, incluindo não apenas recursos brutos e produtos manufaturados, mas também mão-de-obra.

Consequentemente, o argumento de Honneth a respeito da reificação tem como base duas premissas lukacsianas: 1) o sentido de reificação ao invés de ser tomado metaforicamente deve ser entendido literalmente, e este 2) não deve ser compreendido como um dano moral, mas como uma patologia.⁴² Em outras palavras, enquanto Lukács enxerga a reificação como uma metáfora e a descreve como um dano moral, Honneth propõe um entendimento literal do termo, identificando-o como uma patologia que afeta o reconhecimento e a relação com o outro. Honneth explica

Quando eu decidi tornar “reificação”, em conexão com Lukács, como tema de um livro, acompanhou-me simultaneamente o propósito de me ater o máximo possível ao sentido literal do conceito. Sob “reificação” eu não gostaria de ver entendido, tal como acontece em geral hoje no emprego do conceito, apenas uma postura ou ação através da qual outras pessoas são “instrumentalizadas”; essa instrumentalização significa tomar outras pessoas como meio para fins

⁴² Para uma crítica as essas premissas de Honneth, ver Jütten. *What Is Reification? A Critique of Axel Honneth*, 2010.

puramente individuais, egocêntricos, sem precisarmos abstrair de suas características humanas; ao contrário, geralmente serão inclusive as habilidades especificamente humanas destas pessoas que utilizamos para, com sua ajuda, realizar nossos propósitos. Diferente da “instrumentalização”, a reificação pressupõe que nós nem percebamos mais nas outras pessoas as suas características que as tornam propriamente exemplares do gênero humano: tratar alguém como uma “coisa” significa justamente tomá-la(o) como “algo”, despidido de quaisquer características ou habilidades humanas (Honneth, 2008b, p. 69 - 70).

Desse modo, a reificação supostamente designa uma ocorrência cognitiva em que algo que não possui características de coisas em si (por exemplo, algo humano) passa a ser considerado como uma “coisa”. Esse fenômeno, para Honneth, constitui uma espécie de “amnésia moral” em que a dimensão do reconhecimento é esquecida, o que degrada as relações intersubjetivas.

Judith Butler, ao comentar essa perspectiva, observa que:

Embora Honneth distinga a interpretação normativa do reconhecimento daquela baseada na moralidade, parece que o reconhecimento, independentemente de seu *status* fundamental em toda e qualquer das ontologias sociais, constitui um valor moral. Quando ele se refere a uma “práxis genuinamente humana”, então é claro que essa práxis genuína produz consequências eticamente desejáveis: reconhecimento, reciprocidade, cuidado e a afirmação da existência do outro. E suponho que Honneth não estaria preocupado com a reificação se não estivesse apreensivo, antes de tudo, com os modos pelos quais o eu, o outro e o mundo circundante podem todos ser tratados como objetos instrumentalizáveis, em vez de sujeitos portadores do reconhecimento, e se não estivesse interessado em estabelecer as condições de possibilidades para estes últimos (Butler, 2018, p. 136 - 137).

Ao longo de *Reificação*, Honneth desenvolve uma série de análises sobre o reconhecimento intersubjetivo e sua degeneração. Ele chega a concluir que a reificação é o “esquecimento do reconhecimento” (Honneth, 2018a, p. 79 - 95), mais propriamente, de reconhecimento precedente⁴³, uma relação enfática e engajada consigo mesmo, com os outros e com o mundo. Segundo Petherbridge,

Honneth já havia começado a desenvolver essa postura teórica em sua concepção da “epistemologia moral do reconhecimento” com afirmação

⁴³ Cf. Zurn, 2015, p. 46, 105. “Honneth primeiro identifica o reconhecimento antecedente ou precedente como uma quarta forma de reconhecimento em suas Conferências Tanner sobre a reificação” e destaca que “as patologias sociais de invisibilização e reificação exigem que se considere uma quarta forma de reconhecimento antecedente e não moralizado dos outros, que constitui uma precondition necessária para as outras três formas de reconhecimento normativo”. Contudo, em *Paradoxes of Capitalism* (2006), Hartmann e Honneth categorizam o individualismo como uma quarta esfera do reconhecimento, isso devido ao contexto do neoliberalismo, em que os instrumentos que motivam a continuação do sistema econômico estão nos estímulos a uma formação ideológica do individualismo. De acordo com Hartmann e Honneth, em todas as quatro esferas surgiram desenvolvimentos morais que apontavam para uma expansão das respectivas normas de reconhecimento.

afetiva e expressiva em seu núcleo. Para Honneth, o reconhecimento significa muito mais do que apenas “perceber”, “identificar” ou “conhecer” o outro em termos de reconhecer a identidade do outro. Em vez disso, ‘o reconhecimento precede a cognição’ tanto ontogenética quanto conceitualmente; refere-se a uma postura afetiva afirmativa em relação ao mundo que precede todas as formas de interação ou reconhecimento (Petherbridge, 2011a, p. 28 - 29, tradução nossa).

Posto isso, podemos dizer que Honneth afirma que a prioridade do reconhecimento corresponde em nosso mundo da vida social à posição de destaque dos gestos, com os quais, em geral, deixamos claros “reciprocamente a disposição motivacional de direcionar nossa ação à autoridade moral do outro” (Honneth, 2011b, p. 180 - 181, tradução nossa). Diferentemente da afirmação de Lukács de que a reificação está envolvida em qualquer forma de abordagem instrumental ou calculista dos fenômenos sociais, Honneth afirma que a reificação se refere apenas àquelas raras situações em que os humanos adotam uma postura objetificante em relação aos outros, “ao mesmo tempo em que esquecem seu reconhecimento anterior dos outros como pessoas humanas” (Zurn, 2015, p. 105, tradução nossa).

Essa interpretação ontológica de reconhecimento de Honneth é posta em contraste com posições que denotam comunicatividade e intencionalidade. O que o autor pretende com essa afirmativa, de que o ‘reconhecimento precede o conhecimento’ é escavar uma dimensão antropológica anterior à pragmática universal de Habermas. Segundo Dufour e Pineault,

[...] este reconhecimento da existência do sujeito numa realidade simbólico-cultural comum – *a priori* e transcendental em relação à prática – não exclui, em princípio, um plano de subjetivação e regulação da prática baseado numa lógica não recíproca e desigual (Dufour; Pineault, 2009, p. 84, tradução nossa).

De acordo com os autores Dufour e Pineault, o desenvolvimento histórico das sociedades na era moderna é orientado por modos de dominação, representação e apropriação que se articulam segundo a lógica do reconhecimento desigual nas formações sociais concretas. Sob essa perspectiva, presenciamos à emergência na era moderna de um princípio de reconhecimento político formalmente igualitário, que se efetivou verdadeiramente no século XX, mas que permanece vinculado à lógica do reconhecimento desigualitário próprio do capitalismo.

Segundo Butler, 2018, p. 162 [...] “se dissermos que a reificação consiste no esquecimento do reconhecimento, então estaríamos definindo a reificação desse modo, e

não poderíamos dizer que ela ocorre somente após a ocorrência do esquecimento. O esquecimento seria um ato em si mesmo”. E ressalta que,

O que torna isso tudo ainda mais peculiar é que, se abordarmos o problema em termos de desenvolvimento, parece que o reconhecimento é algo a ser alcançado, e só emergiria após despertarmos de um esquecimento mais primário. Parece que esse é o caso, uma vez na infância seríamos plenamente conscientes da existência do outro e, assim, agiríamos de uma maneira indistinguível de um certo ideal da conduta moral adulta. Isso colocaria um fardo normativo injusto sobre toda criança, cujas demandas e cegueiras são parte de seu “direito”, confundindo nossa própria compreensão a respeito da diferença entre o que condiciona a capacidade para o reconhecimento e quais formas ideais aquele reconhecimento poderia ter (Butler, 2018, p 162).

Em *Observações sobre reificação*, ensaio do qual Honneth faz algumas ressalvas sobre a obra *Reificação*, ele reconhece que nela o uso de sua linguagem foi uma tentativa desajeitada do uso de expressões como “participação afetiva” ou “identificação precedente” para elucidar a característica não-epistêmica desta forma de reconhecimento.

Algumas das objeções que Judith Butler apresentou contra minha argumentação parecem-me estar relacionadas com a desconsideração da diferença aqui esboçada: enquanto ela acredita que eu equiparo o reconhecimento elementar com aquilo que é denominado perspectiva participante, eu pretendia mostrar que nós só podemos assumir a perspectiva do outro depois que previamente reconhecemos no outro uma intencionalidade que nos é familiar – isto, como tal, não é um ato racional, nem uma tomada qualquer de consciência de motivos, mas realização pré-cognitiva do ato de assumir uma determinada postura (Honneth, 2008b, 72 -73).

A partir das objeções de Butler⁴⁴ a Honneth, ele acaba que reconhecendo que precisaria formular com mais precisão o critério cujo auxílio ele queria designar objetivos de práticas, cuja autonomização levaria à reificação. De acordo com Honneth, “o ponto de partida desta precisão naturalmente devem ser as diferenças entre os objetivos, a serviço dos quais as práticas da observação possam estar num e noutro caso” (Honneth, 2008b, p. 77). Honneth coloca o exemplo do psicólogo que estuda e colhe dados sobre o bebê para fins de conhecimento e o soldado que colhe informações sobre o inimigo a fim de destruí-lo. No segundo exemplo, temos o que Honneth caracteriza como esquecimento do reconhecimento do outro.

Ao longo de sua tentativa de explicar a reificação como esquecimento do reconhecimento, Honneth afirma que então ficou claro para ele que “provavelmente só

⁴⁴ Butler (2009), em sua crítica a Honneth, aponta que sua concepção de reificação recai em uma visão normativa simplificada do reconhecimento, sem considerar significativa os efeitos constitutivos do poder sobre os sujeitos.

podemos contar com uma negação real do reconhecimento anterior em situações raras de exceção, de certo modo no ponto zero da socialização” (Honneth, 2008b, p. 78). Podemos até nos perguntar se é possível teorizar esse ponto zero da socialização como pretende Honneth. Ele, no entanto, conclui seu pensamento afirmando que podemos falar sem nenhuma objeção de que a reificação consiste em formas modernas de escravidão, como o comércio sexual por exemplo.

Corroborando com a crítica feita a Honneth, Thompson (2016, p. 75), defende que no mundo social as hierarquias dominantes são as responsáveis por inscrever as normas e valores dentro do eu e, assim, formam o sujeito. Sob essa perspectiva, a reificação não é uma questão de esquecimento do reconhecimento como pensa Honneth, mas um processo de autoformação cognitiva que impede o sujeito de alcançar uma compreensão crítica da sociedade como um todo, bem como seus propósitos mais profundos e seus verdadeiros contornos.

Não obstante, Honneth tendo como base a psicologia do desenvolvimento e as análises de Stanley Cavell, afirma que há “um primado ao mesmo tempo genético e categorial do reconhecimento diante do conhecimento” [...] (Honneth, 2018, p. 79). De acordo com Honneth, Cavell sustenta que o reconhecimento do outro constitui um pré-requisito para a compreensão “linguística”. Então, Honneth afirma que,

[...] A única coisa que Cavell pretende conseguir com sua intervenção apoiada na análise da linguagem é uma defesa contra uma falsa imagem da comunicação humana intersubjetiva: o tecido da interação não é, tal como a filosofia geralmente assumiu, fabricado pelo material dos atos cognitivos, mas pelo material das posturas de reconhecimento (Honneth, 2018a, p. 75).

Na perspectiva de Honneth se essa precedência do reconhecimento assume o caráter de uma coisa, esquecida ou suspensa, os próprios estados mentais, outras pessoas e ambientes são experimentados como coisas sem vida a serem usadas ou abusadas a bel prazer. Para Honneth, a reificação no sentido de um “esquecimento do reconhecimento” “significa deixar de dar atenção ao fato de que, na efetuação do conhecimento, o próprio ato de conhecer é tributário de um reconhecimento prévio” (Honneth, 2018a, p. 89).

Portanto, a reificação na análise de Honneth exige que os indivíduos esqueçam sistematicamente o reconhecimento antecedente, que esqueçam a apreensão primordial dos outros como humanos. Dada a profundidade do reconhecimento antecedente, a reificação sustentada só poderia ser alcançada por meio de extensas “práticas sociais” ⁴⁵

⁴⁵ Para este uso do conceito de prática social, ver Schatzki, 1996.

que desacostumam as pessoas do reconhecimento existencial que ordinariamente e automaticamente proporcionam a todas as pessoas.

De acordo com Chari (2015, p. 68), o foco de Honneth na reificação como o esquecimento de reconhecimento negligencia aspectos do conceito que poderiam descrever e criticar formas fundamentais de dominação econômica. Essa negligência é problemática, primeiro, porque obscurece a relação entre a economia e vida social no neoliberalismo contemporâneo e, em segundo lugar, porque essa ofuscação resulta em uma imagem a-histórica da sociedade.

Desse modo, segundo Chari ao separar os aspectos normativos da reificação de uma análise de sua base socioeconômica, Honneth retira grande parte do potencial crítico do conceito de reificação para a teoria política. Honneth, no entanto reduz a reificação a um fenômeno de intersubjetividade, mas ele concebe a reificação de forma muito limitada para fundamentar uma crítica da dominação social no capitalismo contemporâneo.

O significado canônico de reificação da tradição marxista é muito complexo, porém Honneth assume que o significado central da reificação tem a ver com o tratamento das pessoas (incluindo a si mesmo) como coisas, enquanto boa parte de teóricos assumem que se refere à mediação de nossos relacionamentos com outras pessoas por coisas ou no que diz respeito ao caráter de nossas instituições. Honneth defende que,

[...] É esse momento do esquecimento, da amnésia, que eu gostaria de estabelecer como a chave de uma nova definição do conceito de “reificação”: na medida em que na efetuação de nosso conhecimento perdemos o vestígio de que este se deve à nossa adoção de uma postura de reconhecimento, desenvolvemos a tendência de perceber os outros seres humanos meramente como objetos insensíveis (Honneth, 2018a, p. 87).

Honneth, então reafirma que a perda de memória ou esquecimento do reconhecimento é um tipo de reificação perceptiva do mundo. Desse modo, o teórico social chega a comparar a percepção do mundo social de quem esquece do reconhecimento à mesma forma do “mundo percebido pelos autistas”⁴⁶, como uma espécie de “totalidade de objetos meramente observáveis em que faltam todos os impulsos ou sensações físicas” (Honneth, 2018a, p. 88).

O argumento de Honneth é de que a pesquisa em psicologia do desenvolvimento e da socialização mostra que o acesso cognitivo ao mundo depende do apego emocional prévio a um cuidador. Isso sugere que as habilidades cognitivas de crianças autistas são

⁴⁶ Cf. Jütten, 2010, p. 235. “O relato de Honneth é essencialmente a-histórico, porque se baseia em um modelo antropológico de reconhecimento que tacitamente iguala a reificação ao autismo”. Como supramencionado, Honneth terá que explicar, e ele próprio reconheceu as falhas contidas na sua teoria do reconhecimento originariamente pensada enquanto processo antropológico de psicologização.

prejudicadas devido sua incapacidade de estabelecer tais ligações emocionais. Com isso, Honneth iguala efetivamente a ausência do reconhecimento prévio com o autismo.

Em relação ao reconhecimento como precedente ao ato de conhecer, Honneth se utiliza de três argumentos para defender essa ideia. A primeira tem como base Heidegger e Dewey. A crítica de Heidegger ao sujeito-objeto em *Ser e Tempo* tem muitos pontos em comum com a crítica de Lukács à filosofia burguesa no segundo ensaio *Reificação*, exposto em *História e consciência de classe*.

Heidegger evidencia por meio de uma análise existencial-fenomenológica que o mundo sempre já nos é revelado em nossa vida cotidiana como um campo de significado prático, em vez de ser experimentado exclusivamente na atitude neutra e cognitiva pressuposta pelo modelo sujeito-objeto da experiência. Na perspectiva de Heidegger, os indivíduos lidam com o mundo e mantêm uma relação prática com ele, consistindo como uma relação de “cuidado”. Honneth, então substitui a categoria heideggeriana de “cuidado” à de “reconhecimento”, para poder “fundamentar a tese de que, na autorrelação humana e na relação humana com o mundo, uma postura zelosa, que visa o reconhecimento precede tanto ontogenética quanto categorialmente todas as outras atitudes” (Honneth, 2018a, p. 54).

Por conseguinte, a ligação entre Lukács e Heidegger consiste na ideia de que para a efetivação de uma relação “engajada” com o mundo precede uma relação tanto desapegada quanto contemplativa. Por esse motivo, a reificação não eliminou a outra forma não-reificada de *práxis*, mas apenas ocultou-a de nossa consciência. John Dewey também critica o modelo espectador de conhecimento e defende que toda a nossa experiência tem uma dimensão de compromisso com ele que reflete nossa interação com o mundo e nossa imersão nas situações concretas em que nos encontramos. Segundo Honneth tanto o modelo sujeito-objeto quanto o cognitivo é uma abstração que sucede a essa forma mais primordial de reconhecimento.

Em síntese, Honneth tem como base o conceito de “cuidado” de Martin Heidegger, na noção de uma “experiência qualitativa” em Dewey, na primazia do reconhecimento de Stanley Cavell e no lado emocional da comunicação humana, bem como nas descobertas ontogenéticas da psicologia do desenvolvimento contemporânea, para desenvolver um argumento multifacetado sobre a primazia do reconhecimento como fundamento para a constituição do eu e suas relações com os outros. Sob essa perspectiva, Honneth defende que o reconhecimento é (tanto do ponto de vista genético quanto lógico) um pressuposto de qualquer atitude objetificante em relação aos

outros, mas também da objetificação implícita na relação cognitiva do ser humano com o mundo.

Desse modo, a tese de Honneth é apoiada por um conjunto de leituras fecundas de diversas fontes teóricas e empíricas de Lukács a Dewey, Heidegger, Adorno, Cavell e a psicologia do desenvolvimento, todas elas apontando para fenômenos análogos e todas tencionando a apoiar a afirmação de que as relações qualitativas com os outros têm prioridade sobre as relações objetivadas e, “de fato, os primeiros são uma condição de possibilidade para os segundos” (Zurn, 2015, p. 106, tradução nossa).

Thompson, no entanto, afirma que uma reconstrução da teoria crítica pode começar com o problema da reificação como um ponto de partida crítico. Ao compreendermos a ideia de Lukács sobre a reificação como uma tese sobre as formas como os poderes cognitivos e epistêmicos dos sujeitos são deformados (isto é, como os indivíduos falham em compreender a natureza patológica do mundo social que habitam), só então podemos evidenciar que não é a partir do mundo intersubjetivo das relações de reconhecimento que os indivíduos apreendem essa ontologia social. Em vez disso, é resultado da maneira que escolhemos ver o mundo, isto é, que se move além do imediatismo e entra no reino de uma consciência conceitualmente mediada.

Uma vez que a reificação é essencialmente um erro de categoria por parte de nossa cognição, “o reconhecimento deve ser um meio de apreender uma verdade ontológica e objetiva sobre a natureza da sociabilidade humana” (Thompson, 2016, p. 79, tradução nossa). Isso, de fato se torna a verdadeira espinha dorsal do fenômeno da reificação: a incapacidade de avaliar ativamente a validade das normas e instituições que constituem a subjetividade e o contexto social de forma mais ampla.

Portanto, procuramos neste tópico evidenciar as críticas à tentativa de Honneth de ressignificar o conceito de reificação, especialmente a partir das objeções de Judith Butler e outros autores que apontam limitações nessa reinterpretação. Aparentemente, o foco de Honneth em tratar a reificação como “esquecimento do reconhecimento” é questionado por esses críticos em relação ao potencial crítico para compreender a dominação social no capitalismo contemporâneo.

A observação que Butler faz entre reificação e “esquecimento” parece colocar em xeque a visão de Honneth ao propor que essa perspectiva ignora a complexidade e as bases sociais da reificação. As críticas de Thompson e Chari, em particular, indicam que, ao centralizar a reificação como uma forma de intersubjetividade e abstrair das suas raízes estruturais e econômicas, Honneth perde parte da capacidade crítica do conceito para analisar a dominação no contexto atual. Esse ponto se conecta com a crítica da teoria do

reconhecimento, que procuramos evidenciar em nossa sua tese, ao assumir que, ao focar na intersubjetividade, a análise de Honneth deixa de fora as forças mais amplas de dominação que atuam sobre os indivíduos.

Por fim, ao reconhecer a importância da teoria de Honneth e de seu esforço de tentar reformular o conceito de reificação a partir de Lukács, que ao nosso ver contém uma das análises mais substantivas do pensador frankfurtiano sobre uma patologia social, não podemos deixar de evidenciar que Honneth se afasta de um conceito historicamente orientado para apresentar uma crítica ao capitalismo de forma insuficiente. A citação de Thompson e Chari, junto com a interpretação de Butler sobre as noções de “esquecimento” e “carga normativa” em Honneth, contribui para fundamentar uma análise que considera as insuficiências das teorias contemporâneas ao lidar com as consequências do capitalismo na subjetividade e nas relações sociais.

1.6. A patologia da racionalização instrumental

Esta patologia ocupa-se da aplicação de uma lógica de eficiência e cálculo que opta por resultados práticos em detrimento de valores éticos ou humanos. A racionalização instrumental pode levar à desconsideração de aspectos relevantes das relações sociais, tal como a solidariedade e a empatia. Um exemplo contemporâneo bem ilustrativo disso é a implementação de políticas públicas que objetivam resultados quantitativos, como a gestão de escolas apenas por métricas de desempenho, ignorando o contexto e as necessidades dos alunos.

Outro exemplo, no âmbito da justiça criminal seria a adoção de algoritmos preditivos na polícia e no sistema judicial onde há a aplicação de uma lógica instrumental que pode reforçar preconceitos raciais e socioeconômicos. O uso dessas tecnologias, que tencionam aumentar a eficiência na prevenção de crimes, pode conduzir a uma vigilância desproporcional de determinados grupos, perpetuando injustiças sociais e reforçando desigualdades existentes.

Essa lógica instrumentalista, ao negligenciar valores éticos e humanos em favor de resultados práticos, exemplifica o tipo de racionalidade deficiente que, para a teoria crítica, constitui uma patologia social.

Ao explorar a patologia da racionalização instrumental, torna-se notória a necessidade de um enfoque crítico que não só identifique suas manifestações, mas também investigue suas raízes profundas nas distorções da razão humana, conforme

analisado pela psicanálise, que serve como um importante referencial teórico no entendimento das dinâmicas sociais contemporâneas.

Ora, a teoria crítica toma a psicanálise freudiana como seu modelo metodológico para estabelecer uma conexão entre a racionalidade deficiente e o sofrimento individual. Um dado fundamental da história intelectual da Escola de Frankfurt inserida na tradição da teoria crítica, é que em suas diferentes situações, todos os seus teóricos, de Horkheimer a Habermas, consideram as atuais patologias sociais como essencialmente ligadas a distorções da razão ou da racionalidade.

De acordo com Honneth (2009b, p. vii), mediante toda a sua divergência de método e objeto, os vários autores da Escola de Frankfurt estão em consenso sob a perspectiva de que as condições de vida das sociedades capitalistas modernas produzem práticas sociais, atitudes ou estruturas de personalidade que resultam em uma deformação patológica de nossas capacidades de razão. Portanto, é esse tema que indica a unidade da teoria crítica na pluralidade das vozes dos seus teóricos.

Cada um deles constata um tipo de diagnóstico social que destaca a desconexão existente entre o potencial latente da razão, conforme revelado em um determinado nível de desenvolvimento histórico, e as estruturas sociais, práticas e modos de pensamento realmente existentes. Além disso, “essa desconexão entre a razão existente e seu potencial de desenvolvimento é causada por características sociais particulares do capitalismo e/ou tecnologias modernas” (Zurn, 2015, p. 102, tradução nossa).

Adorno e Horkheimer, por exemplo, identificaram o domínio da racionalidade de meios e fins sobre todas as formas de razão como causa das deformações sociais contemporâneas, ou seja, um domínio que leva a subjugação da natureza e de outros humanos. Muito embora, como eles concebem, a racionalidade instrumental seja evidente em sociedades tão antigas quanto a dos gregos, os quais são evidenciados através das narrativas de Odisseu, constata-se que é apenas nas sociedades contemporâneas que a razão instrumental expulsa todas as outras formas de razão.

E a raiz disso tudo deve ser localizada na supremacia das instituições econômicas do capitalismo e na organização racional das burocracias sobre todas as outras formas sociais nas sociedades contemporâneas. No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores. “Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 19).

Zurn (2015, p. 103), esclarece que muito embora o processo do iluminismo devesse ter possibilitado formas emancipatórias da razão, a dialética deprimente do

esclarecimento (Horkheimer e Adorno), apontam que o potencial da razão é deformado pelo domínio da racionalidade instrumental presente nas sociedades contemporâneas pelo uso da técnica e da racionalidade dominante que explora a natureza e o ser humano pelo próprio ser humano.

Sob uma perspectiva diferente, Habermas também reivindica as causas das patologias como sendo socialmente causada pela deformação da razão comunicativa. Por um lado, através dos vários processos de racionalização do mundo da vida, os diferentes tipos subjacentes de reivindicações de validade levantadas na ação comunicativa são separados uns dos outros, significado, verdade, retidão e sinceridade, e dão origem a formas de discurso com suas próprias lógicas internas.

A racionalização do mundo da vida possibilita a passagem da integração social para meios de controle independentes da linguagem e, com isso, um desmembramento de esferas de ação organizadas formalmente, as quais têm, por seu turno, efeitos retroativos sobre os contextos do agir comunicativo, impondo ao mundo da vida, agora marginalizado, imperativos próprios. A partir daí, a neutralização de atitudes profissionais e éticas já não pode ser tida, por si mesma, como indício de uma patologia social. A burocratização que se instala quando a ética é substituída pelo direito constitui apenas um indício de que a institucionalização do meio de controle está se tornando plena (Habermas, 2012b p. 575 - 576).

Assim, para Habermas a “colonização do mundo da vida”⁴⁷ pelos aparatos sistêmicos da ordem capitalista é responsável pelas patologias nas sociedades modernas. Honneth defende que a teoria habermasiana da comunicação é a única capaz de estabelecer um diagnóstico das sociedades contemporâneas capaz de preservar um componente crítico “negativista” (presente em Horkheimer e Adorno) ao mesmo tempo em que o articula com potenciais efetivos de emancipação pela razão comunicativa.

O processo de racionalização nas sociedades modernas assume, um duplo aspecto, tanto de liberação quanto de restrição da comunicação: ele abre um movimento da emancipação coletiva por meio da autodeterminação democrática, ao mesmo tempo em que inclui tendências negativas que ameaçam esse processo. Zürn em seguimento a Habermas afirma que de um lado da balança, vê-se que os processos de modernização revelaram novas potencialidades da razão que poderiam possibilitar formas mais emancipadas de vida social.

⁴⁷ “Colonização do mundo da vida” é um conceito proposto por Habermas que aborda a invasão de esferas da vida cotidiana por sistemas econômicos e burocráticos. Isso ocorre no momento em que as lógicas instrumental e econômica se impõem sobre os relacionamentos pessoais, culturais e sociais, alterando interações humanas em processos de controle e alienação, o que acarreta na fragmentação e perda de autenticidade das relações. (Ver, Habermas, 2012a).

Por outro lado, porém, o progresso técnico e econômico no atendimento das necessidades materiais das pessoas implicou a separação de sistemas anônimos e funcionalmente integrados de ação social (economias capitalistas e burocracias estatais) que operam por meio de mecanismos anônimos que coordenam as ações puramente estratégicas de indivíduos calculando seus próprios interesses contra os imperativos estritos de maior lucro e poder.

Do outro lado da balança, os sistemas sociais funcionais, apesar de suas indubitáveis eficiências, tendem a assumir funções de socialização comunicativa. Ao fazê-lo, resultam em patologias sociais distintas decorrentes da “colonização do mundo da vida por imperativos de sistemas funcionalistas” (Zurn, 2015, p. 103, tradução nossa).

Em relação ao que defende Habermas, Honneth se coloca numa posição contrária. Ao contrário de Habermas, para quem a integração das classes sociais no sistema consensual de legitimação do capitalismo avançado é um processo bem-sucedido, Honneth insiste na permanência, nesses grupos sociais, de atitudes conflitantes alimentadas por sentimentos de injustiça não formulados publicamente em sistemas coerentes de valores. As expectativas morais atuantes nesses grupos sociais demonstram que ainda existem demandas por uma ordem social “justa e boa” que se preservam negativamente no sentimento de injustiça.

Honneth, no entanto, evidencia que as sociedades capitalistas avançadas são sempre atravessadas por dinâmicas conflitantes, mesmo que sua existência moral permaneça muitas vezes à margem do espaço público político. Essa “negligência do caráter conflituoso do ‘social’ é uma das principais objeções de Axel Honneth à teoria da comunicação de Habermas” (Voirol, 2006, p. 18, tradução nossa). Esta mesma razão está aliás na origem da sua crítica à distinção entre “sistema” e “mundo da vida”, que segundo Honneth, conduz a uma ilusão teórica.

Enquanto Habermas enfatiza a busca por consenso e a importância da comunicação na construção de uma sociedade justa, Honneth argumenta que essa visão idealizada ignora as realidades das tensões e desigualdades que permeiam as interações sociais.

Para ilustrar essa divergência, podemos considerar o exemplo de movimentos sociais contemporâneos que surgem em resposta às desigualdades econômicas e raciais. O movimento “Black Lives Matter”⁴⁸ não somente busca reconhecimento e justiça, mas

⁴⁸ *Black Lives Matter* (Vidas Negras Importam) é um movimento ativista internacional, com origem na comunidade afro-americana, que faz campanha contra a violência direcionada às pessoas negras. O BLM regularmente organiza protestos em torno da morte de negros causada por policiais, e questões mais amplas

também confronta as estruturas de poder que perpetuam a opressão. Honneth entenderia essa luta não como um simples apelo ao diálogo, mas como uma manifestação legítima de conflito social, na qual as classes marginalizadas exigem visibilidade e direitos em um contexto de opressão sistemática.

Ademais, a análise da dinâmica de conflito pode ser ampliada ao considerar a luta por direitos trabalhistas em ambientes corporativos, onde trabalhadores formam greves e protestos para reivindicar melhores condições de trabalho. Esses exemplos evidenciam que a busca por reconhecimento é frequentemente marcada por tensões e confrontos que desafiam a ideia de um consenso pacífico. Essa abordagem crítica permite uma compreensão mais rica da luta por reconhecimento nas sociedades contemporâneas, ao invés de tratá-la como um processo linear e harmonioso.

É importante esclarecer também que seja considerando a dialética do esclarecimento de Horkheimer e Adorno ou a tese da colonização de Habermas, ou os vários outros diagnósticos da atualidade apresentados por teóricos críticos, fica evidente que cada um desses teóricos reflete uma intuição semelhante, o de que as patologias são distorções da capacidade racional do ser humano. Isto é, um desenvolvimento unilateral da razão que inibe a procura da boa vida, e esse desenvolvimento distorcido da razão são atribuições específicas da vida social contemporânea.

Assim, Honneth considera o diagnóstico das patologias da racionalização instrumental um modelo convincente e mais ou menos preciso de uma deformação central da vida social contemporânea. Em outras palavras, acreditamos que justifica atribuir esse diagnóstico de patologia particular não apenas aos teóricos anteriores da Escola de Frankfurt, mas também a Honneth.

Existem, todavia, duas formas de patologias, isto é, a desconexão entre as instituições sociais existentes e o nível de razão disponível, e a desconexão entre o sentido amplamente aceito do que significa a racionalidade e o potencial latente da razão, que ainda não é compreendida pelos membros da sociedade como disponíveis e potencialmente emancipatórios.

De acordo com o que defende Zurn (2015), uma teoria social crítica é orientada para esclarecer os membros da sociedade sobre o caráter particular dos distúrbios de segunda ordem e capacitá-los a ver como os potenciais emancipatórios mais amplos da razão foram obscurecidos pelas condições sociais atuais. Esta, no final das contas, é a

de discriminação racial, brutalidade policial, e a desigualdade racial no sistema de justiça criminal dos Estados Unidos. Ver, https://pt.wikipedia.org/wiki/Black_Lives_Matter

conexão crucial entre teoria e prática. Ainda que, para os teóricos da Escola de Frankfurt, a razão seja unilateral e distorcida, ela é também o veículo pelo qual os sujeitos podem ver o mundo social com mais clareza e assumir seu interesse latente pela emancipação, buscando superar as fontes da patologia social e o sofrimento que causa.

Enfim, no primeiro capítulo abordamos de uma forma geral os conceitos honnethianos de autonomia, autorrealização e patologias sociais. Primeiramente (i), tratamos sobre as bases e os fundamentos da teoria honnethiana do reconhecimento trazendo autores que apontaram falhas no entendimento de Honneth. Para isso, fizemos um recorte dos principais debates dele com Fraser, a crítica de autores como McNay, Thompson e Zurn, bem como a teorização em torno da ideia central baseada na institucionalização das ordens de reconhecimento: o amor, o direito e a solidariedade.

Em segundo lugar (ii), discorremos sobre o caráter ambíguo do conceito de autonomia individual entendida por Honneth como autorrealização. Entendemos a autonomia como ambígua, pois “o desenvolvimento e a realização da autonomia individual só são possíveis num certo sentido quando todos os sujeitos têm as condições sociais prévias para realizar os seus objetivos de vida sem desvantagens justificáveis e com maior liberdade possível” (Honneth 2003b, p. 259), e isso não acontece na teoria de Honneth, onde a paridade de participação é comprometida pelo reconhecimento distorcido, impedindo assim a autorrealização dos sujeitos.

Assim, evidenciamos a proposta honnethiana de uma teoria da justiça centrada no conceito de autorrealização, que é o princípio normativo e fundamento central de sua ideia formal de *eticidade*. Expomos também o conceito de luta por reconhecimento como fulcral no pensamento de Honneth.

Por conseguinte, (iii) apresentamos algumas patologias sociais descritas por nosso autor, fundamentais para a tentativa crítico-diagnóstica da teoria de Honneth: Ideologia e distúrbios de segunda ordem; a patologia da invisibilidade social; a reificação como esquecimento do reconhecimento; e a patologia da racionalização instrumental. Com isso, procuramos evidenciar os potenciais e limites da abordagem honnethiana sobre essas patologias.

No próximo capítulo queremos abordar o tema geral da ideologia, poder e reconhecimento recíproco. Com isso, continuaremos a explorar o que colocamos como proposta de nossa tese, isto é, o déficit da teoria de Honneth quando o autor se propõe a inserir o mercado como instituição ética. Assim, afirmaremos que a categoria de reconhecimento negligencia um poder constitutivo. Portanto, torna-se insensível com a dominação e opressão social.

1.7. Análise crítica

No capítulo seis de *Luta por reconhecimento*, a respeito da eticidade formal podemos observar que o próprio conceito de eticidade absorve de Kant seu aspecto formal e de Hegel seu aspecto contextual. Por isso podemos afirmar que a eticidade em Honneth é tanto concreta, como universal. O próprio direito tem como base a universalidade da dignidade humana. E sobre “eticidade formal”, Honneth diz que tenciona uma mediania entre o universal e o concreto.

Em consequência disso chegamos à ideia moderna de cidadania como gozo de direitos universais. Tal acepção tem implicações importantes para as sociedades democráticas modernas às quais a política do reconhecimento passou a ter um papel central. Porém, no modelo teórico crítico de Honneth convém mencionar a procura, assim como muitos teóricos, de um diagnóstico preciso de nossas sociedades marcada por injustiças e desigualdades sociais.

Quanto ao debate travado por Honneth e Fraser, podemos observar que há de fato um padrão institucionalizado de valores culturais presentes na sociedade que privilegia traços associados com a masculinidade, a cor da pele branca e a família tradicional, homem x mulher. É notório que as minorias sofrem de injustiças econômicas. Fatores como gênero, raça e orientação sexual são determinantes para a divisão social do trabalho e renda.

É justamente nesse ponto que Fraser acusa Honneth de que a sua teoria monista do reconhecimento é incapaz de corrigir as injustiças sociais por ter como referência apenas os valores culturais e identitários dos grupos que lutam por reconhecimento. Concordamos com Fraser que Honneth, num primeiro momento, em *Luta por reconhecimento* adere a uma política da identidade⁴⁹. Porém, discordamos que Honneth se limite apenas a esse aspecto. Após seu debate com a autora estadunidense, ele reconhece as falhas desse tipo de abordagem pautada numa antropologia psicologizante e após quase vinte anos em *O direito da liberdade*, ele muda de forma significativa seu enfoque. Ou seja, “na medida em que Honneth vai se deslocando de uma teoria do conflito para uma teoria da justiça, a ideia de liberdade também vai ocupando o lugar daquele de identidade.”⁵⁰ (Repa, 2020, p. 103).

⁴⁹ Cf. Honneth, 2011b, p. 186 – 187 “conceitos como “identidade” e “si” designam, nas correntes mais avançadas da tradição sociológica, apenas operações de síntese que o sujeito deve efetuar para poder perceber uma multitude de experiências, de convicções e de ações pertencentes a planos temporais e sociais díspares como manifestações coerentes de um mesmo eu.”

⁵⁰ Cf. Repa, 2020, p. 103, nota 7. “Esse movimento começa a se tornar agudo no debate com Nancy Fraser, em que Honneth tenta rechaçar de sua abordagem a valorização da identidade cultural como tal (cf.

Ademais, a preocupação em questões de identidade e diferença entre os teóricos políticos nas décadas de 1980 e 1990 caracterizou uma resposta contra a preocupação em relação à injustiça distributiva. Devido a função fundamental desempenhada pelas relações de produção e pela organização da produção nos diagnósticos críticos de Marx, “a percepção de que Honneth opera uma ‘redução culturalista’ do fator econômico e parece fazê-lo dependente da ordem normativa definitivamente condena seu modelo aos olhos marxistas” (Deranty, 2018, p. 632).

Por outro lado, considerando que Honneth insiste numa distinção tripartida entre formas de relação consigo mesmo e as relações de reconhecimento necessárias, nos perguntamos como o seu modelo poderia ser acusado de reificar identidades de grupo, ou de exigir sempre o reconhecimento da especificidade e da diferença cultural.

Isto acontece porque na ótica de Honneth o âmbito dos grupos relevantes que exigem reconhecimento depende dos tipos de reconhecimento que procuram e dos tipos de reconhecimento equivocado que combatem: na medida em que as pessoas são humanas, exigem as condições sociais necessárias para o desenvolvimento da autoconfiança básica e, assim, insistir num ambiente livre de degradação física; só porque são parceiros jurídicos é que os cidadãos lutam contra a negação da igualdade de direitos e oportunidades necessárias para o desenvolvimento do respeito próprio; e só porque as pessoas necessitam de “uma comunidade partilhada de valores dentro da qual possam desenvolver a autoestima é que os indivíduos exigem um ambiente social livre de denigração específica da identidade” (Zurn, 2003, p. 531, tradução nossa).

As lutas pelo reconhecimento, sob essa perspectiva podem procurar soluções “diferenciadas em grupo” ao nível da humanidade, da cidadania ou da comunidade de valores, por isso, podemos afirmar que a teoria de Honneth não implica qualquer e simplesmente uma política de identidade. Esse é um aspecto importante, porque apesar da crítica que é feita a ele, podemos abstrair aspectos positivos de sua teoria que possam apresentar a complexidade que a teoria crítica tem para diagnosticar os problemas aqui colocados: como a superação das injustiças da sociedade de mercado e uma teoria que dê conta de explicar esses problemas sociais de uma forma abrangente e dialógica com a realidade sempre em mudança.

É importante também pontuar a tentativa de Honneth de diagnosticar patologias nas nossas atuais relações sociais e instituições que afetam negativamente as oportunidades dos indivíduos de viverem suas vidas de forma satisfatória. Com isso,

Honneth, 2003b, p. 191 ss.; sobre o quadro teórico maior do debate e as mudanças que se operam em Honneth a partir dele. (cf. Nathalie Bressiani, 2011, 2013).”

podemos afirmar que é reinscrevendo o problema do reconhecimento no quadro mais amplo de uma sociologia histórica e crítica do desenvolvimento do capitalismo que seremos capazes de reinscrever as lutas pelo reconhecimento no horizonte histórico do significado. Esse transcurso histórico “nos permite apreciar o seu valor e limites como horizonte de emancipação” (Dufour; Pineault, 2007, p. 99, tradução nossa).

Portanto, uma avaliação final das críticas de Fraser e das respostas de Honneth só pode ser feita à luz do seu desenvolvimento teórico contínuo. É certamente verdade que o debate com ela aguçou as questões e destacou os desafios que a teoria do reconhecimento deve enfrentar para continuar a ser um projeto que possa ser profícuo e corresponder aos principais desafios teóricos e práticos de nossas sociedades modernas.

A análise que fizemos neste capítulo evidencia como os obstáculos estruturais e das patologias sociais podem comprometer a liberdade individual e coletiva em uma sociedade democrática. No entanto, compreender essas nuances da teoria do reconhecimento é apenas uma parte do desafio. No próximo capítulo, avançaremos essa discussão ao examinar as bases teóricas e filosóficas das relações de reconhecimento, bem como a ideologia e as dinâmicas do poder constitutivo, investigando como esses conceitos podem servir para identificar tanto o déficit de eticidade democrática, como as próprias falhas da teoria do reconhecimento.

II

IDEOLOGIA, PODER E RECONHECIMENTO RECÍPROCO

Um dos elementos principais da teoria crítica é a busca pela emancipação humana, ou seja, a conquista da liberdade humana em circunstâncias de opressão e dominação (Adorno; Horkheimer, 1985).

No capítulo anterior, vimos de forma geral a contribuição da teoria honnethiana do reconhecimento à teoria crítica em relação aos fundamentos da autonomia, da autorrealização e das patologias sociais, bem como falhas e contradições do pensamento do autor, tal como a ambiguidade do conceito de autonomia individual (liberdade) entendida como autorrealização. Tal ambiguidade se dá pelo fato de a teoria do reconhecimento falhar em relação ao aspecto crítico e diagnóstico da teoria crítica. As condições práticas e materiais das relações entre os indivíduos nunca são simétricas, o que leva ao reconhecimento distorcido.

Vimos também de forma geral, a tentativa de Honneth de realizar um diagnóstico crítico emancipatório evidenciando algumas patologias sociais como: invisibilidade social, reificação e racionalização instrumental.

Dando continuidade à análise da teoria honnethiana, neste capítulo, tencionamos apresentar as questões relativas à ideologia, ao poder e ao reconhecimento recíproco. Com isso, temos a pretensão de elucidar as variantes e os limites do pensamento honnethiano. Sob essa perspectiva, mostraremos as complexas relações entre ideologia, poder e reconhecimento nas sociedades contemporâneas, objetivando aprofundar a crítica à teoria do reconhecimento de Honneth.

Para embasar essa crítica, exploraremos as principais abordagens presentes em obras como *Luta por reconhecimento*, *Paradoxes of Capitalist Modernization e Reconhecimento como ideologia*. Com isso queremos evidenciar as bases e mudanças de perspectiva da teoria de Honneth, e por meio dessa análise, temos o intuito não apenas de iluminar as bases e transformações da teoria honnethiana, mas também preparar o terreno para o desenvolvimento do tema central de nossa tese.

De modo preliminar é importante mencionar que as dificuldades apontadas para o diagnóstico crítico emancipatório da teoria do reconhecimento encontram um problema geral da própria categoria do reconhecimento que negligencia o poder constitutivo nas próprias relações de reconhecimento apresentadas por Honneth.

Nesse contexto, Thompson apresenta uma visão específica sobre a interrelação entre ideologia e reconhecimento. Sua perspectiva ressalta como estruturas de poder influenciam a percepção e o valor atribuído às identidades individuais e coletivas. Ao inserir essa análise, procuramos enfatizar o papel das ideologias nas relações de reconhecimento e dominação. Para um suporte à crítica que pretendemos realizar à teoria de Honneth em relação à negligência de um poder constitutivo, iremos abordar como essa crítica é realizada por Thompson, que denomina o poder constitutivo como

[...] a capacidade de grupos superordenados, por meio de seu controle sobre recursos materiais, de moldar normas institucionais, práticas e conjuntos de regras coletivo-intencionais da comunidade como um todo. Quanto mais esse grupo superordenado é capaz de fazer isso, mais dominação constitutiva ele tem sobre a comunidade (Thompson, 2018, p. 250, tradução nossa).

A partir dessa perspectiva, expandimos a discussão para incluir uma crítica mais ampla às deficiências da teoria do reconhecimento no tratamento das relações de poder nas sociedades contemporâneas. Essa análise se aprofunda nas questões em que o paradigma honnethiano encontra obstáculos ao lidar com a complexidade das ideologias e dos sistemas de poder.

Corroborando com a ideia exposta por Thompson temos também a pretensão de mostrar que teóricos de muitas perspectivas diferentes acusaram a teoria do reconhecimento de uma cumplicidade indevida e acrítica em relação ao “poder”⁵¹ (Allen, 2010; Deranty, 2009; Connolly 2010; Ferrarese, 2009; McNay 2008; Petherbridge, 2013; Röller, 2007; Thompson, 2016, 2018; Young, 2007). Essa preocupação às vezes é expressa como a afirmação de que a teoria do reconhecimento defendida por Honneth é insensível à opressão e por isso se torna “conivente”⁵² com a dominação e a opressão social.

⁵¹ Cf. Schatzki, 1996, p. 3 e 4. “Por exemplo, Michel Foucault descreve o poder como uma teia de “relações de força” entre indivíduos. (As relações de força incluem aquelas de controle, dominação, determinação, formação, capacitação e restrição). Estas relações são ligações locais e mutáveis que unem pessoas; e as formações sociais repousam ao mesmo tempo em que são caracterizadas por cadeias e coagulações instáveis e evolutivas de tais relações.”

⁵² Cf. Zürn, 2015, p. 227, nota 25. “O próprio Honneth, [...] está bastante ciente do problema potencial e explicitamente desenvolve seu relato de reconhecimento para lidar com isso [ou seja, com as críticas e supostas falhas da sua teoria do reconhecimento]. Antes de aceitar tais críticas, no entanto, seria aconselhável [para o leitor atento] verificar se a “teoria do reconhecimento” que de forma genérica foi contestada, na verdade, corresponde em detalhes àquilo que foi desenvolvido por Honneth, e se este último tem recursos para distinguir entre reconhecimento apropriado e inapropriado (como tenho argumentado que acontece). Se sim, então a insensibilidade à opressão não se transformará automaticamente em cumplicidade com opressão.”

Do nosso ponto de vista, não que a teoria do reconhecimento seja totalmente acrítica e conivente em relação ao poder. Na verdade, Honneth consegue fazer a distinção entre reconhecimento ideológico de não ideológico em seu artigo, *Reconhecimento como ideologia*. Por isso, não podemos afirmar categoricamente que seu relato é acrítico e conivente com o poder como pensavam alguns de seus críticos. Contudo gostaríamos de pontuar que a teoria de Honneth não se revela capaz de produzir um pensamento, em sua totalidade, crítico sobre as estruturas do poder social que compõem as sociedades modernas.

Isso ocorre segundo a análise de Thompson (2016, p. 63), porque o problema da formação da identidade está associado à reprodução das formas de poder econômico na medida em que o ego e o autodesenvolvimento não entram em conflito com as relações hierárquicas e oligárquicas de poder social que orientam as formas coletivas de vida social e, mais importante, os processos de socialização que moldam os sistemas de personalidade dos indivíduos também não entram em conflito com interesses individualistas do poder hierárquico.

O pressuposto do reconhecimento em Honneth (2003a, p. 57) é que na dinâmica do processo de reconhecimento há um aprendizado moral por parte do indivíduo por meio das lutas onde ocorrem diferentes níveis da formação da identidade pessoal. Queremos destacar que quanto mais os indivíduos perceberem que podem esperar certos resultados rotineiros, próprios de uma sociedade de mercado, e perceberem que não tem controle sobre determinados mecanismos, menos esses indivíduos procurarão aprender algo, investigar e até mesmo perceber como problemáticas as ações e eventos em seu mundo. Thompson (2013, p. 310) afirma que a internalização de padrões de valor de formas unificadas, sistêmicas e rotineiras de socialização é responsável por produzir as bases para a moral alienada.

Por isso, questionamos que o processo de aprendizagem moral proposto por Honneth possa levar a algum tipo de consciência crítica no tocante à organização da autoridade e das instituições jurídico-rationais que permeiam e distorcem as capacidades cognitivas, visto que a exploração se tornou uma marca no processo de socialização humana. Thompson, então afirma que

a teoria do reconhecimento é, portanto, insuficiente para lidar com os problemas das formas concretas de poder social e desigualdade, principalmente por causa da capacidade dessas formas de poder de mediar as próprias “relações práticas consigo mesmo” que sustentam essas relações de reconhecimento que deveriam fornecer um autoconhecimento e autonomia moral (Thompson, 2016, p. 64, tradução nossa).

Desse modo, a teoria do reconhecimento empreendida por Honneth, de fato, ao dar ênfase à dimensão simbólica das relações intersubjetivas acaba que por desvincular-se dos fundamentos concretos do poder social subordinado à vida econômica. Portanto, todo o mecanismo do reconhecimento subestima os efeitos formativos das relações de poder, e assim, não pode servir como uma explicação empírica procedente da dinâmica de socialização, nem tampouco como uma filosofia moral que se possa considerar contra as estruturas de poder social que formam as sociedades modernas.

Com o objetivo de tornar o reconhecimento plausível como um ideal de autorrealização e igualdade, as barreiras sociológicas à sua possível implementação devem necessariamente ser diminuídas ou interpretadas como efeitos contingentes e secundários do poder. Desse modo, aspectos problemáticos para a reprodução da subjetividade que pertencem à natureza penetrante e capciosa da dominação social são subestimados. Isso se dá pela desvinculação da compreensão da formação do sujeito da análise das relações de poder, “fazendo com que a ideia de reconhecimento não consiga apreender algumas dimensões importantes para a reprodução das desigualdades sociais” (McNay, 2008, p. 10, tradução nossa).

Por isso é importante frisar que as relações de poder nas sociedades modernas estão enraizadas nas formas capitalistas de vida econômicas e como tais estruturam os processos de socialização de forma profunda e acabam que moldando as dimensões cognitivas e valorativas das personalidades dos indivíduos. Nesse sentido, o reconhecimento ao invés de promover uma emancipação social do sujeito, pode promover e consolidar as relações de poder já existentes, em vez de questionar e minar tais relações.

Os fundamentos normativos sob os quais a teoria do reconhecimento pretende se assentar na perspectiva de uma teoria crítica parece faltar, visto que a pretensão honnethiana de uma “crítica imanente”⁵³ da sociedade que busca cooptar seus potenciais emancipatórios falham enquanto tal, e “desmoronam numa filosofia moral neoidealista” (Thompson, 2016, p. 64, tradução nossa). De acordo com a interpretação neoidealista da socialização, os processos de autodesenvolvimento e formação do *self* ocorrem externamente a forças econômicas que moldam o próprio processo de socialização.

O motivo para essa falha da teoria do reconhecimento é que considerando as formas econômicas de uma sociedade capitalista e, portanto, de poder econômico são acomodadas por uma lógica de normas e formas de pensamento que constituem o mundo

⁵³ Para um maior aprofundamento sobre o conceito de crítica imanente, ver Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia* (1986).

dos “fatos sociais”⁵⁴. O reconhecimento, como queria Honneth, sendo um sistema de processos intersubjetivos de autoformação e de constituição da identidade dos indivíduos, é contaminado por esses conceitos e normas próprias da exploração do capitalismo.

Portanto, o tipo de *self* que se forma sob a sociedade de mercado constituído pela reificação é corroborado pelo reconhecimento. A atomização da vida social moderna integra, assim, formas fragmentadas e particularistas da identidade pessoal que pode ser incluído no modelo de reconhecimento. Isso conseqüentemente, gera uma teoria política da identidade em vez de uma teoria crítica da dominação moderna.

A respeito do fenômeno da alienação, Thompson (2013, p. 314) ressalta que como o processo de socialização envolve o enraizamento cultural dos imperativos e objetivos do capitalismo como um todo (acumulação de lucros, consumo etc.), ele se torna um ponto padrão para a formulação de um sistema básico de valores e este ao se tornar cada vez mais predominante em toda a sociedade, assume uma nova ordem de dominação, inibindo a autonomia moral dos indivíduos e garantindo formas de legitimidade para o sistema e seus objetivos.

De acordo com Thompson,

[...] o reconhecimento como um projeto teórico filosófico e empiricamente informado falha como uma teoria crítica da sociedade porque enfatiza a ação social às custas da influência distorcida da estrutura e função social. É atormentado por um tipo de abstração no sentido de que falha em levar a sério o impulso central que a teoria crítica clássica sempre colocou em seu centro: ou seja, as maneiras pelas quais as formas de consciência são moldadas e pervertidas para aceitar e até mesmo legitimar formas racionalizadas de dominação e controle - especialmente nas economias de mercado capitalistas (Thompson, 2016, p. 65, tradução nossa).

Sob essa perspectiva, a teoria do reconhecimento é afetada à medida que Honneth e seus seguidores concebem que os indivíduos podem de alguma forma alcançar um processo de autoformação das suas identidades isento de papéis, valores e conceitos que já estão presentes na sociedade enquanto mecanismos de controle e dominação incorporados culturalmente no âmbito social por meio do reconhecimento. Embora possamos conceber que o reconhecimento consiste numa ferramenta para se obter uma

⁵⁴ Cf. Thompson, 2017, p. 238. “O que tudo isso significa é que, seguindo os insights da *Phänomenologie* de Hegel, devemos entender a realidade social como o produto de formas culturais de raciocínio e práticas. Nesse sentido, os fatos sociais obtêm seu *status* ontológico pelo fato de práticas, conceitos e normas culturais criarem e, por sua vez, validarem essa realidade. Toda realidade social possui um conteúdo normativo no sentido de que são formas congeladas de práxis que articulam as formas de autoridade, estrutura social e outras semelhantes que as governam. [...] Nenhum fato social pode ser entendido em um sentido estático ou apreendido adequadamente fora das formas como ele opera ou existe dentro de um *contexto sistêmico de causas*.” Esta é uma diferença importante entre muitas das principais ciências sociais não críticas, pois exige que questionemos a distinção e a separação entre declarações factuais e declarações normativas.”

relação de socialização saudável, concluímos que tal teoria por si só, não serve como uma teoria crítica da sociedade, pois é facilmente cooptada pelas patologias dos regimes de socialização dominantes.

Assim, a teoria do reconhecimento abandona a premissa básica que subjaz à teoria clássica cujo objetivo consiste em desmascarar os mecanismos de autoformação fundidos aos aspectos da identidade como formas de poder oriundos das modernas sociedades capitalistas, uma vez que nas modernas economias de mercado são integradas e dominadas pelo capital cujo objetivo central consiste na maximização da eficiência econômica e obtenção do lucro e acúmulo de riquezas.

Ao passo que avançamos para a discussão sobre o mercado capitalista, é fundamental, portanto, considerar como este sistema não somente interage com os processos de reconhecimento, mas também interfere nas formas de integração social e na configuração das identidades. Assim, no próximo tópico, investigaremos como o mercado capitalista, enquanto sistema, pode gerar tanto oportunidades quanto desafios para a construção de um reconhecimento recíproco, impactando diretamente a coesão social.

2.1. O mercado capitalista: Sistema x Integração social

Queremos abordar neste tópico o tema do mercado capitalista e se este pode ser analisado sob a perspectiva do “sistema”⁵⁵ ou da “integração social”⁵⁶. Para isso, iremos apresentar em linhas gerais a divisão entre sistema e mundo da vida na perspectiva de Habermas e a crítica de Honneth e Fraser⁵⁷ a essa teoria. Para alcançar os objetivos de nossa tese nos basta entender a crítica direcionada à teoria de Habermas de forma geral.

Habermas, em sua teoria da ação comunicativa, enfatiza a importância da comunicação e do entendimento mútuo na construção de uma sociedade democrática. O conceito de “sistema” em sua obra é vital para entender as diferentes esferas de interação social, incluindo a esfera pública e as esferas do sistema econômico e político.

⁵⁵ O termo “sistema” faz referência a um conjunto organizado de elementos que se interagem entre si, formando uma totalidade funcional. No contexto social, um sistema pode incluir instituições, normas e práticas que regulam a vida coletiva.

⁵⁶ A integração social refere-se ao processo pelo qual indivíduos e grupos se tornam parte de uma sociedade, desenvolvendo laços sociais e normas comuns que facilitam a convivência e a cooperação.

⁵⁷ Para uma apreciação mais detalhada das críticas de Honneth e Fraser a Habermas, ver Bressiani, 2011, p. 338-342.

Por outro lado, Honneth foca no reconhecimento como um aspecto central das relações sociais. Sua teoria destaca, como vimos, que a falta de reconhecimento pode levar a patologias sociais e a uma integração social insatisfatória. A partir da compreensão do que constitui um “sistema” e como a “integração social” procede, podemos explorar as interseções entre as teorias de ambos os autores e suas implicações para a liberdade e a justiça social.

Para aprofundar essa discussão, é de fundamental importância considerarmos a ideia de reconhecimento em suas particularidades mais amplas, antes mesmo de confrontarmos propriamente a tese honnethiana de uma eticidade à noção de mercado. Nesse sentido, propomos um exame das obras anteriores à *O direito da liberdade*, pois entendemos que a teoria do reconhecimento é a espinha dorsal do trabalho de Honneth em todas as suas obras.

Como mencionamos no início deste capítulo, *O direito da liberdade* será trabalhado de forma mais específica no terceiro capítulo, onde desenvolveremos uma crítica à ideia da liberdade social contida na esfera mercadológica, tendo em vista que o próprio mercado capitalista é ambíguo em relação à emancipação social.

Esse problema surge quando Honneth procura estabelecer na sua reconstrução normativa, os potenciais emancipatórios na esfera da liberdade social em relação ao inserir o mercado no âmbito da eticidade aos bens de consumo, que gera um consumismo e à divisão do trabalho dentro do sistema capitalista gerador de exploração de mão de obra.

De forma preliminar temos o objetivo de evidenciar uma resposta a essa questão. Por isso se faz mister tecer os seguintes questionamentos: os mercados podem ser entendidos como institucionalizações de tipos específicos de reconhecimento? Ou eles devem ser analisados em termos teóricos de sistemas? Os mercados podem ser legitimados apenas com base na eficiência? Ou podem (também) ser legitimados em termos da teoria do reconhecimento?

É importante destacar que essas questões são de grande interesse para a teoria crítica contemporânea. Por esse motivo

[...] a teoria crítica deve ser ao mesmo tempo, teórico-explicativa, no sentido de descrever relações de causalidade que permitam explicar ou compreender as conexões entre fatos e processos sociais, e crítico-normativa, no sentido de que não é possível explicar e compreender a realidade senão da perspectiva do “dever ser”, de um dever ser já embutido potencialmente na realidade social (Werle; Melo, 2013, p. 183).

Dessa forma é papel do teórico crítico renovar de forma constante a mediação entre a teoria e a *práxis*, para que seja elaborado um diagnóstico crítico de época que possa expor tanto as orientações dos processos sociais efetivos e suas potencialidades emancipatórias como as patologias e os transtornos que dificultam a emancipação e a efetivação de uma sociedade livre e justa. De acordo com Nobre (2004, p. 23), a teoria crítica tem fundamentalmente o caráter de ser “permanentemente renovada e exercitada, não podendo ser fixada em um conjunto de teses imutáveis.”

Podemos então verificar, a partir dos debates aqui expostos que houve uma tentativa de renovação ou reformulação da teoria crítica diante de questões como lutas contemporâneas, justiça e injustiças, igualdade e desigualdades sociais, bem como patologias geradas no contexto da vida social.

Nesse sentido é fundamental destacar os paradigmas críticos de Habermas e Honneth, em especial a abordagem honnethiana e sua crítica a Habermas. Habermas, no entanto, tem uma preocupação por eliminar o que ele considerou como déficit normativo da tradição da teoria crítica, onde toma sobretudo os pioneiros de tradição: Horkheimer e Adorno. Ambos os autores identificam o domínio da racionalidade meios e fins sobre todas as outras formas de razão como sendo a raiz característica das deformações sociais contemporâneas, um domínio que, por sua vez, leva à subordinação da natureza e de outros humanos⁵⁸.

Ora, de acordo com eles é apenas nas sociedades contemporâneas que a razão instrumental afasta todas as outras formas de razão, dando lugar à razão instrumental. A causa desse transtorno deve ser localizada na supremacia das instituições econômicas do capitalismo e na organização racional das burocracias sobre todas as outras formas sociais nas sociedades contemporâneas. Muito embora a atuação do Iluminismo devesse ter possibilitado formas emancipatórias da razão, na *Dialética do esclarecimento* “o potencial da razão é deformado pelo domínio da racionalidade instrumental” (Zurn, 2015, p. 103, tradução nossa).

Habermas, no entanto, acusou notoriamente Adorno e Horkheimer e os pensadores da primeira geração de prosseguirem uma crítica meramente negativa que culminou na despolitização do pessimismo. Por esta razão, ele perseguiu uma estratégia reconstrutiva destinada a abordar o problema dos fundamentos normativos da crítica. É importante dizer que os filósofos da teoria crítica estão comprometidos com a norma da

⁵⁸ Ver, Habermas. *Técnica e ciência como ideologia* (1997c).

não dominação. Compreender a crítica imanente como uma questão de justificação segue a estratégia metacrítica habermasiana de esclarecer os fundamentos normativos da crítica.

Para Habermas, há um déficit nos fundamentos normativos da crítica social por parte da tradição de Horkheimer e Adorno. Porém, Habermas também indica uma patologia da razão socialmente causada por um lado, pelos vários processos de racionalização do mundo da vida, os diferentes tipos implícitos de reivindicações de validade levantadas na ação comunicativa são separados uns dos outros: significado, verdade, retidão e sinceridade⁵⁹, e dão origem a formas de discursos com suas próprias lógicas internas.

De um lado da balança, vê-se que os processos de modernização revelaram novas potencialidades da razão que poderiam possibilitar formas mais emancipadas de vida social. Por outro lado, porém, o progresso técnico e econômico no atendimento das necessidades materiais das pessoas implicou a separação de sistemas anônimos e funcionalmente integrados de ação social, economias capitalistas e burocracias estatais que operam por meio de mecanismos anônimos que coordenam as ações puramente estratégicas de indivíduos calculando seus próprios interesses contra os imperativos estritos de maior lucro e poder (Zurn, 2015, p. 103, tradução nossa).

Essa dualidade aponta para um dilema central nas sociedades modernas, levando Habermas a concluir que nas sociedades modernas houve uma colonização do mundo da vida pelos aparatos burocráticos do sistema capitalista, o que teria implicado na separação entre sistema e mundo vivido.

Apesar de reconhecer que Habermas tenha proporcionado avanços em relação a Horkheimer e Adorno, Honneth afirma que Habermas não conseguiu sanar os déficits sociológicos da teoria crítica. O déficit sociológico consiste em abstrair a dinâmica dos conflitos e de lutas no âmbito social. Em outras palavras, significa não entender “os fundamentos normativos da crítica com base na dinâmica social efetiva ou inseridos nela, isto é, segundo experiências de injustiça e os conflitos que se seguem a tais experiências”. (Werle; Melo, 2013, p. 184). Segundo a defesa de Honneth, uma justificação da normatividade da crítica deve, portanto, proceder através de uma reconstrução de expectativas não satisfeitas. Por isso, em *Luta por reconhecimento* ele persegue uma justificação moral-psicológica do reconhecimento. Essa busca por uma base normativa contrasta diretamente com a visão de Habermas sobre a esfera econômica.

⁵⁹ Cf. Werle; Melo, 2007a, p. 9. “Habermas entende por “racionalidade” nossa capacidade de nos orientarmos numa interação comunicativa por pretensões de validade (sobre a verdade, a justeza normativa ou a veracidade subjetiva) que estão assentadas no reconhecimento intersubjetivo.”

Habermas afirma que a economia moderna é uma esfera social “isenta de normas” (Habermas, 2012b, p. 278), e deve ser analisada em termos “teóricos sistêmicos” (Habermas, 2012b, p. 276-355). Dito de outra forma, para Habermas a economia é uma área autorregulada de ação intencional e racional de eficiência técnica, isenta de considerações normativas e de compreensão linguística, mediada por ponderações formais. De acordo com Habermas para o funcionalismo do sistema, o mercado abre uma zona de “sociabilidade livre de normas” na qual a interação estratégica dos sujeitos individuais é coordenada pelo meio de controle do dinheiro, sem que sua interação seja dependente sobre a moral, a ética ou os laços pessoais. Em suma, para ele a economia moderna só pode ser legitimada com base na eficiência.

A distinção realizada por Habermas entre sistema e integração social, ou seja, entre “sistema” e “mundo da vida”⁶⁰ não se adequam perfeitamente ao fato de a sociedade civil exigir a autorrealização em todas as esferas da eticidade no processo do reconhecimento. De acordo com Ellmers (2015, p. 116), autorrealização e realização individual não são termos utilizados por Habermas em relação ao sistema econômico. Desse modo

[...] Honneth mostra que a distinção entre “sistema” e “mundo da vida” é ambígua, oscilando entre uma distinção analítica e uma distinção real entre esferas sociais de ação diversas. Como se sabe, Habermas introduziu essa distinção para elaborar um conceito de racionalidade complexo, em que a razão instrumental passa a ser limitada para não obscurecer as estruturas comunicativas do mundo da vida. Mas, ao fazer isso, Habermas também justificou a racionalidade instrumental como um elemento necessário para a coordenação da ação social e a reprodução material em sociedades complexas (Werle; Melo, 2013, p. 185).

Não obstante, essa limitação da razão instrumental não é isenta de críticas, especialmente quando analisamos a perspectiva de Honneth sobre a relação entre esses conceitos. De acordo com Honneth, quando Habermas lança a tese do desacoplamento entre sistema e mundo da vida, ele terminou que por aceitar demais à teoria dos sistemas. Tal concordância teria impedido Habermas de entender os próprios sistemas e a sua lógica instrumental como resultado de conflitos sociais permanentes. Por esse motivo, em sua teoria crítica, o funcionamento de mudança e as patologias sociais passam a ser narradas de maneira muito abstrata, mecânica e funcional, como métodos de racionalização que se

⁶⁰ Ver Habermas 2012a, 2012b (*Teoria da ação comunicativa*).

desdobram de um embate entre imperativos sistêmicos colonizadores e as disposições intersubjetivas comunicativas do mundo da vida.

Essa visão habermasiana, contudo, não é compartilhada por Honneth, que acredita que “a sociedade burguesa-capitalista” (Honneth, 2003b, p. 138) pode ser entendida como uma institucionalização de tipos específicos de reconhecimento. Com base nessa tese socio-ontológica, ele sustenta que os tipos de reconhecimento em questão fornecem uma estrutura legitimadora para a sociedade de mercado moderna. De acordo com Honneth, os mercados podem assim ser legitimados em termos da teoria do reconhecimento.

Ademais, de acordo com a lógica honnethiana, o mercado capitalista está no âmbito de uma eticidade, pois incorpora valores mediante práticas institucionalizadas e cooperativas que visam à satisfação das necessidades dos membros da sociedade. Esse posicionamento de Honneth vai permitir que ele sustente a tese segundo a qual a esfera de consumo mediada pelo mercado “[...] consistiria também numa instituição da liberdade social, na qual os diferentes interesses se entrelaçam de maneira complementar” (Honneth, 2015a, p. 389).

Num olhar retrospectivo sobre o desenvolvimento do capitalismo, Honneth também apresenta dentro do panorama histórico, os sucessivos avanços e crises desse sistema apontando falhas (anomalias)⁶¹ e potencialidades, pois colabora com a satisfação das necessidades recíprocas dos indivíduos. Todavia, evidenciaremos como Honneth expõe a sua tese de uma eticidade imanente na esfera do mercado. Sob essa perspectiva é importante destacar que “[...] para Hegel, a ideia de uma eticidade imanente à sociedade civil burguesa é estreitamente ligada à participação do indivíduo na instituição da corporação” (Tidre & Helfer, 2020, p. 237).

Honneth, em *O direito da liberdade* refere-se por diversas vezes aos modelos oferecidos por “Hegel e Durkheim” (Honneth, 2015a, p. 336 - 362), no que tange as *corporações*⁶² ou *associações* profissionais. Destacando ambos os autores, Honneth relembra o empenho deles, na defesa de um entendimento das normas proporcionadas pelas corporações como imanentes a essa esfera, e não como simples aditivo ou como mecanismo coercitivo imposto de fora.

[...] Hegel ou Durkheim propunham quanto a uma fundamentação moral do mercado capitalista no sentido de uma análise funcionalista; em todo caso,

⁶¹ No capítulo 4 desta tese veremos que Honneth após reconhecer falhas em sua abordagem em *O direito da liberdade* passa a admitir não somente anomalias, mas patologias na ordem social do mercado.

⁶² Cf. Hegel, 1997, § 249, “Quando, segundo a ideia, a particularidade adquire, como fim e objeto da sua vontade e atividade, o universal nela imanente, então a moralidade objetiva reintegra-se na sociedade civil; é esta a missão da corporação”.

nada impede que se compreenda o componente desse novo ordenamento econômico ao modo de condições para as relações de solidariedade extracontratuais (Honneth, 2015a, p. 340).

Com o objetivo de produzir essa aproximação, adequada à sua leitura de Durkheim, reiteramos que Honneth diz ser necessário pontuar sua discordância em relação à divisão analítica habermasiana entre “sistema e mundo da vida”, que se encontra exposta em *Trabalho e reconhecimento* (2008). Portanto, o que Honneth procura estabelecer consiste numa análise de cunho funcionalista com força de impacto normativo, carimbando assim, o seu ponto de vista, como sendo de um *funcionalismo normativista*⁶³. Referente à esfera do mercado, Honneth afirma que

[...] ao responder a questão, se dispomos de critérios imanentes para a crítica das relações de trabalho⁶⁴ existentes, tudo depende da decisão de analisar o mercado capitalista na perspectiva da integração sistêmica ou da integração social: se nos limitarmos à primeira perspectiva, então no mercado se revelam condições e regulamentações pré-econômicas, mas não princípios morais; mas se, ao contrário, nos deixamos orientar pela segunda perspectiva, então no mesmo mercado se revelam as implicações morais que, segundo Hegel e Durkheim, garantem seu ancoramento normativo no mundo social da vida (Honneth, 2008a, p. 64).

Honneth, então concebe a comunicação como uma forma de conflito moral, o qual substitui pelo reconhecimento. Desse modo, “o reconhecimento é um processo que, diferente do processo de comunicação, envolve necessariamente a experiência moral” (Boltanski, Luc. et al, 2014, p. 568 - 569, tradução nossa). Portanto, Honneth reconhece muito antes mesmo da obra *Sofrimento de indeterminação*, que antecede *O direito da liberdade*, que o dualismo socioteórico de Habermas equivale a um encobrimento de patologias econômicas.

Essa crítica se torna ainda mais relevante quando consideramos as opiniões de outros estudiosos sobre a abordagem de Honneth em relação à economia moderna. Em relação à economia moderna, Ellmers (2015, p. 117), afirma que Honneth defende a manutenção dos pressupostos normativos do mercado de uma forma que não foi detalhada como merecia. Diante do exposto, recomendamos voltar a análise do reconhecimento realizada por Marx. (2.7).

⁶³ O funcionalismo normativista consiste numa forma de explicar a sociedade considerando que a integração social depende tanto de normas e expectativas quanto da funcionalidade objetiva das instituições.

⁶⁴ O critério adotado para a crítica das relações de trabalho é o de uma integração social, pois nela se pode extrair um princípio moral da ação dos sujeitos no âmbito das relações intersubjetivas.

No terceiro capítulo desta tese iremos verificar se Honneth consegue detalhar esses pressupostos normativos do mercado de forma apropriada e que atenda as expectativas de uma teoria crítica inovadora. Para isso, será essencial investigar como os elementos do neoliberalismo contemporâneo interagem com a teoria do reconhecimento, destacando tanto suas potencialidades quanto seus limites. Agora iremos nos ater ao tema do neoliberalismo, bem como potencialidades e limites da teoria honnethiana do reconhecimento.

2.2. O neoliberalismo contemporâneo: potencialidades e limites da teoria do reconhecimento

A questão chave que queremos discutir nesse tópico consiste em saber se a teoria do reconhecimento é capaz de nos indicar um caminho socioteórico para explicar as causas das injustiças sociais provocadas pelo sistema neoliberal. No momento é importante verificar se o reconhecimento tratado por Honneth é capaz de nos indicar uma teoria consistente da mudança social que não possa ser refutada pela expansão das normas liberais.

De acordo com Thompson (2016, p. 72), a chave para essa resposta se encontra na “natureza da luta”. É importante analisar se o reconhecimento é algo que caracteriza o desenvolvimento do “eu” à medida que fornece novos recursos psicológicos, emocionais e até cognitivos para a crítica e a oposição social, ou se simplesmente cai na busca subjetiva para legitimar formas culturais de identidade.

Para aprofundar ainda mais a análise das dinâmicas sociais e econômicas contemporâneas, ressaltamos que Honneth traz uma proposta de integrar o reconhecimento social à crítica econômica. Sua ênfase nas relações intersubjetivas como motor de mudança material proporciona uma perspectiva rica e inovadora, contrastando com abordagens que fragmentam essas esferas.

Por conseguinte, a principal pretensão, como Honneth o vê, é que uma teoria social crítica deve ser capaz de encontrar elementos significativos de sua teoria social, suas justificativas normativas e “suas recomendações práticas cotidianas espelhadas na realidade social existente” (Zurn, 2005, p. 111, tradução nossa). Ora, quais são os argumentos que sustentam a crítica social proposta por Honneth? Seus argumentos podem ser justificados? De acordo com Honneth, como vimos no primeiro capítulo, os conflitos

sociais são essencialmente “lutas por reconhecimento” que são ou podem ser realizadas por referência aos princípios do respeito jurídico e/ou da estima social.

Nesse contexto, segundo Busch (2010), do ponto de vista sociopolítico, a teoria de Honneth consiste em desenvolver uma crítica ao “neoliberalismo”⁶⁵ contemporâneo, ou seja, o objetivo da teoria honnethiana do reconhecimento é fornecer uma crítica de políticas econômicas, baseadas no modelo neoliberal que atualmente ameaçam o bem-estar material e moral de muitos indivíduos. Essa crítica ao neoliberalismo encontra-se exposta no texto *Paradoxes of Capitalist Modernization* (2006).

Nessa conjuntura, é importante fazer a distinção entre dois tipos de capitalismo, um “social-democrata” e um “neoliberal”, bem como a consideração de que as ordens neoliberais, diferentemente das social-democratas, “são problemáticas do ponto de vista da teoria do reconhecimento”⁶⁶ (Hartmann; Honneth, 2006). Assim, podemos afirmar que os tipos social-democratas de capitalismo são caracterizados por mercados regulados com índices significativos de gastos por parte do Estado e contém arranjos consideráveis de bem-estar social. De outro modo, em relação às ordens neoliberais, os mercados são amplamente desregulados, e tem índices bastante baixos de gastos por parte do Estado havendo também um nível comparativamente baixo do Estado de bem-estar social e uma cultura empreendedora que favorece os donos do capital.

Por conseguinte, Honneth acredita que na história da América do Norte e da Europa Ocidental, os modelos de capitalismo social-democrata foram predominantes entre aproximadamente 1945 e 1980, após isso, segundo ele ocorreu uma “revolução neoliberal”. Sob essa perspectiva, Hartmann e Honneth afirmam que a partir dessa dupla perspectiva, o capitalismo pode ser descrito, por um lado, como um sistema econômico que segue suas próprias leis de mercado. Seguindo Talcott Parsons (1954), Hartmann e Honneth afirmam que o sistema capitalista por um lado é normativamente integrado; mas

⁶⁵ O neoliberalismo nasce de um sentimento de crise existencial do liberalismo (clássico) por volta da década de 1930. Os elementos dessa crise vão do comunismo e fascismo às políticas keynesianas em resposta à Grande Depressão de 1929. O neoliberalismo, portanto, é um movimento político de reação a essa crise. Cf. Honneth e Herzog, 2014, p. 365. “Originalmente cunhado em Paris em 1938 no ‘*Colloque Walther Lippmann*’, o termo ‘neoliberalismo’ significava uma renovação geral do liberalismo que tinha pouco em comum com o *laissez-faire* (deixa acontecer) radical de Milton Friedman [economista, estatístico e escritor estadunidense]. No entanto, o sentido mudou para uma caracterização crítica de tendências como a individualização, a precarização, o dismantelamento dos mecanismos de proteção do Estado, a crescente desigualdade e a invasão dos mecanismos de mercado em todas as áreas possíveis da vida, por exemplo, nas famílias e universidades.”

⁶⁶ Cf. Zurn, 2015, p. 197. “A história neoliberal é também uma história de triunfo recente, o triunfo da remoção do conteúdo moral exógeno do mercado. O recente desengaço dos mercados das restrições morais é um triunfo da especialização funcionalista: os mercados funcionam melhor quando respondem apenas a seus próprios mecanismos e sinais internos, em vez de obstruídos por normas sociais e grilhões morais. O capitalismo triunfa, na história neoliberal, quando as economias são funcionalmente diferenciadas da integração social.”

por outro se encontra estabelecido como um sistema social que continuamente força as instituições sociopolíticas a se adaptarem às estruturas econômicas transformadas.

Hartmann e Honneth utilizam o conceito de revolução neoliberal para, segundo eles descrever que

[...] neste contexto fala-se ocasionalmente de “capitalismo desorganizado”, muitas vezes atribuído especialmente ao crescente poder das empresas globais, à internacionalização dos fluxos financeiros e ao enfraquecimento dos laços culturais de classe, que enfraqueceram o modelo social-democrata de organização política (Hartmann; Honneth, 2006, p. 45, tradução nossa).

Em seguida, de um ponto de vista *metodológico*, Honneth tenciona apresentar uma crítica ao neoliberalismo que é “interna”⁶⁷ (Honneth, 2002a, tradução nossa), na medida em que sua análise reside nas relações de reconhecimento constitutivas das sociedades burguesas capitalistas. Honneth, desse modo, ilustra esse modelo de crítica referindo-se aos conflitos de distribuição. Ademais, a tentativa de analisar os mercados capitalistas e os mundos do trabalho em termos de uma teoria do reconhecimento tem sido fortemente criticada, por vários teóricos.

Os críticos expressaram objeções em relação à teoria de Honneth e temem a defesa socio-ontológica de que as sociedades burguesas capitalistas são ordens institucionalizadas de reconhecimento. Para os críticos como Fraser (2003b), Renault (2004), Zurn (2005), Busch (2010), tal tese concebida por Honneth tornaria inviável uma análise dos mercados capitalistas. Em consequência disso, os que se opõem à teoria honnethiana afirmam que o objetivo de uma análise de tais sociedades ao longo das linhas de uma teoria do reconhecimento estaria fadada ao fracasso.

Por isso, Zurn (2005, p. 118) recomenda que Honneth combine suas teorias fenomenológicas e normativas do reconhecimento com uma teoria socio-histórica da modernização capitalista que não esteja confinada à estrutura categorial do reconhecimento. E argumenta que o capitalismo contemporâneo é um desvio das tendências progressistas anteriores, pois as esferas do consumo e do trabalho tornaram-se cada vez mais “esvaziadas de conteúdo normativo e promessa social, transformando-se

⁶⁷ Cf. Honneth, 2002a, p. 516 - 517. “Para entender como uma abordagem universalista desse tipo pode ser combinada com a ideia de crítica interna duas coisas precisam ser mais precisas. Falei de [...] ‘autonomia’ ou ‘autorrealização’ no sentido mais neutro possível, em que atribuímos a todo ser humano o interesse em poder determinar e realizar livremente seus próprios desejos e intenções; é por isso que, a meu ver, essa forma de especificar o objetivo não implica nenhum compromisso culturalmente específico, nem mesmo a designação de concepções particulares do bem. Ao contrário, um conceito formal de ‘autonomia’ ou ‘autorrealização’ deveria antes deixar transparecer as diferenças entre as diversas formas culturais de realizar, na história, o telos de uma relação consigo mesmo que é livre de dominação ou compulsão.”

em arenas ferozes para a competição entre indivíduos atomísticos em guerra que não veem os outros como co-facilitadores de sua própria liberdade” (Zurn, 2015, p. 196, tradução nossa).

Em relação aos conflitos sobre a redistribuição tratados em *Redistribuição ou reconhecimento?* Honneth reafirma que podem ser concebidos como conflitos sobre o reconhecimento. O argumento socio-teórico do autor frankfurtiano para tal concepção começa com a afirmação de que os próprios mecanismos de mercado pressupõem formas de legitimidade normativa.

Desse modo, os mercados capitalistas dependem da aceitação pelos membros de uma sociedade. Isto é, são condicionados a legitimidade moral de algumas pré-condições necessárias: é o sistema jurídico que estabelece e regula a propriedade privada, as corporações, o meio de transação do dinheiro, os mercados e assim por diante. Segundo Honneth, se não houvesse esses vários pré-requisitos carregados de normas, os mecanismos de mercado não funcionariam. Além disso, Honneth defende que “a aceitação geral desses pré-requisitos pode ser retirada a qualquer momento se os membros sociais se sentirem suficientemente violados pelas estruturas e resultados das relações mediadas pelo mercado” (Zurn, 2005, p. 112, tradução nossa).

Em *The Point of Recognition* (2003b), Honneth afirma que as transformações estruturais na esfera econômica não são independentes das expectativas normativas dos afetados, mas dependem pelo menos de seu consentimento tácito. Assim, ele defende que como a integração de todas as outras esferas, o desenvolvimento do mercado capitalista só pode ocorrer na forma de um processo de negociação mediada simbolicamente e direcionado para a interpretação dos princípios normativos subjacentes.

Sob essa perspectiva, as transformações estruturais do capitalismo são fundamentalmente dependentes da normatividade, ou seja, depende do consentimento implícito dos indivíduos. Por conseguinte, Honneth esclarece que seu conceito de “ordem de reconhecimento”, que forma a base de suas observações sobre a integração social no capitalismo moderno,

[...] visa a esse estrato – a gramática específica da época da justiça e injustiça sociais. Assim como o espaço disponível para ideias sociomorais é limitado em todas as sociedades pelos princípios que regem a legitimidade das reivindicações de reconhecimento social, o mesmo ocorre com essa estrutura de ordenamento. Tal concepção, evidentemente, não é suficiente para explicar a dinâmica dos processos de desenvolvimento no capitalismo contemporâneo. Mas serve apenas para deixar claro os constrangimentos normativos embutidos em tais processos porque os sujeitos os encaram com certas expectativas de reconhecimento (Honneth, 2003b, p. 250, tradução nossa).

Renault afirma que por si só, uma teoria de reconhecimento é incapaz de produzir uma teoria do capitalismo, mas segundo ele, Honneth nunca pretendeu fazer isso de qualquer maneira. No entanto, “apoando-se em teorias elaboradas pela sociologia do trabalho e pelas ciências econômicas, ela pode se engajar na análise dos efeitos de reconhecimento produzidos pelas instituições do trabalho assalariado e do mercado capitalista” (Renault, 2004, p. 212, tradução nossa). De fato, não há evidências nas obras de Honneth de que ele tenha pretendido realizar uma teoria a respeito do capitalismo segundo a dinâmica do reconhecimento recíproco de forma isolada, o que ele pretende, no entanto, é enfatizar a sua defesa de uma eticidade na dimensão do mercado, e da normatividade a ele inerente. Por isso, Honneth argumenta que

[...] É provavelmente mais importante deixar claro que toda a oposição da integração social e da integração do sistema é problemática. É verdade que alguns meios de comunicação social generalizados como o dinheiro ou o poder político podem de fato coordenar a interação social de forma relativamente automática, mas mesmo eles dependem de alguma crença na sua legitimidade a qualquer momento. Por conseguinte, o princípio da maximização do lucro, que em primeiro lugar determina apenas as condições para a existência de empresas capitalistas, não pode ser entendido simplesmente como um requisito fictício que dá origem a toda uma esfera social (Honneth, 2003b, p. 255, tradução nossa).

Desse modo, as expectativas normativas expressas nos pré-requisitos do capitalismo devem ser concebidas como realizações de dois desses três princípios morais básicos de reconhecimento: “igualdade legal e realização individual.”⁶⁸ A primeira acontece por meio da esfera do direito, e a segunda por meio da estima social. Assim, a ordem social de uma sociedade é determinada por seu dispositivo de reconhecimento. Mas como as relações de mercado, a divisão do trabalho e os resultados distributivos de ambos são elementos da ordem social, eles também são determinados por esse dispositivo de reconhecimento: a distribuição na ótica de Honneth é determinada pelo reconhecimento.

As demandas por redistribuição de bens econômicos podem receber aprovação da sociedade se forem baseadas na comprovação de que a redistribuição remediará uma

⁶⁸ De acordo com Honneth, a esfera do amor que se realiza nas formas específicas de relações familiares e íntimas de uma sociedade, não está diretamente relacionada aos pré-requisitos dos mercados capitalistas. Contudo, Zurn (2005), sugere que Honneth teria que estender sua explicação dos princípios normativos subjacentes ao capitalismo para incluir o princípio do amor para uma melhor adequação dos indivíduos socializados aos requisitos funcionais do mercado. Ver, Zurn, 2005, p. 123. Nota 44. Thompson (2018, p. 255), no entanto, critica essa ingenuidade de Honneth, como se as esferas estivessem imunes ao capitalismo. Uma proposta que Honneth considera “um modelo idealizado de associação, desprovido dos problemas de dominação e reificação.”

infração de reivindicações apoiada nesses princípios. Nesse sentido, a tarefa do teórico crítico consiste em fornecer essa prova e explicitar as conexões. Porque ele ou ela deve confiar em princípios que são constitutivos da sociedade burguesa-capitalista, pode-se dizer que o teórico crítico se engaja em uma crítica “interna”.

Diferentemente de Honneth, Fraser argumenta que alguns movimentos de redistribuição contestam as interpretações dominantes de autorrealização. A autora estadunidense afirma que sob a lógica de Honneth, nem todas as lutas distributivas são equivalentes a valor monetário, basta considerar as lutas de hoje contra a “globalização neoliberal”⁶⁹.

Contra os argumentos de Honneth, Fraser afirma que esse tipo de má distribuição não é menos paradigmático do capitalismo contemporâneo do que “o tipo alimentado pelo não reconhecimento do trabalho de cuidado das mulheres, basta ver o destino de grande parte da África subsaariana, leste da Alemanha e sul do Bronx” (Fraser, 2003b, p. 215 - 216, tradução nossa). Fraser, portanto, defende que a vasta privação em questão aqui decorre não somente da subvalorização das contribuições trabalhistas, mas dos mecanismos⁷⁰ do sistema econômico que excluem muitos dos mercados de trabalho.

De acordo com a autora, com certeza essa exclusão é facilitada pelo racismo, pois os imperativos de maximização do lucro interagem com distinções de *status* e com os legados de espoliações passadas. Mas não pode ser remediado simplesmente mudando os padrões eurocêtricos de realização. Ela defende que o que é necessário, ao contrário, é uma reestruturação total dos sistemas globais de finanças, comércio e produção. No entanto, tais questões escapam à grade conceitual do monismo de reconhecimento. “Eles só podem ser capturados por uma estrutura bidimensional que engloba tanto a dinâmica do sistema quanto a dinâmica do *status* do capitalismo globalizante” (Fraser, 2003b, p. 216, tradução nossa).

Portanto, Fraser afirma que, em geral, Honneth exagera substancialmente no papel do reconhecimento na sociedade capitalista. Ele está focado exclusivamente na interação regulada por valores, por esse motivo pega *insights* válidos sobre a onipresença e a irredutibilidade da cultura e os infla além de qualquer reconhecimento. De acordo com

⁶⁹ Cf. Baysha, 2021, p. 2. “Apesar da ressonância da teoria de Fraser com estudos críticos mais amplos, ela descreve principalmente o neoliberalismo dos EUA e não se conecta com uma variedade de contextos neoliberais em todo o mundo. O neoliberalismo é um desenvolvimento global; no entanto, não há tantas sociedades não ocidentais cujos novos movimentos sociais tenham o “carisma” para influenciar o humor do público. Em muitos lugares fora da Europa e dos Estados Unidos, as atitudes públicas predominantes em relação às agendas dos novos movimentos sociais são intolerantes, e suas atividades dificilmente podem ser consideradas eficazes a ponto de ‘emprestar carisma’ à ordem neoliberal.”

⁷⁰ Mecanismos de obtenção de lucros que geram exclusões e desigualdades como a propriedade privada e a acumulação de capital.

Fraser, Honneth parte da verdadeira premissa de que os mercados estão sempre culturalmente embutidos para a falsa conclusão de que seu comportamento é totalmente governado pela dinâmica do reconhecimento.

Para a autora estadunidense, Honneth parte da percepção válida de que a economia capitalista não é um sistema puramente técnico e livre de cultura para a proposição insustentável de que não possui dinâmica econômica que valha a pena analisar por si só. E finalmente, “ele parte da percepção válida de que todas as lutas sociais têm uma dimensão cultural para a conclusão insustentável de que todas são *sic et simpliciter* [assim e simplesmente] culturais e exatamente da mesma maneira” (Fraser, 2003b, p. 216, tradução nossa).

Por conseguinte, Honneth inicialmente retorna a perspectiva crítica imanente contra Fraser. Ele aponta que os exemplos empíricos que Fraser menciona contra ele correm o risco de repetir o gesto de Habermas, isto é, uma distinção que se supõe puramente analítica, o duplo “perspectivismo” de reconhecimento e redistribuição, termina em uma reificação ontológica da sociedade ao longo das áreas de integração. De acordo com ele, Fraser corre o risco de contradizer sua própria metodologia ao ontologizar a economia como um domínio separado da sociedade⁷¹.

Um exemplo prático dessa ontologização pode ser verificado em políticas sociais que concebem a economia e a sociedade como esferas rigidamente separadas. Por exemplo, programas de redistribuição de renda que visam apenas o alívio econômico imediato, sem considerar os vínculos com estruturas sociais, podem perpetuar um ciclo de dependência e estigmatização dos beneficiários.

Essa perspectiva desconsidera como o reconhecimento, no âmbito das interações sociais, pode ser fulcral para a transformação de condições materiais a longo prazo. Para Honneth, é justamente na integração dos processos econômicos com as práticas de reconhecimento social que encontramos um caminho para combater a marginalização sem reforçar divisões estruturais.

Assim, ao final, Fraser⁷², embora critique a posição de Habermas, acaba que por reproduzir uma divisão conceitual entre sistema e mundo da vida que se traduz em uma cisão prática. Enquanto Fraser critica a ontologização do mercado e a separação entre sistema e mundo da vida, Honneth oferece uma visão que integra essas esferas,

⁷¹ Cf. Deranty, 2010, p. 310, “as abordagens positivistas de Fraser e Zurn para a economia parecem originar-se na aceitação acrítica da abordagem teórica do sistema de Habermas para questões econômicas, sua abordagem da análise econômica seria então fundamentada em uma reificação socio-ontológica dos processos econômicos como processos separados da interação social.”

⁷² Para uma crítica de Fraser a Habermas, ver Fraser, 1989, p. 113 - 143.

ênfatizando que as interações sociais não podem ser dissociadas dos processos econômicos. Essa perspectiva nos ajuda a entender como o reconhecimento social pode ser uma força transformadora nas dinâmicas de poder e distribuição de recursos.

A partir dessa integração, Honneth fornece algumas reflexões que apontam mais uma vez para uma análise alternativa dos processos econômicos que abrangeria o papel desempenhado pelas interações sociais. Ele, então conclui que: “Há pouco sentido em meramente apelar para a importância dos imperativos capitalistas sem considerar como as mudanças nas expectativas normativas e nas rotinas de ação abriram caminho para negociações sociais sobre os escopos desses imperativos” (Honneth, 2003b, p. 256, tradução nossa).

A partir desse ponto, podemos refletir sobre a importância de integrar as expectativas normativas nas práticas sociais para entender as dinâmicas econômicas em jogo. No entendimento de Honneth, quaisquer injustiças distributivas em uma sociedade devem ser compreendidas como formas de reconhecimento errôneo, e quaisquer lutas contra elas devem ser compreendidas como desafios para uma realização mais ampla dos princípios morais socialmente implícitos de reconhecimento.

Assim, ao considerar a importância do reconhecimento na dinâmica das injustiças distributivas, chegamos à conclusão de que as percepções sociais sobre valor e mérito desempenham um papel crucial na forma como essas injustiças são percebidas e abordadas. Busch (2010, p. 270) afirma que numa concepção “meritocrática”⁷³ de estima, os membros da sociedade são socialmente estimados pela utilidade social de suas realizações, isto é, quanto maior a utilidade social do trabalho individual, mais o indivíduo é estimado pelos outros membros da sociedade. Agora, os mercados são uma forma de determinar a utilidade social de bens e realizações.

Na verdade, os preços de mercado são agregados resultantes da coordenação de um número muito grande de decisões que são, em princípio, tomadas independentemente umas das outras. Sendo este o caso, os preços de mercado não expressam nada que possa ser verificado independentemente deles por qualquer membro da sociedade; “em vez disso, eles podem ser considerados para determinar algo, a saber, a utilidade social de bens e realizações” (Busch, 2010, p. 270, tradução nossa).

⁷³ Cf. Busch 2010, p. 274. “Aderir ao conceito de estima meritocrática seria contraintuitivo dada a ambição sociopolítica da teoria crítica contemporânea. [...] um dos interesses de Honneth reside na defesa de um tipo de capitalismo social-democrata contra as políticas econômicas de mercado adotadas em reação à crise do keynesianismo.”

Para falar de forma mais precisa, é a utilidade social relativa do trabalho das pessoas que é determinante no que diz respeito aos níveis mais altos ou mais baixos de estima social de que gozarão. Assim, quanto maior for a utilidade social do trabalho de *X* em comparação com o de *Y*, mais estima social *X* receberá em comparação com *Y*. Com isso, Honneth afirma que a valoração hegemônica e completamente unilateral da realização representa antes uma estrutura institucional na qual os critérios ou princípios para a distribuição de recursos na sociedade burguesa-capitalista podem encontrar um acordo normativo.

Em relação a terceira esfera do reconhecimento, isto é, da estima social, Honneth é categórico ao afirmar que

[...] nas relações sociais frouxas nas quais, dominadas por uma interpretação unilateral do princípio da realização, há competição por *status* profissional a qual elas aprendem, em princípio, a se compreender como sujeitos possuidores de habilidades e talentos valiosos para sociedade. Claro, isso não significa que a ordem social capitalista em desenvolvimento não tenha produzido também outras formas de relações sociais permitindo aos indivíduos tipos de autorrelação até então desconhecidos (Honneth, 2003b, p. 142, tradução nossa).

Essa conexão entre autorrealização e estima social é essencial, pois a maneira como um indivíduo se percebe e é percebido no mercado de trabalho pode afetar profundamente sua autoconfiança e motivação. Quando a estima social é atribuída com base em critérios capitalistas, isso pode distorcer a percepção de valor pessoal, levando a uma luta incessante por reconhecimento em um sistema que perpetua desigualdades. Portanto, compreender a autorrelação prática de Honneth em contextos de mercado nos permite ver como a busca por estima social pode, paradoxalmente, criar um ciclo de autovalorização que está em constante competição com o respeito legal.

Honneth quando fala da “competição por *status* profissional” sugere que há uma conexão entre a distribuição e a estima social. Então, podemos observar que a defesa de que a diferença entre as rendas de *X* e *Y* é determinante no que diz respeito ao nível de estima social que cada um deles obterá. Com isso, segundo Busch (2010), podemos estabelecer o seguinte: em uma sociedade onde as pessoas são estimadas de acordo com a utilidade de seu trabalho e onde essa utilidade é avaliada pela economia de mercado, um indivíduo humano está mais bem posicionado sob a ótica da teoria do reconhecimento quando sua renda aumenta e/ou quando a renda de outras pessoas diminui.

Em consequência disso, tal indivíduo tem uma boa razão baseada no reconhecimento para lutar por uma melhoria de sua renda e contribuir para a redução da

renda de outras pessoas. Ademais, como no presente contexto não pode ser estabelecido um máximo na diferença de renda, tal indivíduo tem um bom motivo baseado no reconhecimento para sempre se esforçar novamente tanto para uma “melhoria em sua própria renda quanto para uma redução na renda de outras pessoas em virtude de participar da prática social da estima social” (Busch, 2010, p. 270, tradução nossa).

Vamos supor que os membros de tais sociedades não tenham outras razões práticas além das expostas acima. Sob essa suposição, eles formarão uma vontade egoísta⁷⁴ e insaciável de adquirir riqueza com base na estima social e estarão ansiosos para evidenciar o quão útil seu trabalho é ou foi para a sociedade. Em tal contexto, a luta pelo sucesso profissional, bem como pelas qualidades pessoais nas quais esse sucesso se baseia, mas também fenômenos como o consumo conspícuo, podem ser explicados com referência à prática estabelecida de estima social.

Desse modo, os trabalhadores prejudicados podem sentir que estão sendo desrespeitados e suas conquistas desacreditadas, e podemos avaliar se de fato esses sentimentos apontam para instâncias de injustiça em termos de uma análise normativa robusta de expectativas legítimas de reconhecimento. Além disso, aconselhar especificamente soluções de reconhecimento pode agravar os danos: “quaisquer aumentos na lista de direitos sociais de uma localidade ou na regulamentação do mercado de trabalho podem levar os empregadores a contratar outros empregados [com mão de obra mais barata] em outro lugar” (Zurn, 2005, p. 116, tradução nossa).

Com isso, queremos saber se a autorrealização não distorcida, como defende Honneth é possível no contexto socio-histórico como o conhecemos atualmente nas sociedades capitalistas avançadas onde predomina o mundo carreirista e competitivo do trabalho. Contudo, no entendimento de Honneth surge uma tensão entre a estima social e o respeito legal em sociedades onde as pessoas são estimadas de acordo com a utilidade social de seu trabalho e nas quais essa utilidade é determinada pela economia de mercado.

De fato, se por um lado há boas razões para um indivíduo contribuir para a redução da renda dos demais membros da sociedade segundo as formas estabelecidas de estima social, por outro, seu respeito por esses mesmos indivíduos lhe dá bons motivos para intervir em nome dos direitos sociais do outro.

⁷⁴ Cf. Hegel, 1990, § 199. “Nesta dependência e reciprocidade do trabalho e na satisfação das necessidades, o egoísmo subjetivo se torna uma contribuição para a satisfação das necessidades de todos os outros - na mediação do particular através do universal como um movimento dialético, de modo que todos ganhem e produzem para o seu desfrute, ganhem e produzem também para o desfrute dos outros.” Desse modo, na concepção de Hegel, o egoísmo pode funcionar também como uma forma de altruísmo, no sentido de atender as necessidades universais dos indivíduos.

Vamos supor que esses direitos incluam reivindicações sobre bens materiais no caso de uma renda obtida cair abaixo de um certo limite, todo indivíduo teria (a) uma boa razão atribuída pelo reconhecimento para intervir de forma que o maior número possível de concidadãos recebesse uma renda insuficiente; e (b) uma boa razão atribuída pelo reconhecimento para apoiar as subvenções financeiras dos beneficiários de tal renda por meio do estado de bem-estar social. Por conta disso, há “uma tensão entre as formas de reconhecimento que Honneth chama de ‘estima social’ e ‘respeito legal’” (Busch, 2010, p. 271, tradução nossa).

Essa tensão entre ‘estima social’ e ‘respeito legal’ torna-se particularmente notável na forma como a sociedade valoriza certas profissões. Por exemplo, profissionais da saúde e da educação, embora altamente estimados socialmente pela contribuição direta ao bem-estar coletivo, frequentemente recebem remunerações inferiores em comparação com profissões de alta renda no setor financeiro, que não são necessariamente associadas ao bem comum. Essa discrepância não apenas reflete uma distribuição desigual de recursos, mas também expõe como a ideologia de ‘estima social’ pode perpetuar a valorização simbólica de alguns trabalhos sem que isso corresponda a uma compensação material justa, criando uma contradição entre o respeito formal e o reconhecimento prático.

Desse modo, o conceito de realização individual, que é central para a distribuição de recursos materiais e estima social, é determinado por apenas um grupo social: a burguesia economicamente independente, de classe média, masculina. Além disso, a transição do feudalismo para a sociedade capitalista em desenvolvimento só ocorre por meio dessa determinação específica de grupo. Por essas razões, a prática da estima social teve um caráter inequivocamente ideológico no mundo capitalista em desenvolvimento. Sobre esse caráter ideológico da autorrealização, Hartmann e Honneth argumentam que

mais importantes são todas as formas de crítica que suspeitam do estatuto do princípio da realização como um princípio geral de ordenamento social de ser uma ideologia, uma vez que tende sistematicamente e com referência a um arsenal argumentativo normativo a justificar desigualdades e, assim, a rejeitar “modelos alternativos” de produção e “distribuição social”, por exemplo, aqueles que evitam a referência ao princípio da realização, de modo que não podemos de forma alguma falar de uma superação total das distribuições de *status* atribuídas. Esses modelos críticos, no entanto, não minaram o poder legitimador do princípio da realização (Hartmann; Honneth, 2006, p. 53, tradução nossa).

Hartmann e Honneth nos recordam que a luta por reconhecimento não deve ser concebida como um fim em si mesma, mas como parte de um processo mais amplo que

busca transformar as condições materiais de vida. Esse questionamento nos faz pensar sobre como as políticas sociais podem ser reformuladas para que a estima social se traduza em melhores condições de vida para todos.

De um ponto de vista cético do que afirma Honneth, surge a questão de saber se o conceito de estima social, bem como a prática social estruturada sobre ele pode ser considerada valiosa para o teórico crítico. Não deveriam antes ser criticadas como elementos centrais de uma apropriação violenta de bens sociais? Em *Reconhecimento ou redistribuição?* Honneth especifica uma condição suficiente para determinar se uma atividade é trabalho (no sentido social). Ele argumenta que se uma atividade é necessária para a reprodução da sociedade, então ela poderá ser categorizada como trabalho. O interesse sociopolítico implícito nesse argumento, consiste em revelar certas atividades que não são regidas pelo mercado como trabalho.

Honneth também se refere a atividades que já são reconhecidas como trabalho, e que podem ocorrer no setor público ou privado. Assim, ele argumenta que

O que é distinguido como “trabalho”, com um uso específico e quantificável para a sociedade, resulta, portanto, no resultado de uma determinação de valor específica de um grupo – para a qual setores inteiros de outras atividades, eles próprios igualmente necessários para a reprodução (por exemplo, trabalho doméstico), são vítimas (Honneth, 2003b, p. 141, tradução nossa).

Se o nível de renda e, portanto, de estima social é determinado ou influenciado por fatores irrelevantes para o trabalho realizado, por exemplo, o gênero do trabalhador, no caso do trabalho doméstico, uma resposta cautelosa parte de Honneth a esta questão, uma vez que nos tornamos conscientes das muitas sobreposições e distorções inerentes ao princípio neoliberal capitalista de realização, é difícil ver qualquer princípio normativo de reconhecimento recíproco nele.

Porém, colocando em prática social, Honneth defende que o trabalho ao menos normativamente, exige que as contribuições de todos os membros da sociedade sejam estimadas de acordo com suas realizações, algo que garantiria uma justa distribuição de recursos. Contudo, levando em conta as considerações de Busch (2010), em relação a teoria honnethiana, isso nos leva às seguintes questões: o que pode ser considerado uma “sobreposição” e “distorção” ideológica do princípio de realização? Quais elementos da forma socialmente praticada de estima social têm um “caráter ideológico”? E por quê? (Busch, 2010, p. 273, tradução nossa).

Com relação a esses questionamentos, Honneth em *Redistribuição ou reconhecimento?* Argumenta que há distorções ideológicas se (a) as atividades necessárias para a reprodução da sociedade não são reconhecidas como trabalho e/ou (b), o trabalho não é avaliado apenas em referência ao seu “conteúdo real”. Honneth evidencia no primeiro caso o fato do não reconhecimento da sociedade de tratar as formas de trabalho, e no segundo o fato de que “toda atividade profissionalizada cai automaticamente na hierarquia do *status* social assim que é praticada principalmente por mulheres, enquanto há um ganho de *status* se a inversão de gênero for para o outro lado” (Honneth, 2003b, p. 153, tradução nossa).

Para Deranty (2010, p. 299), com o desenvolvimento do paradigma do reconhecimento, notadamente através de várias mudanças na interpretação da “terceira esfera”, pode parecer que a esfera do trabalho gradualmente retrocedeu em segundo plano. Assim, a terceira esfera de reconhecimento parece dar apenas um ponto de entrada parcial nas patologias contemporâneas do trabalho, concentrando-se apenas no social-psicológico, o reconhecimento da contribuição de alguém para a divisão do trabalho em geral. Isso acaba gerando diferentes tipos de sofrimento ligados à falta de reconhecimento do investimento psicossomático dos indivíduos em seu trabalho.

Todavia em seus estudos mais recentes sobre os paradoxos do capitalismo, Honneth retomou, ainda que de forma alterada, seu projeto inicial de uma “concepção crítica do trabalho”. Portanto, o diagnóstico honnethiano das patologias da economia neoliberal em *Paradoxos do capitalismo*, que discutiremos no próximo tópico, recuperou parte da riqueza diagnóstica de seus escritos anteriores sobre o trabalho.

2.3. O caráter paradoxal da autorrealização e do individualismo

Este tópico consiste em evidenciar como Honneth desenvolve o paradoxo existente entre autorrealização e individualismo. O diagnóstico de patologia social que tencionamos mostrar aqui é aquele que Honneth caracteriza como “autorrealização organizada” que se refere à forma como o ideal de desenvolvimento pessoal e autonomia é moldado para atender às exigências econômicas e ao funcionalismo do mercado.

Atualmente, presume-se que profissionais amoldem suas carreiras continuamente, demonstrando paixão e comprometimento com a própria “marca pessoal”, ainda que isso acabe afligindo sua saúde ou segurança no emprego. Esse compromisso é uma forma de “autorrealização organizada”, que requer flexibilidade extrema sob a retórica da liberdade

individual. O que deveria ser uma liberdade para o indivíduo explorar sua identidade e autonomia acaba sendo moldado de fora para dentro, caracterizando uma liberdade limitada e instrumentalizada pelo sistema econômico.

Esse modelo de autorrealização, apesar de aparentar liberdade, se coloca em um contexto de crescente pressão e controle, indicando uma forma de individualização que Honneth divulgaria anos mais tarde. Dez anos após a publicação de *Luta por reconhecimento*, em *Organsierte Selbstverwirklichung* (2002), traduzido para o inglês como *Organized self-Realization* (2004)⁷⁵, Honneth passa então a abordar de forma mais ampla o processo de individualização, e a enfatizar com mais detalhes o conceito de individualismo de autorrealização.

Nesse trabalho, o autor desenvolve uma interpretação do destino da individualização no capitalismo ocidental atual, pois no contexto do neoliberalismo, os recursos que motivam a reprodução do sistema capitalista relacionam-se aos fomentos de uma constituição ideológica do individualismo moderno. O desenvolvimento das sociedades modernas foi, hegemonicamente, interpretado como um composto de racionalização e individualização, sendo que esse desenvolvimento se converteu em processos que culminou no individualismo de autorrealização contemporânea.

De acordo com Honneth, o sociólogo alemão Georg Simmel ajudou a própria sociologia a conseguir dissolver as ambiguidades próprias do conceito de individualização. Ou seja, o autor de *The Philosophy of Money*, conseguiu diferenciar o fato de uma pluralização de estilos de vida possibilitada pela economia monetária moderna (fortalecimento da autonomia individual), do crescente anonimato das relações sociais, principalmente nas metrópoles. Esse fenômeno do anonimato das relações sociais, segundo Honneth em seguimento a Simmel, poderá levar a uma dissolução das filiações grupais e, portanto, a uma diversificação das possibilidades de escolha dos indivíduos.

Dessa forma, enquanto Simmel verifica como o anonimato nas grandes metrópoles beneficia a pluralização dos estilos de vida e, por consequência, a autonomia individual, Honneth introduz uma crítica ao mostrar que essa mesma pluralidade pode gerar uma forma ideológica de individualismo. Esse individualismo, no entanto, distancia os sujeitos de uma identidade coletiva, transformando-se em uma ferramenta para a desregulamentação econômica e para a manutenção do sistema capitalista.

⁷⁵ Cf. Freyenhagen, 2015, p. 131. “Enquanto alguns desses fenômenos, como o que Honneth descreve como *Auto-realização organizada*, clamam por conceitualização em termos da noção de patologia social, uma caracterização alternativa dessa noção é necessária.”

Esse individualismo, embora favoreça a liberdade aparente, frequentemente caminha na direção oposta ao fortalecimento de laços coletivos e solidários, reforçando o isolamento dos sujeitos. Nesse sentido, Simmel viu a necessidade de diferenciar entre individualização social e o crescimento da liberdade individual. Segundo ele, a liberdade individual ocorre em duas direções, viabilizando o aumento da autonomia e da criação da autenticidade.

Já Honneth defende que sempre é necessário distinguir uma “terceira”⁷⁶ dimensão de significado no conceito de individualização, “relacionada à tendência dos indivíduos de se tornarem cada vez mais solitários à medida que a rede de contatos sociais anônimos se expande” (Honneth, 2004, p. 465, tradução nossa). Honneth, então pretende defender uma posição, a de que,

[...] as reivindicações de autorrealização individual que se multiplicaram rapidamente, começando com a concatenação historicamente única de processos de individualização inteiramente díspares nas sociedades ocidentais de trinta ou quarenta anos atrás, [o texto de Honneth é de 2002] tornaram-se definitivamente uma característica das expectativas institucionalizadas inerentes à reprodução social de que os objetivos particulares de tais reivindicações se perdem e são remodelados em suporte da legitimidade do sistema (Honneth, 2004, p. 467, tradução nossa).

De acordo com o pensamento honnethiano, o resultado dessa inversão paradoxal, em que os processos que antes prometiam um aumento da liberdade qualitativa são doravante transformados em uma ideologia de desinstitucionalização, que consiste na manifestação de uma série de sintomas de vazio interior, de sentir-se supérfluo, e de ausência de propósito por parte dos indivíduos. O autor frankfurtiano então ressalta que qualquer que tenha sido a estrutura real das causas sociais, parece indiscutível que, no espaço de apenas duas décadas (1960 - 70), ocorreu uma marcada individualização dos modos de vida: os membros das sociedades ocidentais foram compelidos, incitados ou encorajados, a buscar a satisfação de seus próprios interesses e a colocar-se no centro de seu próprio planejamento e prática de vida.

⁷⁶ Cf. Honneth, 2004, p. 465, ao perceber que na trajetória histórica estava ocorrendo um aumento da liberdade individual, a primeira dimensão da individualização consiste no “individualismo de igualdade”, ou seja, o *telos* da formação da liberdade interior foi entendido como a articulação autônoma de crenças e objetivos que todos os seres humanos, em princípio, poderiam compartilhar. A segunda dimensão da individualização consiste no “individualismo qualitativo”, que segundo Simmel tem como objetivo o fortalecimento da liberdade individual e é entendido, precisamente na elaboração do curso de uma história de vida daquelas qualidades singulares e insubstituíveis pelas quais os indivíduos se distinguem uns dos outros. Honneth comenta que de acordo com Herder, Schleiermacher, Kierkegaard e Nietzsche, o “individualismo qualitativo”, visa inteiramente a articular a personalidade autêntica do indivíduo às suas singularidades.

Seguindo Simmel, Honneth (2004, p. 471) comenta que essas tendências provenientes do processo de individualização dos modos de vida sem dúvida apontam no horizonte de um “individualismo da insubstituibilidade” que não entram em conflito com as exigências funcionais da economia capitalista; ao contrário, não se pode evitar inteiramente a impressão de que tais tendências se tornaram, desse modo, uma força produtiva, muito embora particularmente mal utilizada na modernização do capitalismo. Ademais,

[...] ao longo de apenas duas décadas [1982 – 2002], surgiu um novo conjunto de exigências que permite o emprego depender de uma auto apresentação convincente por parte dos trabalhadores da sua vontade de se realizarem no seu trabalho; e essa inversão cria, por sua vez, espaço para legitimar a desregulamentação econômica, ao apontar o quão obsoleto é o sistema de descrições fixas de cargos em vista da maior prontidão dos funcionários individuais para assumir a responsabilidade por si mesmos. A pressão com que os trabalhadores estão assim submetidos assume uma forma extremamente paradoxal: para as suas perspectivas de emprego futuro, eles têm de organizar as suas biografias de forma fictícia, de acordo com o modelo de autorrealização, embora esta seja apenas, na maioria das vezes, o desejo de segurança social e econômica que ainda que se permite como motivação (Honneth, 2004, p. 473, tradução nossa).

Podemos então afirmar que no entendimento de Honneth não ocorre nenhum equívoco em tais processos que conduzem os indivíduos a compreenderem as suas vidas como uma “exploração experimental da própria identidade” (Cenci, 2013), isto é, há uma inclinação de transformação dos propósitos de realização de si numa força produtiva da economia capitalista. Dito de outra forma, no entendimento de Honneth, o conteúdo formativo contido nos potenciais normativos dos anos 1960-70, converte-se em força produtiva, na via de um “desenvolvimento ou contradição paradoxal” (Honneth, 2004). O primeiro estado de bem-estar social consiste no primeiro momento do individualismo de autorrealização, o que proporcionou, de acordo com Honneth, grandes avanços em termos de desenvolvimento das potencialidades humanas.

O individualismo de autorrealização, concebido como representação de um desenvolvimento paradoxal, consiste numa negação institucionalizada de tais avanços. Por conseguinte, o novo individualismo é disposto como um elemento de produção na medida em que é imposto aos trabalhadores um tipo de “compromisso, flexibilidade e iniciativa pessoal que não era demandado no contexto de um capitalismo regulado pelo estado social” (Cenci, 2013, p. 319).

Assim, Honneth apresenta uma defesa de uma instrumentalização das demandas de autorrealização dos indivíduos em relação ao mundo da publicidade e das propagandas,

pois elas levaram a ocorrência de uma espiral autopropulsora de inovações estilísticas e as respostas a elas foi dada à medida que cada nova autoimagem está sendo rapidamente construída no conteúdo codificado da próxima estratégia de publicidade.

Isso dá a impressão de que essa relação causal se inverteu, pois as indústrias da moda e da publicidade parecem poder, por sua vez, propagar imagens de uma vida autêntica que se julgam dignas de imitação e pelas quais os indivíduos orientam-se retroativamente em sua autodescoberta. No entanto, o esforço de autorrealização ao longo da própria vida começa, por assim dizer, a ser estruturado pelos bens culturais oferecidos aos indivíduos pela indústria da publicidade, com “sua sensibilidade calculada para as variações de idade, classe e gênero” (Honneth, 2004, p. 472-473, tradução nossa).

No ensaio *Fragmented World of Social*, Honneth (1995, p. 221-222) afirmou que as atividades culturais, sejam shows de rock, futebol ou obras de arte, a partir do último meio século, (1940 - 90) foram extraídas do contexto comunicativo direto dos leigos participantes e simultaneamente apresentados a sujeitos solitários como objetos de observação meramente passivos.

Honneth disse que uma tendência a dissolver o meio estético mediador do mundo da vida social pode acompanhar essa crescente incorporação da cultura no processo de utilização econômica, isto é, as atividades culturais se perderam enquanto uma práxis geradora de comunicação dentro do mundo social da interação assumiu o caráter de um mundo exterior meramente secundário, reproduzindo-se eletronicamente. Em síntese, o que Honneth quis afirmar é que nesse ínterim, a cultura torna-se um ambiente tecnológico para humanos despojados de seu potencial estético.

Com isso se perde a força da coesão cultural devido aos grupos sociais se reproduzirem de forma expressiva e normativamente, o que conduz os indivíduos a se tornarem atomizados uns com os outros. Na dimensão do trabalho e da cooperação, a atomização por parte dos indivíduos impede também a forma de autorrealização individual na qual os indivíduos aprenderam, no curso de seu envolvimento ocupacional, a se perceber e se valorizar como parceiros produtivos e cooperativos em um campo de atividade socialmente útil.

De acordo com Honneth, todas as transformações pelas quais passou a mídia, da indústria publicitária e do empresariado, aumentaram as difusas expectativas cotidianas de autorrealização individual. No entanto, Honneth conclui que o individualismo da autorrealização gradualmente emergente ao longo dos cinquenta anos (1952 - 2002), já foi remodelado, tornando-se um instrumento de desenvolvimento econômico espalhando padronização e transformando vidas em ficção, em um conjunto emocionalmente

fossilizado de demandas sob cujas consequências os indivíduos atualmente parecem mais propensos a sofrer do que a prosperar.

Nesse contexto, Honneth afirma que,

[...] com as transformações institucionais por que passou o capitalismo ocidental nos últimos vinte anos, [1982 - 2002] o ideal de autorrealização perseguido ao longo da vida se transformou em ideologia e força produtiva de um sistema econômico que está sendo desregulado: as expectativas que os indivíduos formaram antes de começarem a interpretar suas próprias vidas como um processo experimental de autodescoberta, agora se voltam para eles como demandas vindas de fora, de modo que são explicitamente ou implicitamente solicitados a manter suas opções em relação às suas próprias decisões e objetivos em aberto o tempo todo (Honneth, 2004, p. 474, tradução nossa).

Honneth então alerta para o risco da exploração por parte da indústria, expropriando o trabalhador dada a crescente ênfase na flexibilização do mercado de trabalho cuja justificativa tem sido o apelo ao novo individualismo. O que resta aos indivíduos, sob essa perspectiva, no entanto, é simular ser autêntico ou se refugiar numa profunda depressão. Encenar a originalidade pessoal por razões estratégicas ou de cunho patológica onde se considera sob a ótica de Simmel as transformações sociais e culturais de sua época, do ideal de autorrealização.

Para apontar o paradoxo da liberdade e da ampliação de individualidade e autonomia do homem moderno, Simmel afirma que,

É verdade que ele [ou seja, o camponês no final da Idade Média] ganhou a liberdade, mas apenas liberdade *de* algo, não liberdade *para fazer* algo. Aparentemente, ele ganhou liberdade para fazer qualquer coisa - porque era puramente negativo - mas na verdade ele estava sem qualquer diretriz, sem conteúdo definido e determinante. Essa liberdade favorece esse vazio e instabilidade que permite dar total rédea a todo acidente, impulso caprichoso e tentador. Tal liberdade pode ser comparada com o destino da pessoa insegura que renunciou a seus deuses e cuja recém-adquirida 'liberdade' apenas oferece a oportunidade de fazer um ídolo de qualquer valor fugaz (Simmel, 2011, p. 405, tradução nossa).

Assim, observamos, portanto, que o diagnóstico de Honneth nos mostra como as transformações ocorridas a partir do final do século XX no âmbito das sociedades ocidentais, que deveriam exprimir progressos normativos liberadores de potenciais de emancipação individual, favoreceram paradoxalmente, o desenvolvimento de novos tipos de repressões que, de determinada maneira, malogram a expansão de tais potenciais. Podemos afirmar que o neoliberalismo, como Honneth o entende, “é paradoxal, não

apenas contraditório”⁷⁷, porque em vez de promover o individualismo, o seu compromisso normativo central desmantela as próprias condições de possibilidade da liberdade individual.

O neoliberalismo é, portanto, um capitalismo “eticizado” (Honneth, 2006, p. 48, tradução nossa). Ele não simplesmente desfaz as conquistas normativas da era social-democrata, mas “transforma” o significado e o efeito dessas conquistas (Honneth, 2006, p. 47, tradução nossa). A liberdade individual de acordo com Honneth, ao mesmo tempo que proporciona a destradicionalização de formas que tornam possíveis maneiras alternativas de conceber o gênero, a família etc., ela é eficaz na justificação de políticas que desmantelam formas de assistência pública (saúde e educação), comprometendo recursos materiais e condições sociais para a autonomia.

Assim, por mais que a ordem de reconhecimento comemore de forma valorativa a trabalhadora como empreendedora flexível de sua própria carreira, as condições estruturais e materiais do mercado de trabalho neoliberal implicam que tal estima prometida, de fato, jamais possa ser cumprida. Portanto, ao diagnosticar o problema do capitalismo no âmbito das sociedades ocidentais nesse contexto, Honneth continua apostando na teoria do reconhecimento como uma importante ferramenta de diagnóstico crítico da sociedade.

O reconhecimento ideológico que veremos com mais detalhes na próxima seção, pode ser diferenciado do reconhecimento justificado pela lacuna irreconciliável entre a promessa valorativa do reconhecimento e as condições materiais necessárias para realizar essa promessa. Aqui, “o julgamento de Honneth é que a promessa simplesmente não é cumprida pelas instituições, indicando que se trata de um reconhecimento ideológico” (Zurn, 2015, p. 98, tradução nossa).

Em vez de ser estimado por ter transformado seu trabalho em um plano de negócios flexível, a pessoa é mais facilmente descartada, reduzida, terceirizada, sem salário e geralmente sujeita a salários decrescentes e menor segurança no emprego. Enfim, essa análise nos proporciona entender o “reconhecimento ideológico”, cuja função

⁷⁷ Para compreender melhor o que queremos afirmar com isso, precisamos compreender bem a diferença entre paradoxo e contradição. Resumidamente, o paradoxo envolve uma afirmação que, à primeira vista, parece contraditória ou ilógica, mas pode revelar verdades mais complexas ao ser analisada, enquanto que na contradição envolve uma oposição direta e irreconciliável entre duas ideias.

consiste em evidenciar a tensão existente entre a promessa de reconhecimento (como o trabalhador empreendedor de si) e a ausência de condições materiais para tal realização.

2.4. Reconhecimento e poder ideológico

A ideologia exerce um papel central nas teorias críticas contemporâneas, funcionando como um conceito que busca esclarecer a maneira pela qual crenças, valores e práticas culturais são moldados e sustentados em uma sociedade. Historicamente, a ideologia tem sido entendida como um conjunto de ideias que legitimam a ordem social, naturalizando hierarquias e relações de poder e, assim, restringindo a autonomia dos indivíduos.

Este tópico propõe explorar como diferentes perspectivas teóricas tratam o conceito de ideologia, com ênfase nas análises de Louis Althusser e Axel Honneth. Ao articular essas perspectivas, procura-se compreender o papel da ideologia na formação da subjetividade e na reprodução das estruturas de dominação.

Honneth, após intensos debates com seus críticos, é levado a examinar como a ideologia⁷⁸ pode se infiltrar na própria dinâmica do reconhecimento recíproco. Essa análise busca investigar as nuances do reconhecimento ideológico e sua influência nas relações de poder e autonomia individual.

Assim, podemos nos questionar como exatamente a teoria honnethiana explica a possibilidade perturbadora de que uma sociedade opressiva conceda respeito e estima positiva, precisamente àquelas características e conquistas que servem para reforçar as próprias estruturas de opressão dos indivíduos? O reconhecimento público positivo pode sempre ser benéfico para a relação prática de uma pessoa consigo mesmo, mas pode ser positivamente deletério para o interesse dessa pessoa na boa vida, “se e quando esse reconhecimento positivo servir para reforçar as estruturas sociais que oprimem a pessoa” (Zurn, 2015, p. 96, tradução nossa). O próprio Honneth nos dá exemplos em seu artigo, *Reconhecimento como ideologia* (2014a) de como isso pode ocorrer,

⁷⁸ Cf. nota 14, da tradução de Rúrion Melo (Voirol; Honneth, 2011, p. 157), “Honneth utiliza o termo *falsche Adressierung*, o qual traduzimos literalmente como ‘falso endereçamento’, uma vez que o próprio reconhecimento surgiria de condições ideológicas consideradas insatisfatórias para a formação da identidade. Nesse sentido, o termo *Adressierung* sugere que o sujeito se resigna em uma ‘falsa destinação’, ou seja, é destinatário de um falso reconhecimento. O verbo *adressieren*, do qual se formam os substantivos *Adressierung* e *Adresse*, também possui o sentido de ‘endereçar-se a’ como ‘manifestar-se a’. Nesse caso, *Adressierung* e *Adresse* poderiam ser traduzidos respectivamente como ‘manifestação’ e ‘manifesto’.”

[...] o orgulho que o “tio Tom” sentiu em relação à recorrente louvação de suas virtudes submissas fez dele servo voluntário na sociedade escravista. O agitado clamor pela “boa” mãe e dona de casa que provinha, por séculos, de igrejas, parlamentos e mídias de massa, deixou mulheres persistirem em uma autoimagem que vinha, com perfeição, ao encontro da divisão especificamente sexual do trabalho. E a valorização pública gozada pelo soldado corajoso e heroico produziu de maneira contínua uma classe suficientemente grande de homens que se incorporou prontamente à guerra em busca de glória e experiência (Honneth, 2014a, p. 101).

O “tio Tom”, nesse caso é o escravo negro (escravo feliz) ao qual faz referência a alguém que “encontrou reconhecimento no contexto patriarcal e repressivo de uma sociedade escravagista, e que então se sente feliz por ter adquirido uma identidade relativamente estável e passível de ser vivida” (Voirol, Honneth, 2011, p. 158). Por meio de exemplos de formas ideológicas de reconhecimento, Honneth procura uma maneira de identificar, no ato da própria relação de reconhecimento, quais indicadores poderíamos usar para dizer que se trata de uma instância de reconhecimento interpessoal ideologicamente distorcida, e socialmente improdutiva.

Para Honneth uma forma de reconhecimento é ideológica quando carece de qualquer perspectiva de realização material. No final de seu texto, *Ideologia como reconhecimento*, ele afirma que

no plano do reconhecimento institucional, nós também podemos frequentemente contar com processos de aprendizado de longo termo antes que o teor valorativo de uma nova forma de reconhecimento possa ser sedimentado em novos modos de comportamento ou arranjos institucionais. Mas, tudo somado, o critério do preenchimento material nos põe à mão um proveitoso instrumento para testar, previamente, se a modificação de um aspecto do reconhecimento se trata, factualmente, apenas de um crescimento de poder regulativo. Esses modelos institucionais de distinção valorativa em que está ausente qualquer perspectiva de um preenchimento material, nós podemos, com consciência tranquila, chamar de “ideologia” do reconhecimento (Honneth, 2014a, p. 115).

Ora, a teoria do reconhecimento de Honneth se refere consistentemente às estruturas sociais que instanciam e institucionalizam as práticas de reconhecimento. Essas mesmas estruturas mediam materialmente as chances de vida dos indivíduos. Assim, ele procura definir as formas ideológicas e formas autênticas de reconhecimento.

Por conseguinte, Honneth explora se o reconhecimento é necessariamente ideológico, servindo aos interesses dos poderosos, e conclui que não é. O foco de Honneth, no entanto, consiste em conceituar formas ideológicas de reconhecimento, especificamente para ser capaz de diferenciá-las de formas de reconhecimento socialmente produtivas e saudáveis. Mas, como ele tenta fazer isso?

Honneth, como vimos parte da ideia central, de que os atores sociais lutam por reconhecimento quando são lesadas suas convicções morais. Todavia, existem muitos atores sociais que vivem em situações sociais de opressão sem entrar em luta, sem manifestar resistência, sem levantar pretensões e mesmo sem se sentir moralmente lesados: Como Honneth responde a esse problema?

Com o objetivo de diferenciar as formas de reconhecimento ideológicas de não ideológicas, Honneth foi conduzido, de antemão, a aprofundar a sua reflexão “epistemológica”⁷⁹ sobre o reconhecimento, ampliando um diálogo com Ikäheimo e Laitinen, (2007).

Esses autores fazem três distinções do termo “reconhecimento”: o primeiro tendo significado de identificação (*identification*)⁸⁰, a identificação cognitiva pode visar a qualquer objeto, ou seja, “qualquer coisa pode ser identificada numericamente, qualitativamente e genericamente” (Ikäheimo; Laitinen, 2007, p. 35, tradução nossa). Por exemplo, uma estátua pode ser identificada como “estátua da liberdade”, ou de bronze, e assim por diante.

O segundo significado poderia ser traduzido como validação confirmação ou adesão (*Acknowledgement*) e diz respeito apenas a entidades normativas, ou seja, reconhecemos normas, princípios, regras ou reivindicações como válidas; razões tão boas; valores como genuínos e assim por diante. O terceiro significado consiste em atitudes de reconhecimento em relação apenas às pessoas (*Recognitive Attitudes towards Persons*). As atitudes de reconhecimento para Honneth, são, como vimos: o amor, o respeito e a estima. Laitinen (2002, p. 49), defende que o reconhecimento interpessoal abrange tanto a questão “descritiva” da identificação quanto as questões “normativas do reconhecimento”.

A partir dessas distinções, Honneth propõe critérios para diferenciar formas ideológicas de reconhecimento, contrastando diretamente com a perspectiva de Althusser, retomada por Judith Butler, segundo a qual a prática do reconhecimento público

⁷⁹ Cf. Thompson, 2017, p. 241. “[...] uma epistemologia crítica deve apreender a síntese dialética das dimensões descritiva e normativa dos fenômenos sociais na medida em que possamos fornecer não apenas um quadro *explicativo* para a realidade social, mas também *diagnóstico*”.

⁸⁰ Cf. Ikäheimo e Laitinen, 2007, p. 36, nota 7. “Distingui-los [três significados para o termo reconhecimento] ajuda a conceber mais claramente como, por exemplo, identidades individuais ou coletivas, que são criadas, formadas e contestadas em identificações externas e internas se relacionam com a normatividade. As identidades vêm com vários tipos de *status* normativo, avaliações explícitas ou implícitas, e assim por diante, e reconhecê-las parece estar internamente relacionado ao reconhecimento interpessoal. Acreditamos que a identificação-reconhecimento e reconhecimento-distinção ajudará, por exemplo, a discernir claramente os constituintes daquilo que Louis Althusser chamou de ‘reconhecimento’ (*recognition*) - ou identificação (*reconnaissance*)”.

corresponde ao mecanismo padrão de todas as formas de ideologia. Honneth contesta o caráter unidimensional da análise althusseriana para definir critérios de demarcação entre formas ideológicas e formas autênticas de reconhecimento. Para Althusser a ideologia representa a relação imaginária de indivíduos às suas condições reais de existência. Ele explica:

[...] os ‘indivíduos’ que vivem na ideologia, isto é, numa determinada representação (religiosa, ética, etc.) do mundo cuja distorção imaginária depende de sua relação imaginária com suas condições de existência, ou seja, em última instância, com as relações de produção e às relações de classe (ideologia = uma relação imaginária com relações reais) [...] observamos que a própria representação ideológica da ideologia é obrigada a reconhecer que todo ‘sujeito’ dotado de uma ‘consciência’ e acreditando nas ‘ideias’ que sua ‘consciência’ lhe inspira e aceita livremente, deve “*agir* de acordo com suas ideias”, deve, portanto, inscrever suas próprias ideias como um sujeito livre nas ações de sua prática material (Althusser, 2001, p. 166 - 168, tradução nossa).

Althusser entende que a ideologia se concretiza na prática material dos sujeitos, reforçando sua adesão a uma ordem estabelecida. Nesse contexto, o Estado, por meio de seus aparelhos ideológicos, assegura a opressão de classe, essencial para a manutenção e reprodução das condições de exploração. Segundo Althusser, o próprio sentido do Estado e de seus aparelhos ideológicos deriva da luta de classes, funcionando como mecanismos de dominação que viabilizam essa opressão. Ele destaca que a luta de classes pressupõe a existência de classes antagônicas: “Quem diz luta de classes da classe dominante diz resistência, revolta e luta de classes da classe dominada” (Althusser, 2001, p. 184, tradução nossa).

Althusser defende que é por esse motivo que os aparelhos ideológicos do Estado (AIE) não são a realização da ideologia em geral, nem mesmo a realização isenta de conflitos da ideologia da classe dominante. De acordo com ele, a ideologia da classe dominante não se torna a ideologia dominante pela graça de Deus, nem mesmo em virtude apenas da tomada do poder do Estado.

Ora, de acordo com Althusser é pela instalação dos aparelhos ideológicos do Estado em que essa ideologia se concretiza e se realiza é que ela se torna a ideologia dominante. “Mas esta instalação não se realiza sozinha; pelo contrário, é o jogo de uma luta de classes muito amarga e contínua: primeiro contra as antigas classes dominantes e suas posições no antigo e no novo (AIE), depois contra a classe explorada” (ALTHUSSER, 2001, p. 185, tradução nossa). Com isso, Althusser sugere que os desejos por reconhecimento são configurados por estruturas de dominação existentes.

[...] reconhecer que somos sujeitos e que funcionamos nos rituais práticos do cotidiano mais elementar (o aperto de mão, o fato de te chamar pelo nome, o fato de saber, mesmo que não saiba o que é, que você ‘tem’ um nome próprio, o que significa que você é reconhecido como um sujeito único etc.), esse reconhecimento apenas nos dá a ‘consciência’ de nossa prática incessante (eterna) de reconhecimento ideológico, sua consciência, isto é, seu *reconhecimento*. Mas em nenhum sentido nos dá o *conhecimento* (científico) do mecanismo desse reconhecimento. Ora, é a esse conhecimento que temos de chegar, digamos assim, falando em ideologia, e de dentro da ideologia temos de delinear um discurso que tente romper com a ideologia, para ousar ser o começo de uma ciência (isto é, discurso sem sujeito) sobre a ideologia (Althusser, 2001, p. 173, tradução nossa).

Desse modo, Althusser evidencia que as formas de reconhecimento produzem uma autoimagem conformada à sociedade segundo um modelo de aprovação ritual e assim contribuem para a reprodução das relações de dominação estabelecidas.

Honneth, vê esse entendimento de Althusser como unilateral, pois descarta totalmente a perspectiva de uma luta por reconhecimento. Enquanto Althusser concebe a ideologia como uma forma de “interpelação”⁸¹ e controle, Honneth propõe uma abordagem que enfatiza o reconhecimento intersubjetivo como forma de autonomia.

Assim, o pensamento de Honneth oferece uma importante alternativa à visão de Althusser, enfatizando que a ideologia não é apenas um mecanismo de controle, mas também um potencial facilitador de reconhecimento que forma a subjetividade e pode contribuir para uma estrutura social mais justa e inclusiva.

No entanto, a definição da demarcação entre formas ideológicas e formas autênticas de reconhecimento é interessante, o problema é que ainda é um mero esboço, e isso o próprio autor frankfurtiano reconheceu ao ser entrevistado por Voirol (2011). Em diálogo com Voirol, Honneth admite encontrar dificuldades significativas ao tentar conceituar a noção de ideologia.

Com efeito, como distinguir modos de endereçamento corretos de modos incorretos, sem pressupor uma forma de essencialismo? O próprio Honneth procura dar-nos uma resposta em relação ao “escravo feliz” ter aceitado pacificamente a submissão a

⁸¹ Cf. Althusser, 2001. “A ideologia interpela os indivíduos enquanto sujeitos (ela os recruta a todos ou ‘chama’ a todos para se tornarem sujeitos) no nome de uma estrutura única e abstrata [...] Suponhamos a famosa cena do policial chamando um transeunte gritando ‘Ei, você aí!’. Quando ele se vira, ele se torna sujeito.” Em relação ao conceito de interpelação Althusser refere-se ao processo pelo qual a ideologia ‘chama’ ou ‘convoca’ os indivíduos a ocuparem certos papéis dentro das estruturas sociais, transformando-os em ‘sujeitos’ que se identificam com essas posições e internalizam as normas e valores correspondentes. Althusser explica que a interpelação é a forma como as ideologias funcionam para moldar a subjetividade dos indivíduos, ou seja, seu sentido de identidade e lugar no mundo.

qual foi-lhe imposta. Apenas os observadores admitem que o escravo não deveria ter se identificado com essa proposta de reconhecimento. Honneth, então afirma que,

Conceitualmente, trata-se de um problema muito difícil, porque parecem faltar-nos os critérios que nos permitiriam empreender tais juízos retrospectivos sobre outras experiências. As teorias que conheço – também aquela teoria da ideologia de Althusser – certamente não resolveram esse problema. A maioria daquelas teorias que acreditaram ter solucionado essa questão pressupôs uma identidade nuclear, ou algo como interesses inalteráveis de determinados grupos ou indivíduos, ou seja, um tipo de essencialismo que permite diferenciar o endereçamento falso do correto. Mas temos boas razões, atualmente, para não mais lançar mão desse tipo de essencialismo (Voirol; Honneth, 2011, p. 158).

Desse ponto de vista, as propostas de Honneth parecem não encerrar a discussão, mas relançá-la. Por isso, ele propõe que o reconhecimento deve ser examinado em dois níveis: 1) componente valorativo; 2) componente material que para determinar a credibilidade de uma forma de reconhecimento, é necessário, essa distinção que abrange modos de comportamento ou mecanismos institucionais relacionados.

O componente valorativo diz respeito às crenças, valores e significados que estão associados a uma determinada forma de reconhecimento. Isso envolve a dimensão ética e moral do reconhecimento, como a importância de ser reconhecido como um ser humano digno ou ter suas contribuições valorizadas na sociedade.

O componente material refere-se aos aspectos práticos e institucionais do reconhecimento, incluindo comportamentos, políticas, práticas sociais e estruturas que concretizam esse reconhecimento na vida real. Este componente material é fundamental, pois trata das condições e mecanismos que possibilitam ou dificultam o reconhecimento efetivo.

Entretanto, apesar da importância desse componente, muitas questões permanecem em aberto sem que Honneth nos dê nenhuma pista real de como podemos enfrentá-las ou direcioná-las diretamente. Com efeito, um dos problemas mais espinhosos prende-se com os fenômenos de falsa consciência e internalização da dominação que podem impedir os atores de tomarem consciência do fosso entre o componente material e o componente valorativo.

Ora, em que condições os agentes sociais poderão tomar consciência de que lhes são impostas formas de reconhecimento sem qualquer promessa de realização material? Quem poderá fazer a distinção entre as formas de reconhecimento, os próprios atores ou um observador distanciado? Parece necessário responder a essas perguntas para entender melhor a forma como reconhecimento e resistência podem ser articulados.

Seguindo essa lógica, uma forma de reconhecimento é autêntica quando não é apenas racional no nível avaliativo, mas também crível no nível material. Uma forma de reconhecimento é ideológica quando carece de qualquer perspectiva de realização material. Assim, o reconhecimento (a avaliação positiva do empregado como “empreendedor de si mesmo”⁸², como vimos na seção anterior, por exemplo) pode tornar-se uma ideologia enganosa, pois não proporciona as condições materiais para a efetiva realização das novas qualidades dos interessados.

Podemos assim conceber que o reconhecimento opera como uma ideologia quando as condições reais e institucionais não cumprem as promessas feitas pelas declarações valorativas dirigidas aos destinatários. Com isso, “o reconhecimento ideológico pode ser diferenciado do reconhecimento justificado pela lacuna irreconciliável entre a promessa valorativa do reconhecimento e as condições materiais necessárias para realizar essa promessa” (Zurn, 2015, p. 96, tradução nossa).

Honneth então propõe uma versão moderada do realismo moral ao argumentar que as qualidades que reconhecemos nos outros só são reais dentro do horizonte de um mundo vivido específico, mas ao fazê-lo ele só pode evitar a armadilha do relativismo ao associar esse realismo moral moderado a uma concepção consistente com o progresso.

Com isso, Honneth apresenta uma visão da ideologia que vai além de um mero mecanismo de poder. Para ele, a ideologia pode ser compreendida como uma forma de reconhecimento que, dependendo de sua natureza, pode sustentar ou minar a autonomia individual. Ele diferencia formas de reconhecimento legítimas das ideologicamente distorcidas ao enfatizar que o autêntico reconhecimento deve promover a liberdade e a dignidade dos indivíduos, enquanto formas distorcidas tendem a perpetuar relações de dominação.

Honneth argumenta que a liberdade social está intrinsecamente ligada à qualidade do reconhecimento que os indivíduos recebem em suas interações sociais. A partir do momento em que o reconhecimento é baseado em normas e valores autênticos, ele concorre para a formação de identidades saudáveis e para o fortalecimento da autonomia. Por outro lado, quando o reconhecimento é ideologicamente distorcido, pode resultar em

⁸² Um exemplo de trabalho no qual o indivíduo se torna um ‘empreendedor de si’, é o fenômeno da ‘uberização’ que no geral destaca o uso do discurso de autonomia e de independência para mascarar uma dinâmica de exploração que transfere os custos do trabalho e as incertezas econômicas para o indivíduo, ao mesmo tempo em que limita suas possibilidades de ação.

alienação e vulnerabilidade, impossibilitando que os indivíduos se percebam como agentes de suas próprias vidas.

Em suma, esta seção abordou as diferentes perspectivas de Althusser e Honneth em relação ao conceito de ideologia, revelando como essas concepções influenciam a compreensão da subjetividade e das dinâmicas sociais. Enquanto Althusser vê a ideologia predominantemente como um mecanismo de controle que molda a percepção da realidade e sustenta relações de dominação, Honneth apresenta uma visão mais multifacetada, onde a ideologia pode ser um facilitador de reconhecimento e autonomia individual. Essa divergência é crucial para o tema da presente tese, pois permite uma reflexão mais ampla sobre o papel da ideologia na formação da identidade social e nas lutas por reconhecimento, contribuindo assim para a análise das relações de poder em contextos contemporâneos.

Assim, constatamos que Honneth tentou teorizar o problema da dominação apenas em *Reconhecimento como Ideologia*. De acordo com Ivković (2015, p. 7), Honneth até esse momento perdeu a oportunidade de integrar a perspectiva socio teórica inicial sobre a dominação em seu sistema. Por isso, defendemos que até aqui há um déficit na teoria do reconhecimento de Honneth, voltada para as análises que esse autor faz a respeito do mercado capitalista.

No próximo capítulo, temos a intenção de investigar se ele consegue tal empreendimento, ou seja, o de uma eticidade na esfera do mercado tendo como referência sua obra, *O direito da liberdade*. Com efeito, nossa pretensão, a partir do próximo tópico é analisar o problema da alienação tão importante para o diagnóstico marxista das sociedades capitalistas modernas, bem como a crítica de Honneth ao essencialismo contido no tradicional conceito de alienação.

2.5. Alienação: o essencialismo contido no pensamento tradicional da teoria crítica

Este tópico explora o conceito de alienação destacando as críticas de Jaeggi e Thompson ao essencialismo contido na teoria crítica tradicional. Marx desenvolve o conceito de alienação em seus, *Manuscritos econômico-filosóficos (1844)* retraindo o conceito de *Geist* (espírito) de Hegel. Nessa obra póstuma, Marx se utilizou do conceito de alienação para descrever as mudanças na economia e condições sociais da modernidade que separavam (isto é, alienavam) trabalhadores do produto final de seu trabalho, do processo de seu trabalho, da razão de seu trabalho e, finalmente, um do outro.

Segundo Honneth, Marx via o sujeito humano como alcançando a autorrealização apenas por meio do processo de trabalho autodeterminado. Para Marx, o trabalho autodeterminado ocupa uma posição central como meio de autorrealização, pois é através dele que o indivíduo manifesta sua essência e potencialidades de modo autêntico. Em sua tentativa de diagnóstico crítico da época, ele foi assim compelido a fazer uma tentativa de identificar as condições capitalistas que impedem o desenvolvimento desse tipo de trabalho.

Enquanto Marx concebe a alienação como um distanciamento do indivíduo em relação à sua essência e ao produto de seu trabalho, Honneth reformula essa ideia concebendo-a como uma patologia social contemporânea, refletindo como o reconhecimento insuficiente impacta a autorrealização. Segundo Honneth, para Marx

[...] a característica central do ser humano é sua capacidade de se objetivar e se realizar no produto de seu trabalho; é apenas por esse ato de objetivação que os sujeitos individuais estão em posição de alcançar a certeza de seus próprios poderes e, assim, atingir a autoconsciência. Assim, a possibilidade de experimentar livre e voluntariamente seu próprio trabalho como um processo de autorrealização constitui a pré-condição decisiva para uma vida boa. No entanto, essa condição é destruída pelo estabelecimento do modo de produção capitalista, uma vez que o trabalho assalariado rouba dos sujeitos ativos qualquer controle sobre sua atividade (Honneth, 2007b, p. 14, tradução nossa).

Sob essa perspectiva marxiana, o capitalismo representa uma forma de vida social que coloca os humanos em oposição à sua própria essência, privando-os assim de qualquer perspectiva de uma vida boa. Portanto, o capitalismo deve ser entendido como uma patologia e não apenas como uma injustiça social. Por isso, Marx tentou demonstrar que o capitalismo consiste num desenvolvimento social deficitário, pois impede qualquer possibilidade de uma vida boa e satisfatória.

Para atingir esse objetivo, Marx de acordo com Honneth (2007b, p. 15), fez uso principalmente da categoria de “reificação”, substituindo assim o conceito de alienação por um modelo conceitual que era mais escasso em conteúdo antropológico, mas igualmente poderoso no que diz respeito à determinação de patologias sociais.

No prefácio da obra de Jaeggi, *Alienation*, Honneth (2014e, p. vii) afirma que nenhum conceito foi mais poderoso para definir o caráter dos primeiros pensadores da teoria crítica como o de alienação. Honneth, afirma que Jaeggi faz uma crítica aos essencialismos contidos no pensamento marxista tradicional. Para Jaeggi, o essencialismo em Rousseau e Marx diz respeito à ideia de uma ‘natureza verdadeira’ ou essência humana que seria comprometida ou alienada pelas estruturas capitalistas, sugerindo uma perda de autenticidade que restringe a realização plena dos indivíduos.

Para Honneth, Jaeggi endereça sua crítica as vertentes da tradição marxista: a proveniente de Rousseau e a de Marx e seus herdeiros, bem como a tradição existencialista de Kierkegaard e Heidegger.

Independentemente de quão pouco transparente e complicadas possam ser as relações sociais, Adorno, Marcuse e Horkheimer consideravam a natureza alienada das relações sociais como um fato além de qualquer dúvida. Segundo Honneth, em seguimento a Jaeggi, atualmente o conceito de alienação da tradição adorniana está ultrapassado, pois se constatou que tal conceito repousava sobre premissas que contradiziam sua própria percepção, o que estava sob o risco de “generalizações e hipostatizações” (Honneth, 2014e, tradução nossa).

Para o conceito de alienação, um produto da modernidade de ponta a ponta pressupõe, para Rousseau não menos do que para Marx e seus herdeiros, uma concepção da essência humana: o que quer que seja diagnosticado como alienado deve ter se distanciado e, portanto, para algo que conta como a verdadeira natureza ou essência do ser humano.

Se, a partir de Rousseau, a alienação é concebida como um desencontro entre a natureza dos seres humanos e sua vida social, então o retorno a uma condição alienada de volta a uma condição não alienada obviamente significa um retorno a essa essência, ao propósito ou natureza do ser humano. Com efeito, Honneth afirma que com precisão e ousadia Jaeggi esboça as duas tradições, proveniente de Rousseau que analisam as patologias da vida moderna mais ou menos explicitamente em termos de processos de alienação.

A tradição de Marx e seus herdeiros, que seguindo Hegel, entendem a alienação principalmente como uma ruptura na vida humana. Tal ruptura ocorre, devido a apropriação pelos seres de seus poderes de espécie devido à estrutura, especialmente a estrutura econômica de suas sociedades.

Diferente da perspectiva sociopolítica de Rousseau e Marx, o existencialismo de Heidegger e Kierkegaard trata a alienação em um nível mais subjetivo, salientando à experiência individual e à busca por autenticidade frente à própria existência. A tradição existencialista de Kierkegaard e Heidegger, entendem a alienação em termos da crescente impossibilidade de retornar do universal para a escolha autêntica da individualidade.

Em tais reações às condições de nosso mundo social inevitavelmente nos encontramos recaindo no conceito de alienação, mesmo que estejamos cientes de seus perigos essencialistas e tal conceito passou a ser antiquado, porém não pode ser facilmente eliminado do diagnóstico e vocabulário crítico da teoria crítica. Jaeggi,

segundo Honneth (2014e, p. viii) resgata o conceito de alienação de uma forma magistral fazendo um “esboço histórico onde deixa evidenciar tanto as forças conceituais quanto os pressupostos essencialistas do conceito de alienação. Portanto, para Honneth a autora traz o potencial analítico de relatos recentes da liberdade humana, que então utiliza para estabelecer um conceito de alienação livre dos defeitos e equívocos do essencialismo.

Jaeggi afirma que segundo a perspectiva de Heidegger, alienação significa tanto se transformar em uma coisa e se adaptar a outros no que se faz. Assim, a autoalienação na perspectiva de Heidegger, refere-se à não apreensão por parte do indivíduo em relação ao fato de que cada um tem a sua própria vida para conduzi-la e inevitavelmente está sempre liderando a própria existência. Segundo Jaeggi (2014, p. 23), relações alienadas são aquelas em que somos destituídos de poder; por outro lado, o diagnóstico de perda de sentido, que caracteriza um mundo que nos parece estranho, bem como nossa relação com esse mundo e para nós mesmos. Um mundo alienado é um mundo sem sentido, que não é experimentado por nós como um todo significativo.

Jaeggi define a alienação como uma “relação sem relações” que prejudica a autodeterminação. Essas considerações lançam uma luz a uma característica fundamental do conceito de alienação, ou seja, a alienação é uma forma específica de relação, não uma não-relação ou a mera ausência de uma relação. A alienação descreve não a ausência, mas a qualidade de uma relação. Formulado paradoxalmente, “a alienação é uma relação de ausência de relação” (Jaeggi, 2014, p. 25, tradução nossa). Ou seja, Jaeggi evidencia uma relação defeituosa, uma relação perturbada com essa relação: seja por meio de uma cooperação com os outros ou uma relação consigo mesmo que constitui a natureza autêntica do ser humano⁸³.

Desse modo, Jaeggi descreve a “relação sem relações” como uma falha de conexão com o mundo, no qual o indivíduo, em vez de se envolver de forma autodeterminada, experimenta um distanciamento que o impede de se sentir plenamente parte das interações e das estruturas sociais. Esse afastamento não só limita sua capacidade de autodeterminação, mas também gera um sentimento de vazio, como se o mundo ao seu redor perdesse o significado e a coesão que tornariam possível a realização pessoal.

⁸³ Cf. Thompson, 2013a. Esta análise de Jaeggi encobre um problema mais concreto dos mecanismos de como formas alienadas de consciência são formadas. De acordo com ele, o movimento para a intersubjetividade que pensadores como Jaeggi promovem nos afasta do problema dos mecanismos cognitivos reais que são afetados e como isso pode levar a uma alienação das preocupações morais e políticas.

Jaeggi esclarece que como a arena do progresso da alienação, esta avança no horizonte da reconciliação e de superação da própria condição alienada. Isto é, de qualquer maneira, poderíamos entender a estratégia hegeliana de encontrar uma solução para o problema da alienação na filosofia da história, e cujos traços podemos encontrar em Marx que pensava a alienação como “estar fora de si mesmo” e de sua superação como “chegando a si mesmo” (Jaeggi, 2014, p. 27, tradução nossa).

Desse modo, há vários pontos de crítica ao conceito tradicional de alienação. Jaeggi pontua que Althusser faz uma crítica ao “humanismo” de Marx, isto é, elabora uma crítica ao essencialismo do conceito de alienação contida na filosofia marxiana que se torna senso comum no âmbito filosófico. Jaeggi ressalta que, além disso,

[...] ninguém hoje endossaria o tipo de justificação oferecida por uma filosofia hegeliana da história, com sua concepção normativamente teleológica do desenvolvimento histórico. E até mesmo aparando a filosofia da história até uma visão que transforma a alienação em parte constituinte de uma teoria da boa vida é frequentemente recebida com a carga do paternalismo (Jaeggi, 2014, p. 27 - 28, tradução nossa).

Desse modo, se faz mister enfatizar que Honneth defende, assim como Hegel a noção de vida boa como componente importante para o diagnóstico de patologias sociais e, portanto, recai nesse paternalismo do qual Jaeggi se refere. Jaeggi defende que a visão hegeliana e marxista da ‘vida boa’ pode ser vista como paternalista, pois implica uma prescrição externa de um ideal de vida. Essa ideia tem sido amplamente criticada por correntes contemporâneas, como o liberalismo e o ‘pós-estruturalismo’⁸⁴, que privilegiam a autonomia individual e contestam qualquer noção universal de ‘vida boa’ como uma forma de imposição.

Segundo a filósofa alemã, existem essencialmente duas posições contemporâneas que estão em conflito com teorias da alienação: a tradição Rawlsiana do liberalismo filosófico, que evita concepções objetivas da boa vida e a crítica pós-estruturalista, que põe em xeque a concepção de sujeito que a teoria da alienação parece pressupor (Jaeggi, 2014, p. 28, tradução nossa).

⁸⁴ Cf. Buchanan, 2018. A principal característica do pós-estruturalismo consiste no ceticismo (a despeito da irracionalidade de acordo com seus críticos) em relação a qualquer forma de completude de conhecimento ou compreensão de verdades dadas e acabadas da pretensão estruturalista. Isto é, o pós-estruturalismo rejeita todas as ontologias transcendentais e/ou idealistas e epistemologias e aceita apenas aquelas teorias de ser e conhecimentos que têm como premissa a incognoscibilidade final desses processos. Hegel é frequentemente descrito como um idealista ou um historicista ou ambos porque sua obra está inserida em um modelo de história que constantemente avança em direção a essa lógica (talvez irrealizáveis), da imagem da perfeição que ele chama de ser absoluto. Portanto, é esse aspecto da obra hegeliana que o pós-estruturalismo rejeita.

Na tradição liberal, especialmente sob a ótica de Rawls (2000, 2001, 2003), a autonomia individual é considerada fundamental, sobretudo a alienação é entendida menos como uma questão de uma “essência humana” perdida, e mais como uma preocupação em relação à autodeterminação. Essa visão enfatiza que cada indivíduo deve ter a liberdade de determinar seu próprio conceito de vida boa, evitando a imposição de ideais externos que possam resultar em alienação.

Contudo, essa ênfase na autodeterminação levanta questões sobre a crítica à alienação que a teoria liberal propõe. Em relação ao ponto de vista da teoria liberal, uma característica da crítica da alienação parece problemática, porque tal teoria apela a princípios objetivos que vão além da “soberania” dos indivíduos para interpretar a si mesmos e o significado da vida boa. Em relação à crítica pós-estruturalista, Jaeggi afirma que ela questiona a viabilidade da crítica da alienação ou a rejeita totalmente. Para a autora,

[...] Michel Foucault aponta diretamente para as concepções de alienação e emancipação quando comenta em entrevista: “Sempre desconfiei um pouco da noção de libertação, porque se não for tratado com cautela e dentro de certos limites, corre-se o risco de recair na ideia de que existe uma natureza ou base humana que, como consequência de certos processos históricos, econômicos e sociais, ocultado, alienado ou aprisionado em e por mecanismos de repressão” (Jaeggi, 2014, p. 30, tradução nossa).

De acordo com a hipótese pós-estruturalista, tudo que é necessário para o indivíduo restabelecer uma conexão positiva consigo mesmo, consiste em romper os impasses que minam a capacidade dos indivíduos de se reconciliarem consigo mesmos. Para isso, é imprescindível para esse sujeito redescobrir sua natureza ou retomar o vínculo com sua origem. O que Foucault⁸⁵ quis denunciar aqui é o essencialismo contido nessa hipótese que mais obscurece do que esclarece a complexidade do conceito de alienação.

Foucault (1973, 1996), na verdade faz um alerta contra o risco do essencialismo ao buscar uma “libertação” da alienação. Ele defende que o ‘ser humano’ não deve ser encarado como uma essência fixa, mas como um constructo social moldado por discursos e práticas históricas. Esse ponto de vista mostra que a “libertação” da alienação não pode ser compreendida como um retorno a uma natureza original, mas sim como um processo

⁸⁵ Foucault (2002, 2005) criticou a ideia de alienação enquanto um conceito essencialista que pressupõe uma natureza humana fixa, da qual o sujeito se afastaria em um processo de perda de si mesmo. Para ele, essa abordagem obscurece as formas concretas e históricas de sujeição e poder. Em vez de partir da noção de um “eu autêntico” que deveria ser recuperado, Foucault propõe investigar os mecanismos discursivos e institucionais que produzem subjetividades e moldam experiências de liberdade e dominação.

dinâmico de transformação social e crítica das estruturas de poder que moldam a nossa identidade.

Nesse contexto, é interessante notar como essa crítica ao essencialismo se alinha com a perspectiva de Thompson (2013a), que discute a alienação de uma forma mais específica. Diferentemente da posição assumida por Jaeggi, Thompson sugere um tipo primário de alienação que resulta da má formação das capacidades de julgamento moral e, portanto, da perda quase completa da autonomia ética.

Para enfatizar o conceito de “alienação da moral”, um exemplo prático pode ser a limitação de padrões de consumo excessivos ou a adesão a normas de sucesso econômico, que são frequentemente consideradas como formas de alienação moral. Esses comportamentos sugerem uma conformidade com as expectativas sociais que, ao invés de promover a autodeterminação ética, podem levar à despolitização e à falta de engajamento crítico com as realidades sociais.

É o que Thompson caracteriza como alienação da moral cuja fonte está na internalização de padrões de valor regulador que evoluíram para garantir o bom funcionamento das formas modernas de cultura capitalista-burocrática, especificamente a domesticação da vida profissional e a aceitação de uma cultura e normas do consumo de mercado.

Para esclarecer a concepção de “alienação da moral” proposta por Thompson, é importante destacar que essa forma de alienação se diferencia das noções clássicas, pois se manifesta na atitude acrítica em relação às normas de consumo e valores capitalistas. Essa liberdade pode redundar em um estado de inatividade política, onde os indivíduos se tornam incapazes de questionar as estruturas sociais existentes, levando a uma série de atributos que Thompson relata como uma falsa consciência, na qual os indivíduos se conformam com padrões de comportamento que não correspondem suas aspirações reais ou potenciais críticos.

A cognição moral alienada, segundo Thompson é uma maneira específica de pensar por meio dos valores que sustentam as instituições, práticas e compromissos que temos nos mundos social e pessoal. Sob essa perspectiva, a alienação é resultado de sistemas de valores que impedem a capacidade de integrar informações, sintetizar diferentes conceitos morais e nos deixar com investimentos emocionais intuitivos nos valores que possuímos. De acordo com Thompson, esse tipo de cognição moral consequentemente deixa o indivíduo vulnerável à manipulação das elites, porém desprovido de alguns dos tipos cruciais de processamento de informações necessários para se engajar de alguma forma útil na vida cívica.

Enquanto as formas clássicas de alienação tendem a ver o sujeito como alienado de si mesmo e da sociedade como um todo, a consciência moral alienada pode levar a formas de inatividade política, mas também pode levar a formas de atividade na vida política que os tornam incapazes de conceber seus próprios interesses e mergulhar em formas de falsa consciência. Nesse sentido, “a consciência moral alienada pode ser vista como uma teoria que unifica as variedades da alienação clássica, bem como a reificação e a falsa consciência” (Thompson, 2013a, p. 315, tradução nossa).

Essa complexidade da consciência moral alienada levanta questões importantes sobre o papel do reconhecimento na crítica social. Com isso, Thompson insiste em afirmar que o conceito de reconhecimento exposto por Honneth é insuficiente como uma teoria crítica da sociedade porque não podemos obter uma cognição racional e crítica sobre o mundo sem o auxílio de uma dimensão teórica que seja capaz de nos fornecer alguma forma de distância teórica ou mediação conceitual entre o teórico social e o objeto com o qual ele opera, visto que as estruturas e processos sociais, especialmente numa sociedade capitalista acomodam os indivíduos no projeto que não são seus, pois os indivíduos são adaptados aos valores de normas sob o imperativo do mercado cujas instituições são administradas e racionalizadas a padrões de produção e consumo.

À luz dessas considerações, acreditamos ter ampliado nossa análise e suas implicações para as noções críticas que estabelecemos no contexto da ideologia, poder e reconhecimento recíproco. Enfim, neste segundo capítulo, abordamos de uma forma geral esse tema. Além disso, procuramos, apresentar a ideia básica de Honneth sobre sua teoria do reconhecimento, as falhas e limites dessa teoria com base em pensadores como Deranty, Fraser, McNay, Thompson etc. Os principais textos que utilizamos para evidenciar a teoria de Honneth foram: *Luta por reconhecimento*, *Paradoxes of Capitalist Modernization* e *Reconhecimento como ideologia*.

Abordamos de uma maneira geral a divisão entre sistema e mundo da vida de Habermas e a crítica de Honneth àquilo que ele considerou um déficit sociológico na teoria habermasiana. Vimos a importância de saber se o mercado capitalista pode ser analisado na perspectiva do sistema ou da integração social.

Questionamos se os mercados podem ser entendidos como institucionalizações de tipos específicos de reconhecimento. Ou se eles devem ser analisados em termos teóricos de sistemas. Se eles podem ser legitimados apenas com base na eficiência ou podem também ser legitimados em termos da teoria do reconhecimento. Sabemos que a resposta a esses questionamentos não se dá de forma simples e definitiva, portanto, nossa pretensão

não consiste em encerrar o debate em torno dessas questões, mas reinaugurá-lo dentro dos limites do escopo de nossa tese.

Assim, analisamos sobre o tema do neoliberalismo contemporâneo, bem como as potencialidades e limites da teoria do reconhecimento. A crítica ao neoliberalismo encontra-se exposta em *Paradoxes of Capitalist Modernization*, onde Honneth faz a distinção entre dois tipos de capitalismo, um “social-democrata” e um “neoliberal”, bem como a consideração de que as ordens neoliberais, diferentemente das social-democratas, de acordo com Hartmann e Honneth (2006) são problemáticas do ponto de vista da teoria do reconhecimento, pois é paradoxal por criar uma situação na qual a própria tentativa de instituir normas de liberdade acaba que por impedir as condições de possibilidade para a realização da liberdade. A partir dessa compreensão é fundamental esclarecer se Honneth consegue dar continuidade a essa crítica ao neoliberalismo trabalhado em *Paradoxes* em sua *Opus Magnum: O direito da liberdade*, que será detalhado no terceiro capítulo desta tese.

Apresentamos o caráter paradoxal da autorrealização e do individualismo, onde as relações de trabalho passam por uma instrumentalização dos indivíduos causando sofrimento e sentimentos de vazio existencial. Por conseguinte, umas das conclusões importantes que chegamos, apesar da crítica a Honneth é que ele consegue diferenciar entre reconhecimento ideológico de não ideológico, por isso sua teoria não se torna conivente com o poder constitutivo.

Por último evidenciamos o tema da alienação. Com base em Honneth em seguimento a Jaeggi, vimos a crítica ao essencialismo em relação ao conceito de alienação contido no pensamento tradicional da teoria crítica, bem como os bloqueios e impedimentos em relação à autorrealização dos indivíduos alienados. Portanto, tencionamos neste momento de nossa pesquisa, proporcionar ao leitor os fundamentos gerais da teoria de Honneth para adentrarmos no próximo capítulo com condições de compreender como Honneth deve fundamentar a legitimidade das normas do sistema capitalista.

2.7. Análise crítica

Neste capítulo apontamos as falhas da teoria do reconhecimento de Honneth em relação à dinâmica do poder. Em relação à economia moderna, Ellmers (2015, p. 117), afirma que Honneth defende a manutenção dos pressupostos normativos do mercado de uma forma que não foi detalhada como merecia. Por esse motivo, recomendamos voltar

a análise que Marx faz do reconhecimento. A abordagem marxista oferece uma compreensão distinta da estrutura e dinâmica do mercado capitalista, contrapondo-se ao paradigma do reconhecimento recíproco de Honneth ao focalizar a inescapável colonização ideológica das esferas sociais pelo capitalismo. De acordo com o modelo Marxiano, a ideologia capitalista coloniza todas as esferas da vida, não havendo espaço emancipatório nas sociedades de mercado. Então, ele propõe um modelo alternativo ao capitalismo que é o socialismo.

A crítica de Honneth ao paradigma habermasiano de colonização do ‘mundo da vida’ serve para exemplificar as barreiras que a teoria do reconhecimento enfrenta ao tratar do mercado como esfera ética. Habermas concebe o mercado como um sistema que exerce colonização sobre o mundo social, mas vê na ação comunicativa uma possibilidade emancipatória, ideia com a qual Honneth dialoga, mas acrescenta a crítica de que Habermas concede uma autonomia demasiada à teoria dos sistemas.

Assim, embora Honneth aponte limitações importantes na abordagem de Habermas, como o excesso de autonomia atribuída à teoria dos sistemas, sua própria teoria do reconhecimento também encontra dificuldades semelhantes ao lidar com o papel do mercado na vida ética. Em uma sociedade onde prevalecem injustiças, pobreza e exploração, consideramos impossível falar em democracia ou eticidade, evidenciando, como argumenta Michael Thompson, que Honneth subestima o poder constitutivo nas relações de reconhecimento recíproco.

Marx e as diferentes variantes de teoria social crítica que o seguiram, alimentaram considerações que se opunham à economia liberal e à teoria dos sistemas. Ele enxerga a lógica da *mão invisível*, sempre de um ponto de vista cético. A crítica básica é que o mercado não permite simplesmente que os indivíduos canalizem seus interesses pessoais em instrumentos que possam compartilhar experiências intersubjetivas, muito pelo contrário, o mercado incita os indivíduos a explorar injustamente as fraquezas e vulnerabilidades dos outros.

Honneth concebe a esfera do mercado como potencial de liberdade social, já que segundo a sua concepção, o mercado cumpre a função de satisfazer as necessidades dos indivíduos numa ação cooperativa. Diferentemente disso, a visão marxiana procura evidenciar que “os participantes do mercado são tentados a lucrar com determinadas assimetrias, ou mesmo predispostos a deliberadamente colocar os outros em uma posição fraca e vulnerável, a fim de lucrar com isso” (Kuch, 2017, p. 4, tradução nossa).

Sob um entendimento marxista clássico, a base para compreender a sociedade moderna (capitalista) como uma disposição patológica tem seu início com a análise da

estrutura fundamental no cerne daquela sociedade: “o capital como uma relação social desigual através da qual a força de trabalho da maioria lhe é arrancada e explorada por uma minoria com a finalidade de valorização” (Deranty, 2018, p. 633).

Em *O Capital*, Marx (2013a, 2013b, 2017) desenvolve a sua análise da relação salarial como uma relação de exploração. Por fim, analisa as condições de reprodução geral e ampliada desta estrutura de exploração como uma estrutura polarizada de acumulação situada na fresta da dialética do reconhecimento desigual. E para a análise social nele inspirada, a modernidade liberal é marcada desde a sua origem por uma nova ordem normativa desigualitária que não é tanto um subproduto da tradição, embora certamente esteja articulada dentro dela. Ou seja, faz parte da historicidade e conflitualidade desta sociedade, uma ordem de reconhecimento e subjetivação da sociedade moderna capitalista onde há divisão de classes sociais.

Essa compreensão marxiana acentua a polarização de classes como inerente à estrutura capitalista, salientando a insustentabilidade de qualquer normatividade que pretenda assegurar reconhecimento recíproco em um sistema de dominação intrinsecamente explorador.

Para os marxistas, não se trata de negar os benefícios da emancipação política hoje defendida parcialmente pelos liberais. Pelo contrário, trata-se, em primeiro lugar, de recordar que uma emancipação puramente política não é ainda uma emancipação humana completa, muito embora seja melhor do que se não houvesse nenhuma emancipação. “Em segundo lugar, é necessário recordar que, até finais do século XIX, a emancipação política baseada na extensão do direito de voto permanecia garantida apenas aos detentores de propriedade” (Dufour; Pineault, 2007, p. 88, tradução nossa), que no Brasil ficou conhecido como “voto censitário”.

Seja no *Manifesto* ou em *O Capital*, Marx nos fornece um entendimento dos conflitos sociais gerados pela acumulação capitalista, conceituando-os no contexto de um processo de polarização social entre os burgueses, donos dos meios de produção e os proletariados, donos apenas de sua força de trabalho. Desse modo, a teoria crítica pode derivar desta teoria um modelo geral de polarização social que contrasta com análises em termos de desprezo social e negação de reconhecimento. Este paradigma entende as relações de dominação como formas de subjetivação ligadas à acumulação capitalista. De acordo com Marx estas relações não estão à margem do mundo moderno, muito pelo contrário, constituem a sua matriz constituinte.

Do nosso ponto de vista a teoria crítica se quiser manter a sua relevância política e investigativa deve regressar à temática da origem do capitalismo, isto é, da sua

historicidade e dos mecanismos de dominação que gera e reproduz desigualdades sociais. A exploração é a forma assumida por esta relação de dominação que, por um lado, tende a dominar todo o processo social da produção material e, por outro lado, resulta numa forma individual de acumulação de poder sobre a sociedade. “Na história concreta do capitalismo, as polarizações sociais não são apenas o resultado do processo de acumulação, estão ligadas a ele e constituem uma das suas forças motrizes” (Dufour; Pineault, 2007, p. 91, tradução nossa).

Alinhados ao que pensa Dufour e Pineault (2007, p. 92) consideramos inconclusivas as abordagens inspiradas em Weber ou Parsons, tais como as realizadas por Honneth que procuram deduzir *a priori* o tipo de relações que o capital mantém com outras formas de opressão, constituindo hoje o terreno das lutas pelo reconhecimento. Ademais, somos favoráveis ao que pensa Harvey (2007) que somente uma análise com enunciações na lógica da acumulação capitalista pode fazer justiça ao alcance global e à dimensão internacional da injustiça e das patologias sociais.

Por isso é de fundamental importância olhar por cima das fronteiras das nações desenvolvidas para encontrar os delineamentos mais preocupantes de injustiça e sofrimento social contemporâneos. “Em nações desenvolvidas, o foco na realidade da economia recoloca o olhar crítico sobre fenômenos como pobreza e exclusão como resultado de desemprego ou de patologias” (Deranty, 2018, p. 636).

Resumidamente, podemos afirmar que para aqueles que querem seguir o projeto de uma teoria crítica com referência direta ao esboço teórico de Marx, o paradigma do reconhecimento de Honneth sofre de uma vulnerabilidade irreparável no nível descritivo, uma fragilidade estabelecida em sua opção em ter abandonado o foco político-econômico. “A fraqueza do modelo de reconhecimento de Honneth parece ser descritiva, pois ele parece perder de vista o poder da lógica capitalista de moldar o mundo social (e natural) em suas dimensões objetiva e subjetiva” (Deranty, 2018, p. 640).

Por outro lado, a debilidade das compreensões marxistas consiste em seu insuficiente desenvolvimento normativo, relacionada à referência monotemática ao trabalho abstrato como o elemento explicativo exclusivo. A mediação entre ambas as posições, tanto as de Marx quanto as de Honneth indica que se deve exigir que se explore a possibilidade de combinar o poder descritivo da teoria social marxista com a minuciosidade normativa do paradigma do reconhecimento de Honneth. Segundo Deranty (2018, p. 640) existem programas teóricos expressivos acontecendo atualmente que objetivam combinar uma referência positiva ao trabalho de Honneth dentro de um

paradigma geralmente marxista. Por não ser objeto de nossa investigação não colocamos em detalhes esse projeto aqui, o que poderá ser apresentado em futuras pesquisas.

Neste capítulo apresentamos a preocupação básica com o idealismo socioteórico de Honneth nas acusações de que as lutas por reconhecimento ignoram o poder pernicioso do jargão da autenticidade de grupo; na articulação de uma abordagem de reconhecimento ideológico para lidar com formas opressivas de reconhecimento; nas preocupações com o monismo de reconhecimento que limita as tarefas etiológicas e terapêuticas do diagnóstico patológico; e na acusação de Fraser de que as economias não podem ser analisadas com precisão apenas em termos de estruturas de reconhecimento.

A falta de uma teoria satisfatória do poder tem sido um tema persistente de muitos críticos aqui apresentados. Estas preocupações como veremos no próximo capítulo não foram atenuadas em *O direito da liberdade*, na verdade, foram ainda mais acentuados pelos argumentos evidenciados por Honneth que se coloca favorável a uma teoria social da ação, “argumentos destinados a refutar todas as formas de teoria dos sistemas (especialmente, mas não apenas) no que diz respeito à economia” (Zurn, 2015, p. 202, tradução nossa).

Com isso, é importante mencionar que uma insensibilidade metodológica à estrutura e dinâmica das diferentes formas de poder social significa que a teoria crítica pode ignorar algumas das fontes mais importantes de opressão. Para a consciência moral dos indivíduos a sua compreensão reflexiva dos valores que estruturam as práticas e instituições sociais pode, ela própria, estar “fortemente imbricada com mecanismos que contribuem para a continuação de relações sociais opressivas, de exclusão e de exploração” (Zurn, 2015, p. 204, tradução nossa)

O simples fato de a interpretação da liberdade social ver o capital como um bem social não decide nenhuma das questões importantes “no que diz respeito às instituições econômicas concretas ou às formas de propriedade do capital” (Nance, 2014, p. 239, tradução nossa). Desse modo, ainda permanece em aberto a questão de saber se a melhor forma de tratar o capital como um bem social é submetê-lo à propriedade estatal; ou se seria melhor servir o interesse público permitir que o capital fosse propriedade privada; ou se talvez alguma terceira alternativa funcionaria melhor do que qualquer uma destas.

Sabemos que não existe uma única e definitiva resposta para questões tão complexas como as levantadas aqui, por isso propomos uma relação dialógica com teorias alternativas ao capitalismo de mercado, como o socialismo que será apresentado no capítulo quatro. Ao analisarmos o socialismo, portanto, buscaremos construir uma base

crítica que não só desafie os limites normativos da teoria de reconhecimento, mas que também estabeleça um contraponto teórico ao ideal do capitalismo de mercado.

III

CRÍTICA A UMA NOÇÃO DE PROGRESSO MORAL E SOCIAL NO CAPITALISMO

O que neste momento deve ser entendido pelo termo “progresso” sabe-se vagamente, não precisamente: exatamente por isso não se pode empregar o conceito de maneira suficientemente grosseira. (Theodor W. Adorno)

No capítulo anterior, vimos as bases da teoria honnethiana do reconhecimento, bem como a análise da ideologia e do poder. Apresentamos a crítica de autores como Deranty, McNay e Thompson que apontaram limitações e falhas na teoria de Honneth. Discorreremos também sobre o tema do mercado capitalista: sistema x integração social, tomando como referência a teoria habermasiana do desacoplamento entre sistema e mundo da vida e a crítica de Honneth em relação a Habermas. Foi abordado o tema do neoliberalismo, exposto especialmente em *Paradoxes of Capitalism Modernization*, (2006) e o caminho percorrido por Honneth no tratamento desse tema. Analisamos também o paradoxo existente entre autorrealização e individualismo exposto em *Organized self-Realization*, (2004). Finalizamos o capítulo expondo o caráter essencialista do conceito de alienação por parte da tradição marxista.

Neste capítulo pretendemos realizar uma crítica a uma noção honnethiana de progresso moral e social no capitalismo, bem como uma crítica à tentativa de Honneth de inserir o mercado capitalista na esfera de liberdade social. Para isso, iremos tomar como obra principal, *O direito da liberdade*, onde Honneth intensifica sua ênfase na normatividade das formas econômicas em oposição à crítica estrutural do capitalismo. Nesse sentido, Honneth tem como objetivo mostrar como as práticas morais racionais são historicamente incorporadas à realidade social. Tal empreendimento, pode ser entendido como o fundamento de uma teoria da justiça realizado por meio de uma análise das instituições e como elas se desenvolvem na sociedade moderna.

No texto, *Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso* (2009c) [*Crítica social reconstrutiva com reservas genealógicas*], Honneth afirma que o progresso se faz no contexto da ação social por meio de processos de aprendizagem alcançado gradualmente em cada nova etapa da reprodução social. Portanto, de acordo com esse pressuposto, a racionalidade humana também se desenvolve a cada etapa da história humana, isto é, se realiza historicamente de maneira racional. Esta suposição

básica é importante porque agora podemos perceber uma base teórica para o conceito de reconstrução normativa que Honneth quer estabelecer.

Desse modo, é importante afirmar que ele emprega esse método de reconstrução normativa como central na sua análise da sociedade que, em suas palavras significa “descobrir na realidade social de uma dada sociedade aqueles ideais normativos que se oferecem como ponto de referência de uma crítica fundamentada porque personificam a ‘razão social’”⁸⁶ (Honneth, 2009c, p. 50, tradução nossa).

De acordo com Honneth, há três modelos de crítica social difundidos, o modelo de construção, a reconstrução normativa e a genealogia. Ele afirma que são predominantes no momento, aquelas abordagens que adotam a construção como meio de justificação. Por exemplo, pode-se fazer referência à antiga teoria da justiça de John Rawls (2000, 2003), onde um conjunto de princípios capazes de acordo geral são justificados sob as condições fictícias de uma situação original ideal que pode então ser usada para criticar a ordem institucional de uma sociedade.

Honneth então defende que o primeiro modelo crítico pode ser fundamentalmente distinguido do segundo, o da reconstrução, na medida em que, para este último, apenas os princípios ou ideais que já de alguma forma se consolidaram numa determinada sociedade contam como recursos legítimos para a crítica social. “Aqui, as reivindicações ou ideais normativos devem ser reconstruídos a partir da própria realidade social; o seu caráter transcendente permite que a ordem social existente seja sujeita a críticas justificadas” (Honneth, 2009c, p. 49, tradução nossa).

Ao terceiro modelo de crítica social, Honneth caracteriza como “genealogia” com referência a Foucault⁸⁷. Com isso, Honneth procura criticar uma ordem social, demonstrando historicamente até que ponto as suas ideias e normas definidoras já servem para legitimar uma prática disciplinar ou repressiva.

⁸⁶ A “racionalidade social”, no âmbito da teoria de Honneth e em diálogo com a tradição hegeliana, (o que Hegel chama de razão objetiva), refere-se à capacidade de uma sociedade de organizar suas normas, valores e instituições a fim de promover um ambiente ético (*Sittlichkeit*) onde as liberdades individuais e coletivas se complementem. Ou seja, é o grau em que as estruturas e práticas sociais refletem uma razão compartilhada que permite a realização plena da liberdade dos indivíduos por meio do reconhecimento recíproco. (Ver, Honneth, 2015a, cap 2).

⁸⁷ A genealogia em Foucault, especialmente desenvolvida em obras como *Vigiar e Punir* (2002) e *A Vontade de Saber* (2005), não busca encontrar uma origem pura ou essência dos fenômenos sociais, mas rastrear as condições históricas e contingentes que deram origem a determinadas práticas, discursos e formas de poder. Ao investigar como normas e ideias se consolidam para legitimar mecanismos disciplinares e repressivos, Foucault revela a ligação entre saber e poder. Honneth dialoga com essa abordagem ao destacar a necessidade de uma crítica histórica das estruturas normativas que, em nome da liberdade e justiça, muitas vezes perpetuam formas sutis de dominação.

Com a abordagem construtiva [...] trata-se de utilizar um procedimento de justificação capaz de acordo geral para atingir princípios normativos à luz dos quais a ordem institucional de uma sociedade pode ser criticada de forma justificada. Nas abordagens reconstrutivas, pelo contrário, tenta-se descobrir ideais normativos das instituições e práticas da própria realidade social que possam ser adequados para a crítica da realidade existente. E pode-se finalmente dizer das abordagens genealógicas que aqui a realidade social deve ser criticada, demonstrando a necessária alternância dos seus ideais normativos em práticas que estabilizam a dominação (Honneth, 2009c, p. 48, tradução nossa).

Desse modo, a breve visão geral da tentativa de Honneth de revitalizar a tradição da teoria crítica de Frankfurt foi suficiente para provar que em seu trabalho ele seguiu principalmente uma versão normativo-reconstrutiva da crítica imanente. E esta versão da crítica imanente implica sempre um elemento de pensamento teleológico histórico. Mas, nesse texto de 2009c em que Honneth conceituou pela primeira vez a metodologia da reconstrução normativa, ele explicou que tal reconstrução precisa sempre de “uma condição genealógica”.

A cada tentativa de realizar uma crítica imanente da sociedade sob as premissas da racionalização social deve pertencer o projeto genealógico de estudo do contexto real de aplicação das normas morais. Pois sem a adição de tal teste histórico, a crítica não pode ter certeza de que os ideais que ela apresenta ainda possuem na prática social o significado normativo que originalmente os distinguiu. (...) Hoje, não é mais possível haver uma crítica social que não utilize também a pesquisa genealógica como um detector para descobrir as mudanças sociais de significado dos seus principais ideais (Honneth, 2009c, p. 52 – 53, tradução nossa).

De acordo com Honneth, a genealogia serve como um ponto de vista metacrítico que permite aos teóricos críticos estudar o contexto real da aplicação daquelas normas morais que foram derivadas e justificadas através da metodologia de reconstrução normativa. Para Fazio (2019, p. 5) é significativo que, apesar de enfatizar nos seus escritos metodológicos a indispensabilidade de uma metacrítica genealógica, Honneth não tenha concedido qualquer espaço a este trabalho genealógico em *O direito da liberdade*. Para ele, nesta obra de Honneth, o procedimento de reconstrução normativa é praticado sem qualquer “ressalva genealógica”. Esta falta de genealogia emerge claramente em relação à reconstrução normativa do mercado capitalista e, mais decisivamente, em relação às transformações neoliberais exemplificadas em *O direito da liberdade*.

De acordo com Fazio a utilização de uma abordagem genealógica se deu somente nos escritos sociológicos que Honneth (2004; 2014a; 2014b) e Hartmann (2006) nos últimos anos dedicaram especificamente à análise das transformações neoliberais. Mas, utilizando este método genealógico, Honneth de fato não só mostra como integrar a

reconstrução normativa do mercado capitalista, desenvolvida em *O direito da Liberdade*, “mas também, ele põe em evidência alguns pressupostos gerais os quais estão baseados esta mesma reconstrução” (Fazio, 2019, p. 5, tradução nossa).

Nesses textos sociológicos de Honneth o método crítico de análise, como vimos é genealógica. Isto significa que as transformações neoliberais são interpretadas não apenas como maus desenvolvimentos ou interrupções da linha ascendente das reformas sociais da era social-democrata. As transformações neoliberais são descritas antes como uma inversão paradoxal do vocabulário moderno de emancipação: uma inversão que não interpreta a ideia de liberdade social de uma forma diferente, mas antes deslegitima esta ideia como tal.

Como descrito no capítulo anterior, Honneth faz um diagnóstico em relação aos paradoxos da era neoliberal e das patologias sociais geradas por ela, ou seja, formas de alienação, reificação e justificação ideológica das explorações. Em relação a tudo isso, é importante frisar que o diagnóstico de Honneth do capitalismo neoliberal é certamente uma integração muito importante das análises desenvolvidas em *O direito da liberdade*. Explicam, por exemplo, a origem dessa mudança na interpretação cultural do mercado que nesta obra é mais registada como fato do que historicamente reconstruída. “Mas na passagem da reconstrução normativa para a genealogia, de Hegel para Foucault, como poderíamos dizer, Honneth também oferece uma explicação muito diferente da economia capitalista” (Fazio, 2019, p. 9, tradução nossa).

Por conseguinte, Fazio afirma que enquanto que em *O direito da liberdade*, Honneth (2015a, p. 351) seguindo Parsons, descreve a sociedade capitalista ocidental como uma esfera social que deve a sua legitimidade a um contexto compartilhado de princípios éticos, em seu diagnóstico sociológico do neoliberalismo, seguindo Boltanski e Chiapello (2009), Honneth descreve o capitalismo como um conjunto de práticas que se transforma basicamente de acordo com restrições funcionais, instrumentalizando as orientações normativas de outras esferas sociais.

Enquanto em *O direito da Liberdade*, de acordo com os princípios do normativismo funcionalista, os desenvolvimentos que contradizem as normas éticas de reconhecimento incorporadas na instituição do mercado deveriam necessariamente “produzir movimentos sociais e protestos morais” (Honneth, 2015a, p. 368), nos textos sociológicos, as mesmas transformações são legitimadas através de novos mecanismos ideológicos que pretendem criar uma nova hegemonia cultural ou uma nova interpretação moral prevalecente do mercado.

Enquanto em *O direito da liberdade* o fato de os sujeitos preservarem e reproduzirem ativamente as instituições do mercado capitalista fornece provas teóricas do seu valor histórico, nos textos sociológicos sobre o neoliberalismo, a manutenção e reprodução de instituições que incorporam compromissos normativos são lidas principalmente como uma função de internalização de relações de poder disciplinares. Aqui emerge mais uma vez a ideia que há muito tem sido vista como central para a própria ideia de uma teoria crítica: “nomeadamente, que existe frequentemente um fosso significativo entre a aceitação de fato e a aceitação genuína da legitimidade das instituições sociais existentes” (Fazio, 2019, p. 10, tradução nossa).

Dado esse passo de diferenciação entre os métodos, agora iremos verificar o método de reconstrução normativa empreendido por Honneth em *O direito da liberdade*. Para que o teórico social alemão dê o próximo passo em relação a sua reconstrução normativa, surge o problema de se saber que valores morais centrais se tornaram fundamentais para as sociedades modernas. Por isso, ele chega à conclusão de “que todos os valores vigentes nas sociedades liberal-democráticas modernas, fundem-se em um único valor, a liberdade” (Honneth, 2015a, p. 10). Desse modo, *O direito da liberdade* tem como objetivo realizar uma reconstrução histórica massiva das instituições sociais, econômicas e políticas que consagraram a “liberdade individual”⁸⁸ como o valor central da modernidade ocidental.

De acordo com Zambrana (2013, p. 103), para o pensamento honnethiano, uma prática social é considerada uma conquista “racional” se representa uma forma de aprendizagem moral. Pode-se então dizer que a racionalidade assume uma forma mais desenvolvida, e pode-se também afirmar que a história é uma realização progressiva da razão, quando as práticas e instituições são estruturadas por expectativas normativas que sustentam formas cada vez maiores de liberdade.

⁸⁸ Cf. Buck-Morss, 2009, p. 21 - 22. “No século XVIII, a escravidão tornou-se a raiz metáfora da filosofia política ocidental, conotando tudo o que era mau sobre as relações de poder. A liberdade, sua antítese conceitual, foi considerado pelos pensadores do Iluminismo como o valor político mais elevado e universal. No entanto, essa metáfora política começou a criar raízes precisamente na época em que a prática econômica da escravidão – a escravização capitalista sistemática e altamente sofisticada de não-europeus como uma força de trabalho nas colônias – estava aumentando quantitativamente e intensificando-se qualitativamente a ponto de, em meados do século XVIII, subscrever todo o sistema econômico do Ocidente, paradoxalmente facilitando a disseminação global dos próprios ideais do Iluminismo que estavam em contradição tão fundamental com ele” [...] “A exploração de milhões de trabalhadores escravos coloniais foi aceita como parte do mundo dado pelos próprios pensadores que proclamavam a liberdade como estado natural e direito inalienável do homem” [...] “os escritores, embora plenamente conscientes dos fatos, ainda são capazes de construir histórias ocidentais como narrativas coerentes da liberdade humana.”

Por conseguinte, Honneth analisa três esferas sociais da sociedade como tentativas de instituir e realizar o valor da liberdade, isto é, a esfera pessoal, a esfera política e o reino da economia. Em relação à esfera econômica, Honneth defende que o mercado está inserido em normas sociais, muito embora historicamente o mercado capitalista esteja continuamente com tendência de se desvincular de tais “normas extraeconômicas”⁸⁹ (Honneth, 2015a, p. 342, 348, 351). Assim, Honneth faz um relato histórico sobre o desencaixe e reencaixe do mercado ao longo de dois séculos [XIX e XX] pelos quais os movimentos sociais e os sindicatos têm persistentemente procurado contrabalançar as tendências de desencaixe e atomização do mercado.

No entanto, Honneth defende um mercado aplicado que conteria normas sobre restrições de preços, limites ao consumo de produtos de luxo e a valorização do bem comum em relação ao individual

Isso começou com movimentos sociais que, em face de sub abastecimentos em ampla escala, passaram a exigir uma formação de preços “justa”, que continuou em comunidades onde, por motivações éticas, houve uma limitação ao consumo de luxo; encontrou expressão também em forças políticas que demandavam proteção jurídico-pública do consumidor; e finalmente manifestou-se nas múltiplas cooperativas de consumo que intentaram pôr em prática um uso cooperativo do mercado de bens. Nenhum desses movimentos agiu com consciência - vale lembrá-lo, mas atuava pensando que exigências morais contribuíam para o acontecer do mercado; tais exigências na verdade se caracterizavam pela ideia de que, para tomar parte nas demandas normativas e, assim, das condições de justificação da economia do mercado, deve-se considerar as medidas por eles exigidas (Honneth, 2015a, p. 392 - 393).

A ideia subjacente dessa passagem é que os mercados institucionalizaram normas éticas antes mesmo do acontecer mercadológico, por isso, a defesa honnethiana de uma liberdade social contida na esfera do mercado.

Honneth ao inserir a eticidade na esfera econômica mediada pelo mercado faz várias referências aos paradigmas oferecidos por Hegel e Durkheim em relação às corporações ou associações profissionais. Honneth lembra o empenho de ambos os autores na “defesa de uma compreensão das normas promovidas pelas corporações como imanentes a essa esfera, e não como mero aditivo ou como mecanismo coercitivo imposto de fora, de maneira cega, os cálculos de lucro entretecidos” (Honneth, 2015a, p. 335). Ou ainda, “nenhum deles desejou que aquelas regras de ação pré-contratuais fossem

⁸⁹ As *normas extraeconômicas* dizem respeito a regras, valores e princípios que direcionam o comportamento social e que não estão diretamente conectados a interesses econômicos ou financeiros. Elas se estabelecem fora da lógica puramente mercantil e produtiva, sendo essenciais para moldar e limitar as interações e práticas econômicas por meio de princípios éticos, sociais ou culturais. (Ver, Honneth, 2015a, 2017a).

entendidas ao modo de um complemento ao acontecer mercadológico que fosse meramente externo e de caráter normativo” (Honneth, 2015a, p. 339).

Tidre e Helfer (2020, p. 234) comentam que insistindo no caráter prévio, isto é, pré-contratual, que segundo Honneth, as práticas propiciadas por instituições corporativas assumiriam ante as relações de mercado, a própria “consciência de solidariedade” (Honneth, 2015, p. 335 – 338), onde, tal consciência de solidariedade, existente na esfera do mercado encontra-se presente de “maneira implícita” (Honneth, 2015a, p. 338).

Nesse sentido, Tidre e Helfer (2020, p. 235), afirmam que a posição de Honneth, em relação ao inserir a ética na esfera do mercado é ambígua, pois, ao mesmo tempo que, em algumas passagens, Honneth enuncia que é “no acontecer do mercado” que “são constituídos os mecanismos que possibilitam influenciar os participantes individuais a perceber mais intensamente os interesses de outros atores no estabelecimento de seus interesses” (Honneth, 2015a, p. 362) e relacionando esses mecanismos às corporações profissionais, o que levaria a admitir a tese do surgimento de práticas éticas em função do próprio “acontecer do mercado”. Honneth afirma da mesma forma, remetendo a Hegel e Durkheim, que a esfera do mercado só pode ser compreendida como ética, se fundamentada em “relações de solidariedade anteriores ao mercado” (Honneth, 2015a, p. 362). Por isso

[...] pode-se concluir que, para Honneth, uma concomitância de dois modos de agir, um solidário, outro meramente instrumental, é possível, o último sendo tomado por legítimo, na medida em que se deixaria inserir num quadro de regulamentações, impedindo ou limitando seu caráter nocivo. Entretanto, essa posição – da defesa da existência prévia de relações de solidariedade, externas ou coercitivas, diante do funcionamento mercadológico – parece entrar em contradição com a pretensão enunciada por Honneth de, nos passos de Hegel, defender a necessidade de um desenvolvimento imanente da consciência solidária, a partir das relações econômicas. Segundo a concepção honnethiana, a perseguição de interesses econômicos parece ser colocada muito mais “ao lado”, numa relação horizontal, ou mesmo hierarquicamente abaixo, de um comportamento solidário, este último atuando, para Honneth, como garantidor do funcionamento harmônico das interações mediadas pelo mercado (Tidre; Helfer, 2020, p. 236).

Com isso em mente, o que nos interessa no nosso escopo teórico é realizar uma crítica de forma mais geral ao fato de Honneth inserir a eticidade no mercado capitalista. Assunto que trabalharemos em maiores detalhes no tópico 3.3. No momento iremos confrontar, de forma geral, os paradoxos da modernização capitalista com os conceitos básicos de *O direito da liberdade* em relação à tentativa de legitimação da ordem neoliberal dentro da perspectiva de Honneth.

Nesse contexto, Chari (2015, p. 82), descreve que em *O direito da liberdade*, Honneth se afasta de uma análise sofisticada do caráter paradoxal da normatividade do neoliberalismo que ele havia trabalhado inicialmente no seu texto *Paradoxes of Capitalism Modernization*. No seu novo empreendimento, Honneth reduz o capitalismo à sua ordem normativa com conceitos purificados de intersubjetividade e liberdade, protegidos da lógica capitalista “como base de sua crítica das formas contemporâneas de dominação social” (Chari, 2015, p. 83, tradução nossa). Ele defende de forma clara um retorno à teoria de uma economia moral em Hegel e Durkheim como formas de responder às formas de dominação apresentadas pelo neoliberalismo e para um afastamento da crítica estrutural do capitalismo de Marx⁹⁰.

O fundamental e sistemático passo que Honneth elabora em relação à crítica do capitalismo diz respeito às formas contemporâneas de dominação econômica que devem ser encaradas não como problemas estruturais próprias do capitalismo, mas como desafios que devem ser reformados de dentro do sistema capitalista.

[...] nem o problema da exploração, nem o dos contratos coercitivos devem ser entendidos como déficits estruturais, suprimidos apenas fora da economia de mercado capitalista, mas como desafios assumidos, em última instância, por sua própria promessa normativa, razão pela qual só podem ser enfrentados nela própria (Honneth, 2015a, p. 366).

Diferentemente de *Paradoxes of Capitalism Modernization*, Honneth agora parece defender que as promessas normativas da economia de mercado capitalista não são afetadas pelos processos neoliberais nas relações capitalistas. De acordo com sua concepção, agora as próprias normas permanecem implacáveis. No entanto, nessa obra de 2006, Hartmann e Honneth haviam diagnosticado o neoliberalismo como paradoxal precisamente porque cria uma situação na qual a própria tentativa de instituir normas de liberdade na verdade impede as condições de possibilidade para a realização da liberdade.

Vale lembrar, que para Honneth, um paradoxo não é o contrário de contradição, mas exemplifica uma estrutura específica de contradição. Assim, uma “contradição é paradoxal”⁹¹ (Hartmann; Honneth, 2006, p. 47, tradução nossa), quando precisamente pela tentativa de realizar tal intenção, a probabilidade de realizá-la diminui. Em *O direito*

⁹⁰ Cf. Chari, 2015, p. 227, nota 48. “Não está evidente por que razão uma reviravolta em direção à noção de uma “economia moral” exige uma rejeição dos principais conceitos marxistas que elaboram a estrutura lógica do capitalismo. Afinal de contas, foi o historiador marxista Edward P. Thompson quem primeiro popularizou esse conceito, muito embora Honneth possa encontrar as raízes desse conceito em Hegel e Durkheim.”

⁹¹ Isso significa que, enquanto a contradição é uma oposição direta entre afirmações, o paradoxo envolve uma análise mais rica e multifacetada das intenções, consequências e realidades que podem estar ocultas por trás de situações que, à primeira vista, parecem contraditórias.

da liberdade constatamos que desaparece a linguagem do paradoxo. Em vez disso, o capitalismo nos apresenta desafios que deixam intocada a ordem normativa que torna legítimo a ordem neoliberal.

Nesse contexto, Chari (2015, p. 83-84) afirma que em *O direito da liberdade*, Honneth não dá conta do que ela caracterizou como “inversão neoliberal do liberalismo”⁹², em que normas liberais são usadas para legitimar as práticas econômicas neoliberais, enquanto todas desfazem o conteúdo das próprias normas. Zambrana (2013, p. 105), também nos lembra que o entendimento de Honneth sobre crítica imanente “envolve uma noção de normatividade pela qual as normas têm potencial crítico se permanecerem isoladas da ressignificação capitalista” e que além disso, para Honneth, normas isoladas da ressignificação capitalista são necessárias para a crítica. Como resultado desse procedimento crítico, podemos afirmar que a obra de Honneth torna-se mais sintomática dos paradoxos neoliberais do que crítica deles.

Portanto, a abordagem empreendida por Honneth em *O direito da liberdade* que enxerga os problemas dentro da economia capitalista como desafios normativos que podem ser superados pelo uso de formas capitalistas, em vez de problemas estruturais do próprio capitalismo que requerem transformação, deixa claro que a teoria de Honneth se afasta de uma crítica da economia política que poderia mediar dialeticamente as estruturas de acumulação do capital e as dimensões normativas e intersubjetivas da sociedade capitalista.

Em *O direito da liberdade*, Honneth de fato, abandona a tarefa histórica da teoria crítica de transfiguração do capitalismo, argumentando em última análise, que o capitalismo neoliberal pode apresentar desafios, mas esses desafios não exigem uma transformação fundamental da sociedade capitalista.

Honneth, aliás em sua tarefa de reconstrução normativa, também necessita de uma noção robusta de progresso moral e social, à qual consideramos paradoxal, por trazer exemplos limitados à realidade europeia como modelo precípua dessa evolução. Portanto, sob a perspectiva honnethiana fica difícil resolver a questão de saber se a atual defesa de um suposto “progresso moral” (Fraser; Honneth, 2003, p. 182-189, tradução nossa) e “social” (Honneth, 2015a, p. 640) das sociedades modernas exige critérios normativos justificáveis, independentemente de qualquer fato atual de consenso social.

⁹² A expressão “inversão neoliberal do liberalismo” tem a ver com a reinterpretação dos princípios do liberalismo, onde o enfoque no livre mercado e na desregulamentação conduz a resultados que contrariam os ideais originais de liberdade, igualdade e justiça social, implicando em maior desigualdade e marginalização de certos grupos sociais. Para ampliar essa compreensão, ver, Harvey, 2008.

Esse “convencionalismo”⁹³ da teoria do reconhecimento traz sérios problemas para uma teoria crítica que objetive uma proposta crítico-emancipatória: por reduzir a experiência social a uma concepção meramente restrita à realidade de uma sociedade ocidental europeia em detrimento de sociedades tradicionais e acaba por excluir sociedades consideradas por Honneth “menos” desenvolvidas na dimensão intersubjetiva da liberdade social.

Ainda assim, dentro dessa perspectiva, Honneth oferece uma análise sobre o papel dos mercados na promoção da liberdade social, afirmando que os mercados podem institucionalizar essa liberdade de duas maneiras específicas: *a)* atendendo às necessidades dos indivíduos; e *b)* proporcionando meios para a realização da autoestima. Mercados de produtos de consumo atendem necessidades de consumo. Os mercados de trabalho permitem “o desenvolvimento da autoestima individual saudável por meio do reconhecimento recíproco” (Zurn, 2015, p. 180, tradução nossa).

Em última instância, o que justifica o domínio do mercado como uma esfera de liberdade, para Honneth, é que essa esfera mercadológica permite uma forma de cooperação social que se encontra no interesse de todos os envolvidos, que serve à realização complementar dos objetivos comuns dos indivíduos. Devido a esse caráter convencional, a esfera do mercado para Honneth é moralmente importante, pois proporciona a realização das necessidades comuns dos indivíduos, além de proporcionar a autoestima na prática do reconhecimento recíproco.

De acordo com Winfield (2015, p. 136), que faz uma análise da *Filosofia do direito* de Hegel, essa posição ética da economia ainda é suspeita na medida em que produz desigualdades e pobreza. Para ele, se a economia pode se qualificar como uma associação civil devidamente ética tem sido amplamente questionada com base em nada menos que na própria análise de Hegel do sistema de necessidades.

Hegel, afinal, não aceita a visão otimista de Adam Smith⁹⁴ (1983, p. 438) de que o mercado é um mecanismo autorregulador (mão invisível) que garante o bem-estar de todos. Em vez disso, Hegel (1991, §241, 265) sustenta que nunca se pode contar com as condições de participação no mercado para permitir que os indivíduos satisfaçam suas

⁹³ O termo “convencionalismo” também é utilizado por Zurn (2015, p. 195) para fazer uma crítica à abordagem honnethiana de justificar os progressos normativos pela teoria do reconhecimento e de uma liberdade social baseada numa ideia robusta de progresso moral e social.

⁹⁴ Cf. Honneth e Herzog, 2014, p. 17. “Deve-se notar que Smith estava escrevendo em um momento em que a transição do feudalismo para a industrialização inicial estava ocorrendo. Seu elogio ao livre mercado deve ser visto no contexto de inúmeras instituições feudais que restringiam severamente os indivíduos, particularmente os das classes mais baixas. Por outro lado, ele não experimentou o empobrecimento em massa do auge da industrialização, e talvez por isso tenha sido tão otimista quanto à capacidade do mercado de gerar riqueza para os membros mais pobres da sociedade.”

necessidades pelas mercadorias dos outros e que a pobreza sempre assombra as operações do mercado enquanto ele é deixado por conta própria.

De acordo com Herzog, o mercado hegeliano é um jogo de forças disruptivo, dionisíaco, mais semelhante à luta de todos contra todos em um estado de natureza do que ao harmonioso jogo smithiano de ganha-ganha, no qual só se pode ganhar promovendo os interesses dos outros. Cria luxo e pobreza, ambos tendem a corromper a moral das pessoas, em vez de igualar rendas e estilos de vida, como no quadro smithiano. “Embora o mercado hegeliano também contenha elementos de ‘universalidade’ como a ‘mão invisível’, e seja domado, até certo ponto, pela polícia e pelas corporações, sua característica mais básica é trazer caos ao invés de ordem para a sociedade” (Herzog, 2013, p. 138, tradução nossa).

Na perspectiva de Adam Smith, a ‘mão invisível’ significa um mecanismo de autorregulação, onde o mercado, quando deixado livre, coordena as ações individuais em direção ao bem-estar coletivo, trazendo uma ordem espontânea. Nessa perspectiva apontada por Herzog, em Hegel (1991, § 182 - 256), o mercado não apenas falha em promover uma ordem ética, mas ativa uma ‘dialética do caos’⁹⁵, na qual as interações de interesse privado intensificam o conflito e a alienação ao invés de produzir uma harmonia social.

Sendo assim, a pobreza é um erro, pois consiste na violação do direito dos membros da sociedade civil de realizar interesses particulares de sua própria escolha em reciprocidade com outros. A pobreza aqui não consiste na privação apenas das necessidades da vida, às quais a personalidade confere aos indivíduos, nem dos recursos necessários para que os pais cuidem de seus filhos e os cônjuges cuidem um do outro.

Ora, essa ‘violação de direitos’ deve ser compreendida à luz do conceito de liberdade positiva, que diz respeito à capacidade dos indivíduos de realizar seus objetivos e participar plenamente na vida social e política. Em contraste à mera ausência de restrições, a liberdade positiva pressupõe a existência de condições que possibilitem aos indivíduos agir de forma autônoma e significativa.

Desse modo, a pobreza não é apenas uma questão de falta de recursos, mas um obstáculo que compromete a capacidade das pessoas de exercerem sua liberdade e de contribuírem para a sociedade. Essa contraposição entre o ideal de liberdade e a realidade da pobreza enfoca como a desigualdade não só agrava a privação material, mas também

⁹⁵ Para Hegel, a economia de mercado possui uma tendência a gerar desordem e desigualdades sociais, o que exige uma intervenção do Estado para restabelecer uma forma de ordem ética. (Ver, Hegel, 2010).

corrompe a justiça social e política. De fato, a falta de oportunidades econômicas iguais ameaça o bem-estar da família e da sociedade civil.

Complementando essa ideia, Winfield ressalta que, assim como a pobreza prejudica a capacidade dos cidadãos de participar do processo político em pé de igualdade com os outros, a concentração de riqueza ameaça traduzir o privilégio econômico em privilégio político, minando oportunidades políticas iguais ao permitir que o poder do dinheiro condicione o processo político.

Tal concentração de poder transforma o mercado em um ambiente ‘neutro’, isto é, em um espaço onde as elites exercem uma influência desproporcional, solapando a ideia de que o mercado é um sistema ético. A falta de uma regulamentação vigorosa permite fenômenos como a ‘captura do estado’, onde interesses privados moldam as políticas públicas em benefício de poucos, e o ‘oligopólio econômico’, que delimita a concorrência e a inovação.

Essas dinâmicas não só cooperam com a perpetuação de desigualdades, mas também subvertem as oportunidades iguais e a participação política dos cidadãos, comprometendo os princípios de justiça e equidade na sociedade civil. A pobreza também viola o direito social na medida em que priva os indivíduos dos recursos econômicos específicos de que precisam para desfrutar da oportunidade igual de ganhar a vida de forma igual por meio do mercado capitalista.

Se a economia é incapaz de se libertar do flagelo desta pobreza socialmente específica, não perde a sua condição de elemento compatível da sociedade civil, ou seja, de estar inserida na eticidade? Além disso, se, como o próprio Hegel (1991, §246, 267 - 268; §248, 269) sustenta que a economia se vê compelida a se engajar na expansão colonial e imperialista para obter a demanda de mercado adicional, matérias-primas e mão de obra barata de que necessita, isso não destaca ainda mais sua subversão das relações de direito?

Além disso, a produção de uma ralé desempregada e subempregada no país e no exterior, alienada das instituições nas quais não tem participação viável, não põe em risco a comunidade ética, não apenas na sociedade, mas na família e no Estado, tornando a economia uma ameaça a todo o sistema de liberdade? Enfim, cada uma dessas violações do direito econômico, da igualdade de oportunidades econômicas, e suas ameaças à liberdade política colocam em evidência a contraditória afirmação honnethiana de que o mercado está inserido na eticidade e que, portanto, subjaz a ideia de progresso moral e social do capitalismo.

Ademais, enfatizar o conceito de patologia social neste contexto pode elucidar como essa exclusão não é apenas uma questão individual, mas um sintoma de um comprometimento mais abrangente das instituições sociais e da desintegração ética. Essa perspectiva sugere que, longe de ser um mero reflexo das falhas individuais, a pobreza e a exclusão são manifestações de um sistema que falha em garantir a inclusão e a participação de todos os cidadãos. Portanto, essa análise cria uma base sólida para criticar a visão de Honneth sobre o mercado como uma estrutura de eticidade, antecipando a argumentação de que o mercado, ao invés de sustentar o progresso moral, pode ser uma fonte de patologias sociais que afetam a coesão e a justiça social.

Essas violações fundamentais ao direito econômico, à igualdade de oportunidades e à liberdade política colocam em evidência as limitações do mercado como um sistema ético. Sob essa perspectiva, a noção honnethiana de que o capitalismo está vinculado a um progresso moral e social se mostra contraditória. Nos tópicos a seguir, examinaremos mais profundamente como essa crítica impacta a teoria de Honneth, colocando em xeque a viabilidade de um progresso social que legitime as desigualdades e a exclusão.

3.1. Uma noção de progresso moral e social na teoria crítica de Honneth

O olhar humano tem o poder de conferir valor às coisas;
mas faz com que custem mais também. (Ludwig
Wittgenstein)

A discussão sobre o reconhecimento de valores universais como justificativa para princípios de justiça e liberdade frequentemente enfrenta uma crítica importante, ou seja, a de que certos valores, originalmente situados no contexto europeu, acabam naturalizados como padrões universais de progresso humano. Autores como Charles Larmore (2004) e Amy Allen (2010, 2013, 2016) advertem para o fato de que essa narrativa, ao exaltar uma visão particular do desenvolvimento humano, não só exclui, mas também subestima outras tradições culturais e epistemologias.

Ao investigar esses argumentos, este tópico reflete como essa visão autocongratatória pode servir como um ‘instrumento de autocongratulação’ e, ao mesmo tempo, busca conservar uma estrutura de dominação epistêmica. Essa estrutura, ao universalizar normas específicas do Ocidente, reforça um eurocentrismo que

obscorece a validade e a diversidade de outros sistemas de pensamento, impondo uma barreira ao verdadeiro diálogo entre culturas.

Nesse sentido, é de fundamental importância considerar as reflexões de Honneth sobre as lutas sociais e o reconhecimento, uma vez que ele destaca que um dos principais objetivos de sua obra é entender como essas dinâmicas impactam o progresso social. Em *Luta por reconhecimento*, Honneth (2003a, p. 228) afirma que um dos seus principais objetivos consiste em permear a lógica das lutas sociais para a partir daí estabelecer o que ele chama de uma verdadeira fonte motivacional de um progresso social.

Para Honneth a evolução da sociedade é resultado de choques de reconhecimento entre grupos conflitantes sobre o valor das instituições sociais em um determinado momento. Como vimos, no primeiro capítulo, quando o reconhecimento social é negado, desencadeia-se lutas pelo reconhecimento do valor social e cultural de indivíduos e comunidades.

Nessa mesma obra, Honneth reconstruiu as expectativas normativas de reconhecimento recíproco que estruturam a experiência social moderna (amor, respeito, estima social). Sob essa lógica, mesmo que essas expectativas mudem de significado na realidade social e se tornem instrumentos ideológicos numa relação de dominação, continuam a ser potenciais pontos de referência para a crítica social, bem como para as lutas que visam uma maior expansão e realização de processos de reconhecimento social.

Honneth, no entanto, elabora uma teoria normativa daquelas esferas cuja manutenção é constitutiva da identidade moral das sociedades modernas e assume que o desenvolvimento social de pelo menos algumas sociedades se revelam como um progresso moral na perspectiva da teoria do reconhecimento. Isso implica a suposição de um estado final do ponto de vista do qual é possível classificar e avaliar os eventos particulares.

Segundo Honneth, tais rascunhos de um estado final já podem ser encontrados em Hegel e Mead, nomeadamente na ideia de uma relação pós-tradicional de reconhecimento, que Honneth, seguindo Hegel, chama de eticidade. Acontece que Honneth quer listar condições para uma vida boa e bem-sucedida com sua teoria do reconhecimento. A soma total dessas condições é o conceito de eticidade. Isso fica ainda mais evidente em sua “reatualização da filosofia hegeliana do direito” (Siep, *et al*, 2004, p. 63, Tradução nossa). Essa tentativa de reatualização é empreendida em *O direito da liberdade*.

Dessa forma, ao sugerir uma atualização da filosofia hegeliana do direito, Honneth não apenas pretende articular as condições necessárias para uma vida plena, mas também

estabelece uma base normativa para avaliar as demandas de reconhecimento nas sociedades modernas. Por conseguinte, Honneth discerne no progresso moral que vê no desenvolvimento das sociedades modernas *uma concepção do bem* para a qual é central o ideal da autonomia dos sujeitos e agentes morais considerados iguais.

Ele precisa dessa concepção liberal-igualitária do bem para ter um padrão contra o qual a avaliação normativa de reivindicações concretas por reconhecimento, muitas vezes formuladas em termos de reivindicações por maior justiça, possa ser realizada. Nesse sentido, ele afirma que “só aprendemos quais aspectos da vida pública são importantes para a realização da autonomia individual a partir de uma concepção de bem-estar pessoal [ou do bem], embora desenvolvida de forma fragmentária” (Honneth, 2003b, p. 179, tradução nossa).

Essa concepção do bem-estar ou do bem que se compõe dos três princípios de reconhecimento de Honneth é aquela pela qual sujeitos e agentes morais reconhecem nos outros qualidades valiosas como sua (capacidade de) autonomia ou necessidades e habilidades mais específicas nas três esferas de reconhecimento. Tais qualidades valiosas, afirma Honneth, nem têm um *status* ontológico que seja totalmente independente dos mundos da vida culturalmente específicos a partir dos quais julgamos e agimos, nem devem ser entendidos de maneira fortemente relativista, isto é, “como atribuídos a pessoas de esquemas de valores culturais inteiramente contingentes” (Brink; Owen, 2007, p. 18-19, tradução nossa).

A partir dessa concepção, Honneth, em *Paradoxes Capitalism Modernization* (2006), como vimos no segundo capítulo, objetiva defender os potenciais normativos da sociedade capitalista, que faz alusão a uma ideia de progresso moral propiciada pelo regime social-democrata rumo a uma expansão das respectivas normas de reconhecimento. Honneth, desse modo, descreve que em nenhum outro domínio o progresso moral foi tão evidente quanto nos anos da era social-democrata na esfera da ordem jurídica moderna.

Não só, sob pressão dos afetados, foram abolidas formas de discriminação legal que havia proibido, sancionado ou tornado *tabu* as práticas de minorias culturais ou sexuais; em muitas áreas, foram criadas novas liberdades e direitos sociais (trabalhistas, criminais e de família) que fortaleceram as pré-condições econômicas e sociais para o desenvolvimento da autonomia individual (Hartmann; Honneth, 2006, p. 43 - 44, tradução nossa).

Essa ampliação do reconhecimento e da garantia de direitos, segundo Honneth, não se limitou à abolição de discriminações, mas também foi acompanhado por uma

expansão da igualdade jurídica. Ele argumenta que paralelamente à expansão dos direitos subjetivos, houve também uma generalização da igualdade jurídica, ou seja, pela primeira vez, os grupos anteriormente excluídos (estrangeiros) passaram a usufruir de direitos de cidadania ou minorias culturais obtiveram novos direitos especiais (direitos culturais). “Em suma, provavelmente pode-se dizer que nesta fase a autonomia legal de todos os membros da sociedade foi mais bem protegida do que em todos os períodos anteriores do capitalismo” (Hartmann; Honneth, 2006, p. 44, tradução nossa).

De acordo com Honneth, o progresso moral também ocorreu nesse período com referência ao princípio da realização moderna, pois o movimento de mulheres conseguiu questionar em larga escala sua construção masculino-industrial. Para ele, muito embora esses protestos e reivindicações não tenham levado diretamente ao sucesso institucional, surgiram tendências para tematizar a criação dos filhos, bem como o trabalho doméstico, como contribuições valiosas para a reprodução social que devem ser valorizadas como “conquistas” e encontrar o reconhecimento material correspondente.

Para Honneth nesta fase as relações íntimas foram libertadas dos últimos vestígios de direção social ou econômica externa. Não menos ligado ao aumento geral de renda, os sujeitos podiam ser deixados completamente à mercê de seus próprios sentimentos em sua busca por um(a) parceiro(a). Com esse estabelecimento de “relações puras”⁹⁶, não só aumentou a mobilidade social no casamento, como também a desinstitucionalização da família nuclear. “Relacionamentos íntimos foram estabelecidos por seu valor emocional, e não mais por segurança ou progênie ao longo da vida” (Hartmann; Honneth, 2006, p. 44, tradução nossa). Em sua teoria do reconhecimento em *Grounding Recognition*, Honneth afirma que é necessário

[...] confiar em uma concepção de progresso; pois, a fim de mostrar que as normas de reconhecimento atualmente dominantes não são apenas relativamente, mas universalmente válidas, deve ser possível afirmar sua superioridade normativa sobre todos os regimes de reconhecimento anteriores (Honneth, 2002a, p. 517, tradução nossa).

Essa visão de progresso se reflete em mudanças práticas nas normas de reconhecimento social, como no âmbito do matrimônio, por exemplo. Em *O direito da liberdade*, Honneth afirma que os progressos proporcionados pela sociedade nas últimas décadas em relação ao matrimônio onde esse passou a se definir, em sentido amplo, como uma comunidade de sustento e de ganho, de forma que o parceiro ou parceira que não

⁹⁶ Para o conceito de “relações puras” os autores citam a obra de Giddens, *The Transformation of Intimacy* (1994), Cap 4. (Hartmann; Honneth, 2006, p. 57, nota 7).

tem atividades econômicas, após “o fim jurídico ou natural do casamento, tem o direito à metade dos bens adquiridos durante o tempo em que estiveram casados, sob a forma de uma compensação de ganhos ou de sustento” (Honneth, 2015a, p. 271).

Honneth, evidencia que na sua reconstrução normativa se deve proceder procurando localizar de maneira idealizante, o itinerário que, sob a pressão de movimentos sociais, possa trazer uma realização progressiva dos princípios da liberdade social em que está implícita essa liberdade e que possa assegurar a sua legitimação. No âmbito de mecanismos institucionais por cuja construção se deve tutelar e proteger mais do que tudo, pois servem à efetivação dessas noções regulativas de acordo com o mencionado, eles devem demonstrar, por um lado, os processos discursivos de regulação de interesse e, por outro, o processo de estabelecimento jurídico da igualdade de oportunidades.

Conforme essa lógica empreendida, Honneth afirma que em todo o tempo foi possível identificar os progressos normativos no âmbito do mercado capitalista quando tais mecanismos puderam ser determinados com sucesso, as anomalias normativas, ao contrário, só puderam se estabelecer quando instituições dessa característica, apesar da pressão pública, ou ficaram tempo sem manifestar-se, ou foram eliminadas.

Com essa mudança de direção de nossa reconstrução normativa, portanto, com sua orientação pelo modelo do economismo moral, certamente corremos o risco de sermos criticados por idealizações inadmissíveis, pois nada parece mais inverossímil à sociologia e à teoria da economia de nosso tempo, uma vez que a condução da integração do mercado se alimenta fundamentalmente de compreensão normativa, que se baseia na ideia de liberdade não negativa, mas comunicativa (Honneth, 2015a, p. 368).

Desse modo, Honneth está profundamente ligado à ideia de que a modernidade europeia do Iluminismo, ou pelo menos certos aspectos ou características dela, que ainda precisam ser explicados, representa um avanço de desenvolvimento em relação às formas de vida ‘pré-modernas’, não modernas ou tradicionais e, essencialmente, essa ideia desempenha um papel importante na fundamentação da normatividade da teoria crítica para cada um de seus pensadores. Tanto para Habermas quanto para Honneth há um compromisso com a ideia de que a teoria crítica precisa defender alguma noção de progresso histórico para fundamentar sua abordagem distinta da normatividade e, assim, ser verdadeiramente crítica.

Por outro lado, para McCarthy (2009, p. 230) à medida que a propagação da dominação racial acompanhava a ascensão do liberalismo com a sua ênfase na liberdade e na igualdade e a emergência do humanismo iluminista com a sua ênfase na razão

universal havia questões de legitimidade a cada passo. Com isso, McCarthy defende a opinião de que a fusão do pensamento liberal e iluminista com o pensamento desenvolvimentista provou ser o meio mais eficaz de abordar esse tipo de dominação. Na sua concepção, outras culturas, povos e sociedades tornaram-se fases ignoradas do desenvolvimento ocidental e, portanto, necessitaram de tutela na forma de despotismos benevolentes, missões civilizatórias e assim por diante antes que pudessem alcançar o Ocidente.

Amy Allen, na obra *The end of progress* (2016), no entanto afirma que as ideias de progresso social exemplificados por Honneth, o qual toma como referência os desenvolvimentos históricos do contexto europeu alemão, é de um “fundacionismo normativo em que revela uma teoria e prática do imperialismo eurocêntrico” (Allen, 2016, p. 16, tradução nossa). Allen, então defende que é justamente esse compromisso com o progresso histórico que se revela o maior obstáculo ao projeto de descolonização de suas abordagens da teoria crítica.

De acordo com ela, sob essa perspectiva, a Europa ou “Ocidente” é vista como mais esclarecida ou mais desenvolvida do que a Ásia, África, América Latina, Oriente Médio, e assim por diante. A chamada missão civilizadora do Ocidente, que serviu para justificar o colonialismo e o imperialismo, continua a subscrever o imperialismo informal ou neocolonialismo da atual ordem econômica, legal e política mundial. Segundo essa lógica

[...] a teoria crítica se baseia na concepção retrospectiva do progresso histórico como um “fato”. Essa concepção de progresso permite que a teoria crítica entenda os padrões normativos que ela encontra dentro do mundo social existente – isto é, dentro de seu próprio mundo, o mundo da Europa moderna – não apenas como padrões contingentes ou arbitrários relativos à estrutura, mas como os resultados de um processo de desenvolvimento social e aprendizagem histórica (Allen, 2016, p. 14, tradução nossa).

Essa objeção de Allen vai de encontro com o que Honneth pensa sobre o progresso. Noutro momento, em *O direito da liberdade*, ele reafirma sua posição de uma reconstrução normativa das esferas da eticidade. Por isso diz que a essa altura se pode invocar uma imagem diferente e mais favorável do caminho de reconstrução que ele tomou em seu tratamento histórico das distintas esferas de liberdade. “Não que esse tipo de retrospectiva possa nos levar a esperar que, pelo menos na Europa Ocidental, estejamos em uma via de progresso contínuo rumo à ampliação das liberdades individuais e sociais” (Honneth, 2015a, p. 638), precisamente no passado vigente nos esbarramos com todo um

excesso de ameaças sociais, a que Honneth caracteriza como “anomalias sociais” com referência aos subjacentes princípios normativos de liberdades.

Essa confiança honnethiana de uma ideia progressista e mentalista da história como forma de fundamentar a normatividade levanta um desafio profundo e difícil de solucionar. Allen questiona: “como a teoria crítica [de Honneth] pode ser verdadeiramente crítica se permanece comprometida com uma metanarrativa imperialista, isto é, se ainda não foi descolonizada?” (Allen, 2016, p. 4, tradução nossa). Nas páginas finais de *O direito da liberdade*, Honneth afirma que

Todas essas estações de uma luta pela realização de normas da liberdade já institucionalizadas [...] constituem acontecimentos históricos aos quais hoje a maior parte da população europeia lança um olhar retrospectivo com o mesmo sentimento, seja de aprovação entusiasmada, no caso dos esforços para emancipação, seja de desprezo, no caso de ambições limitadores da liberdade (Honneth, 2015a, p. 639-640).

Por isso, Honneth afirma que já há algum tempo, sobre as fronteiras nacionais, esses juízos unânimes de uma consciência de progresso se conjugam a uma memória coletiva na qual tudo o que concorreu para estimular liberdades institucionalmente prometidas é assinalado como sinal de progresso social. A narrativa histórica que emerge desse registro de triunfos e derrotas na luta comum pela liberdade, integram muito mais eventualidades e processos históricos do que os que se poderia depreender da exitosa luta pelo cumprimento das normas constitucionais em cada caso. No entanto, afirma Honneth, “ali também estão registradas as conquistas na luta contra condições indignas de trabalho ou contra imposições de papéis a mulheres, as quais, tomando-se o texto das constituições europeias, não podem simplesmente ser lidas como exigências morais” (Honneth, 2015a, p. 640).

Essas observações levam Allen (2016, p. 17), a argumentar que ao tomar o caminho europeu de desenvolvimento como normativo e ver as culturas e povos não europeus como menos desenvolvidos ou como ‘pré-modernos’, as teorias progressivas ou desenvolvimentistas da história servem como uma racionalização ideológica e servem como justificativa para o racismo, neoracismo, colonialismo em curso e neoimperialismo.

Allen, então procura sintetizar o problema político gerado pelo eurocentrismo de Honneth e da teoria crítica dessa forma: a concepção retrógrada do progresso como um “fato”, na medida em que vê as normas ou instituições da modernidade europeia como o resultado de um processo de desenvolvimento ou aprendizado, e na medida em que ignora

o papel que a relação material e ideológica da Europa com suas colônias desempenhou na formação da modernidade europeia como uma construção racializada, serviu e continua a servir à função ideológica de racionalizar e legitimar formas contemporâneas de imperialismo informal, neocolonialismo e racismo. Em outras palavras, de acordo com a autora, a noção de progresso histórico como um “fato” está ligada a complexas relações de dominação, exclusão e silenciamento de sujeitos colonizados e racializados.

O segundo problema que Allen (2016, p. 19) elenca com a noção de progresso histórico como um “fato” é epistemológico e gira em torno das seguintes questões: com base em que afirmamos saber o que conta como progresso? Um julgamento sobre o progresso histórico não pressupõe o conhecimento do que conta como ponto final ou meta desse desenvolvimento histórico? E como isso poderia ser conhecido sem ter acesso a algum ponto de vista do “Olho de Deus” ou ponto de vista do Absoluto, ideias que vão contra os pressupostos metodológicos básicos da teoria crítica, em particular seu desejo de evitar o fundacionalismo⁹⁷?

Ora, uma vez que não temos uma visão do passado ou do futuro do ponto de vista de Deus, e os relatos macro-históricos são sempre esquemas interpretativos projetados a partir de pontos de vista relacionados com valores, “não é surpreendente que os principais exemplares deste gênero de teorização pareçam retrospectivamente ser tão obviamente etnocêntrico” (McCarthy, 2009, p. 225, tradução nossa). O raciocínio de Allen sobre autocongratulação e eurocentrismo expande essa crítica, complementando a análise sobre o etnocentrismo nos conceitos de progresso.

Além da crítica política, Allen levanta também uma questão epistemológica, ela segue afirmando tendo como base o trabalho de Larmore (2004, p. 47) que se não estamos dispostos a postular tal ponto de vista do olho de Deus ou a considerar os padrões pelos quais medimos o progresso como conhecidos sub *specie aeternitatis*, então ficamos com a ideia de que temos que fazer julgamentos sobre o progresso segundo o nosso próprio ponto de vista interno e reconstrutivo. E, nesse caso, devemos enfrentar a preocupação de que, na medida em que os julgamentos sobre o progresso dependem de nossas próprias crenças e princípios atuais, eles podem parecer, como disse Larmore, “irremediavelmente paroquiais”. Larmore então pergunta: “Não é a noção de progresso basicamente um instrumento de autocongratulação?” (Larmore, 2004, p. 47, tradução nossa).

⁹⁷ O fundacionismo foi uma corrente filosófica que se apresentou como uma das primeiras alternativas ao problema da justificação de crenças, porém sua proposta de deter o regresso epistêmico com crenças básicas infalíveis atraiu fortemente a crítica de céticos que desconfiaram na infalibilidade do conhecimento.

Aqui se discute o julgamento progressista e suas possíveis limitações epistêmicas e ideológicas, trazendo à tona a perspectiva de Allen e as considerações de Larmore. Ao idealizar valores ocidentais como objetivos universais, cria-se uma estrutura de dominação subjacente que justifica a exclusão de sistemas culturais e éticos não ocidentais, reproduzindo uma desigualdade epistêmica sob a fachada de objetividade e neutralidade. Enquanto Allen e Larmore destacam as limitações e os perigos do progresso como ideologia autocongratatória, McCarthy (2009) foca em como essa concepção europeia de modernidade encobre o papel da força e da dominação.

McCarthy (2009, p. 225) afirma que a glorificação teórica da cultura, sociedade, economia e política da Grã-Bretanha no final do século XIX e da América no final do XX não foi, então, apenas uma questão de autoestima inflada, mas também de etnocentrismo endêmico a uma cultura que fala apenas consigo mesma. Segundo ele, o antídoto para isto não é apenas recolher mais dados, mas abrir ainda mais o discurso da modernidade às vozes não-ocidentais.

Em *The normativity of ethical life*, (2014c), Honneth discute como desenvolver critérios imanentes a partir de uma compreensão historicamente específica e situada de como as normas estão incorporadas nas formas de vida. Honneth, lendo a filosofia de Hegel procura apresentar uma noção de progresso no domínio de normas morais. Assim, ele afirma que buscará “exonerar a explicação contextualista hegeliana da eticidade da acusação de mero convencionalismo” (Honneth, 2014c, p. 818, tradução nossa).

Em contrapartida, Allen acredita que surge naturalmente uma preocupação de que esta leitura da história se apoie implicitamente em padrões que são trans-históricos ou transcendentais ao contexto num sentido forte, ou que realmente, no final das contas, não possa escapar ao convencionalismo que Honneth procura evitar na Filosofia de Hegel. De acordo com Allen a preocupação é que haja um padrão metafísico em segundo plano, permitindo um julgamento trans-histórico do progresso, ou que o relato sobre progresso histórico de determinada sociedade possa fazer com que se sintam melhor e mais felizes. Portanto, essa é a preocupação de Allen, seguindo Larmore com a autocongratulação.

Em segundo lugar, existe uma preocupação mais política com os discursos de progresso. Isto poderia ser pensado como uma versão específica de um discurso autocongratatório, história que foi contada muitas vezes ao longo do tempo pelo Iluminismo de que a modernidade europeia, ou os modernos euro-americanos, se felicitaram pela sua própria história e que, diga-se de passagem, é um relato como uma história de progresso e desenvolvimento social e cultural.

Allen defende que essa história em particular está intimamente ligada ao colonialismo, ao neocolonialismo e à missão civilizatória e tal contexto político tem posições altamente problemáticas. As histórias da superioridade cognitiva ou normativa do desenvolvimento da modernidade europeia foram (e em muitos casos ainda são) usadas para justificar certos tipos de arranjos políticos perniciosos que sustentaram o colonialismo e o neocolonialismo.

De acordo com McCarthy, a força e a violência, o poder e a dominação geralmente não desempenharam nenhum papel significativo nestas narrativas mestras do discurso eurocêntrico, pelo que poderiam servir melhor como ideologias dominantes, ocultando os interesses e estratégias realmente em jogo. Mas o recurso repetido à força aberta e o fato óbvio de que a modernização liderada pelos europeus e americanos estabeleceu modos de crescimento econômico profundamente injustos e claramente insustentáveis. Uma teoria crítica do desenvolvimento global deve ter em vista a violência, “a destrutividade e a injustiça dos processos históricos de modernização e manter viva a memória do imenso sofrimento e da perda irreparável que assim se abate sobre multidões em todas as partes do mundo” (McCarthy, 2009, p. 226, tradução nossa).

McCarthy defende, portanto, que o nosso modo de vida não é globalizável. De acordo com ele, “nivelar” todas as economias nacionais aos padrões de produção e consumo das sociedades mais desenvolvidas tornaria o planeta inabitável pois, os níveis de esgotamento de recursos e de degradação ambiental que implicam são fisicamente insustentáveis. Sob essa perspectiva, “o desenvolvimento tem de ser reconceitualizado não apenas como um problema para as sociedades subdesenvolvidas, mas como um problema global: como alcançar o desenvolvimento? Para McCarthy, uma coisa é imediatamente clara

[...] isto não pode ser feito com panaceias neoliberais e de livre mercado; o desenvolvimento sustentável tem um núcleo inevitavelmente político. Além disso, as tensões entre as exigências ambientais e as exigências de equidade levantam uma série de questões novas e difíceis para qualquer teoria crítica do desenvolvimento global (McCarthy, 2009, p. 228, tradução nossa).

Assim, o progresso geralmente implica crescimento, mas estabelece, além disso, um ponto final em direção a qual se pensa que esse crescimento está a avançar. Ademais, o progresso começa a parecer suspeito quando reconhecemos a contingência histórica dos padrões que usamos para julgar o presente e o passado. De acordo com Larmore (2004, p. 49), crescimento não é o mesmo que progresso. Progresso significa movimento em direção a um objetivo, enquanto o crescimento é essencialmente um conceito

retrospectivo, referindo-se a um processo em que novas formações emergem com base nas anteriores.

Esse ceticismo em relação à ideia de progresso linear e autocongratatório é corroborado pela crítica de Jaeggi, que, alinhada à reflexão de Allen sobre Honneth, destaca que a teoria crítica sempre esteve atenta a essas limitações. Desse modo Jaeggi afirma que “no final das contas, o que você [Allen] está descrevendo e fazendo é se livrar dos bloqueios de aprendizagem e tentar nos libertar de uma narrativa que não nos permite ver a dialética de nossos progressos no plural” (Allen; Jaeggi; Redecker, 2016, p. 239, tradução nossa).

Ao contrário das aspirações mais profundas do Iluminismo, se não da filosofia em geral, a razão não nos liberta das contingências do tempo e lugar. “Princípios substantivos da racionalidade são sempre enquadrados à luz de crenças e modos de vida legados por um passado que poderia ter acontecido de outra forma” (Larmore, 2004, p. 50, tradução nossa).

A concepção do bem de que fala a teoria honnethiana é necessariamente uma concepção historicamente enraizada. Isso quer dizer que ganhou forma em instituições da sociedade como o casamento burguês e sua compreensão de necessidade e cuidado, o estado liberal-democrático e sua compreensão de direitos legais e participação política, e os mercados capitalistas e sua compreensão do valor das conquistas das pessoas em sua contribuição para o mercado.

No entanto, Honneth enfatiza que dadas formas institucionais e padrões de expectativa dificilmente se pode esperar que correspondam plenamente ao “excedente de validade⁹⁸” que os princípios de reconhecimento centrais à sua concepção do bem possuem. De fato, a tensão entre o nível dado, quase nunca perfeito, de inclusão e individualização que determinadas instituições concedem aos membros da sociedade e o ideal moral de inclusão e individualização em prol da autonomia social e individual dos

⁹⁸ Para o conceito de “excedente de validade” (*Geltungsüberhang*) em Honneth, em que as normas reconstruídas são responsáveis pelo viés crítico da reconstrução, ver Celikates (2018, p. 139). “O que é reconstruído aqui é a normativa comprovadamente racional do conteúdo das relações institucionalizadas de reconhecimento. Tal reconstrução é crítica quando pode mostrar que o conteúdo normativo tem um “excedente de validade” em comparação com as suas institucionalizações existentes, de modo que estas não realizam plenamente os primeiros, mesmo que se saiam melhor do que os seus antecessores correspondentes. Nesses casos, o “excedente de validade” deveria gerar uma “pressão” normativa de um tipo que, em última análise, parece empurrar a lógica do desenvolvimento para uma direção progressista”. “Assim, a história de uma esfera ética pode ser pensada como um processo conflituoso pelo qual um certo excedente de validade inicialmente inerente a toda norma ética é gradualmente removido” (Honneth, 2014c, p. 824, tradução nossa).

membros em diferentes esferas de reconhecimento define uma “exigência ideológica” (Brink; Owen, 2007, p.19, tradução nossa).

Desse modo, a liberdade individual é comprometida por um contexto de aplicação que distorce o significado emancipatório original da norma. “A recuperação e maior especificação da norma de uma forma que responda à dependência material e social da liberdade individual é a resposta crítica aos paradoxos do individualismo” (Zambrana, 2013. 105, tradução nossa). Com isso, para que seja corrigida a perda da liberdade individual causada pelo individualismo é necessário “recuperar” e “especificar” melhor a norma de liberdade. Em outras palavras, é preciso compensar como a liberdade é aplicada, considerando as dependências materiais e sociais que afetam a capacidade das pessoas de serem realmente livres.

Esse ajuste no entendimento a respeito da liberdade reflete também um paradoxo fundamental do progresso moral: ao mesmo tempo em que há avanços nas relações sociais e no entendimento do direito e do bem, também enfrentamos os retrocessos da miséria e da pobreza que continuam a marcar a vida em sociedade. O paradoxo que há entre progresso e retrocesso, desse modo, é uma constante na análise das dinâmicas sociais.

Essas críticas, portanto, expõem a tensão paradoxal entre progresso e retrocesso nas sociedades contemporâneas, questionando se é possível compatibilizar a liberdade social com o mercado capitalista. Antes de chegar a esse tema, no próximo tópico iremos verificar em linhas gerais o tema do sofrimento social de indeterminação, bem como as inconsistências de Honneth em seu argumento de um sentido terapêutico por meio da eticidade.

3.2. Sofrimento social por indeterminação: autorrealização e liberdade social

Neste tópico, iremos explorar o conceito de “sofrimento social por indeterminação”, com ênfase na crítica de Axel Honneth à concepção hegeliana de Estado e à eticidade. O texto relaciona como Honneth revisita a *Filosofia do Direito* (1820) de Hegel, sugerindo uma interpretação que focaliza a importância das relações horizontais de reconhecimento na sociedade, o que marca uma ruptura com as perspectivas focadas em uma racionalidade superior, de caráter institucional.

Assim, Honneth se distancia das perspectivas tradicionais da Teoria Crítica desenvolvidas por Horkheimer, Adorno, Marcuse e Habermas, que tendem a localizar o sofrimento social em um déficit de “racionalidade social”. Para esses autores, a relação

entre as patologias sociais e o desenvolvimento racional histórico é fulcral; já Honneth (2009b) sugere atualizar essa relação, ancorando-a em uma ética que permita aos sujeitos adotar uma prática social de cooperação, moldada a partir de um reconhecimento recíproco e mais horizontal.

Honneth desenvolve esse ponto ao observar que para Horkheimer, Adorno Marcuse e Habermas o estado negativo da sociedade é atribuído à um déficit de racionalidade social. Eles mantêm uma conexão interna entre as relações patológicas e a condição de racionalidade social, o que explica seu interesse pelo processo histórico de atualização da razão. Qualquer tentativa de tornar fecunda a tradição da teoria crítica para o presente deve, portanto, começar com a tarefa de atualizar essa conexão conceitual, fundada em uma ideia ética cujas raízes estão na filosofia de Hegel. Para Honneth “A explicação das circunstâncias que bloquearam ou distorceram o processo de atualização da razão deveria ter em si a força racional para convencer os sujeitos a criar uma prática social de cooperação” (Honneth, 2009b, p. 34, tradução nossa).

Ademais, Honneth defende que a explicação dos bloqueios à racionalidade social deve fomentar práticas cooperativas que envolvam os indivíduos. Ele enfatiza que a compreensão dos entraves que distorcem a razão social não é só um exercício teórico, mas uma necessidade prática para engajar os sujeitos na criação de um ambiente ético. Isso implica que, para que a liberdade e a eticidade sejam realizadas, é essencial que as normas sociais sejam constituídas a partir do reconhecimento recíproco e da participação ativa de todos, numa construção de uma eticidade democrática.

Nesse contexto, a tese de que as patologias sociais devem ser entendidas como resultado de uma racionalidade deficiente é, em última instância, uma dívida para com a filosofia política de Hegel. Por isso, “supõe-se que as forças que contribuem para a superação da patologia social decorrem justamente daquela razão cuja atualização é impedida pela forma de organização presente na sociedade capitalista” (Honneth, 2009b, p. 43, tradução nossa).

Por conseguinte, Honneth afirma que Hegel inicia sua *Filosofia do direito* com a suposição de que um grande número de tendências à perda de sentido se manifestou em seu tempo, tendências que só poderiam ser explicadas pela apropriação insuficiente de uma razão “objetivamente” já possível. Seu próprio tempo reside em uma concepção abrangente da razão na qual ele estabelece uma conexão entre o progresso histórico e a ética.

A razão, desse modo se desenvolve no processo histórico ao recriar instituições “éticas” universais a cada novo estágio; ao levar em consideração essas instituições, os

indivíduos são capazes de projetar suas vidas de acordo com objetivos socialmente reconhecidos e, assim, experimentar a vida como significativa. Quem não deixa que tais fins objetivos da razão influenciem sua vida sofrerá as consequências da “indeterminação” e desenvolverá sintomas de desorientação. Assim, ao transpor esse *insight* ético para a estrutura dos processos sociais de uma sociedade inteira, Honneth sugere que o diagnóstico de Hegel de seu tempo, básico para sua *Filosofia do Direito*, pode surgir de modo semelhante em nosso próprio contexto.

Para Honneth, Hegel viu a eclosão de sistemas de pensamento e ideologias dominantes em sua própria sociedade que, ao impedir os sujeitos de perceber uma vida ética já estabelecida, deram origem a sintomas generalizados de perda de sentido. Diante desse diagnóstico, Hegel estava convencido de que as patologias sociais deveriam ser compreendidas “como resultado da incapacidade da sociedade de expressar adequadamente o potencial racional já inerente a suas instituições, práticas e rotinas cotidianas” (Honneth, 2009b, p. 23, tradução nossa).

As patologias sociais, de acordo com a análise de Honneth, têm sua gênese em uma racionalidade incompleta, herança da tradição hegeliana. Essa racionalidade, ao concentrar-se predominantemente nas estruturas formais e institucionais, abandona o papel das relações intersubjetivas de reconhecimento que sustentam a eticidade social.

A insuficiência dessa racionalidade nas instituições contemporâneas não só impossibilita uma integração social autêntica, mas também intensifica o que Honneth chama de “sofrimento de indeterminação”, isto é, um estado em que os indivíduos se sentem desconectados e inseguros quanto ao seu papel e valor na sociedade. Esse sofrimento é consequência do fracasso das instituições em promover um reconhecimento autêntico e uma participação plena dos indivíduos, ocasionando um mal-estar que vai além das frustrações pessoais e se desdobra em patologias coletivas.

Em *Sofrimento de indeterminação* (2001), obra que antecipa os conceitos básicos elucidados uma década depois, em *O direito da liberdade*, Honneth realiza uma reatualização⁹⁹ da *Filosofia do Direito* de Hegel se distanciando da concepção hegeliana de Estado. Portanto, Honneth traz uma nova interpretação do conceito de eticidade, em relação as suas obras anteriores, a partir dessa obra de 2001, onde faz uma crítica à

⁹⁹ Cf. Werle e Melo, 2007, p. 32 - 33. “É preciso lembrar antes que o termo “reatualização”, tal como Honneth o emprega, implica pensar a filosofia (os sistemas filosóficos ou a história da filosofia) a partir dos problemas do presente”. “[...] Honneth chama a atenção para o fato de que [...] ou partimos para uma reatualização “direta”, em que se preza pela integridade dos conceitos e do sistema, criticando as reservas contemporâneas em função de uma possível má compreensão do texto hegeliano; ou para uma reatualização “indireta”, em que se justifica a utilização e a reconstrução de certos conceitos em detrimento de outros em função de problemas postos pelo presente. Honneth é explícito ao optar pelo caminho *indireto*”.

Filosofia hegeliana, afirmando que na obra de 1820 contém uma superinstitucionalização do Estado¹⁰⁰ e que isso obscureceria a compreensão de um reconhecimento recíproco horizontal.

Essa crítica de Honneth à estrutura do Estado hegeliano reflete sua preocupação com a falta de reconhecimento horizontal, essencial para uma democracia inclusiva e participativa. Seguindo essa crítica, em *O direito da liberdade*, Honneth ressalta que a descrição do Estado realizada por Hegel é muito centralista e substantiva a qual evidencia um comodismo no tocante às medidas institucionais quanto às relações horizontais entre os cidadãos. Honneth então afirma que a teoria hegeliana da eticidade tem pouca relevância na real capacitação para a democracia. Portanto, segundo ele

[...] teremos de nos distanciar do modelo da *Filosofia do direito* hegeliano se quisermos empreender a reconstrução normativa daquela terceira esfera que, por sua vez, é adequadamente analisável quando concebida como encarnação da liberdade social, da instituição da vida pública democrática como um espaço social intermediário no qual cidadãos devem constituir convicções coletivamente aceitas mediante discussão deliberativa¹⁰¹, as quais constituirão os princípios a ser obedecidos pela legislação parlamentar em conformidade com procedimentos do Estado de direito (Honneth, 2015a, p. 485).

A partir dessa concepção, Honneth propõe uma crítica ao enfoque hegeliano, colocando em xeque a centralidade das instituições estatais como único meio de realização da liberdade e do reconhecimento. A crítica de Honneth é que Hegel tem uma forte inclinação a um institucionalismo que faz das estruturas administradas pelo Estado o único meio excelso da escalada da liberdade concebida como “ser-consigo-mesmo-no-outro” e isto, permite apenas alcançarmos o reconhecimento de forma vertical. Essa concepção de Hegel crava um ordenamento “vertical” de subjugação que desvirtua fatalmente as relações “horizontais” de reconhecimento entre os indivíduos.

Segundo Honneth, os efeitos patológicos sobre a autorrealização dos indivíduos são consequências da absolutização ou unilateralização de algumas das duas formas insuficientes de liberdade (negativa - jurídica e reflexiva - moral), o que produz, entretanto, um “sofrimento de indeterminação”. Para o frankfurtiano, a libertação desse sofrimento só vai ocorrer quando houver condições iguais para a realização na liberdade, e esse é um papel positivo de “libertação” do “sofrimento de indeterminação” que vai

¹⁰⁰ Cf. Werle e Melo, 2007, p. 33. “[...] 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.”

¹⁰¹ Para ampliar a compreensão sobre legitimidade e deliberação política, ver Manin, 1987.

assinalar a esfera da “eticidade” cujas esferas estão baseadas nos contextos práticos de interação comunicativa.

A ideia de vida ética (*Sittlichkeit*), por outro lado, onde ocorre a liberdade comunicativa, é vista como tendo um significado terapêutico na medida em que permite a autorrealização recíproca dos indivíduos nas diferentes esferas éticas. Na família, na sociedade civil e no Estado podem recuperar a familiaridade com o conteúdo racional da *práxis* da vida através de uma autorreflexão libertadora.

Honneth designa essa libertação do “sofrimento de indeterminação” enquanto sentido terapêutico proporcionado pela passagem para a eticidade e, que consequentemente vai conduzir a uma libertação dos comportamentos patológicos. Por isso, ele afirma que

[...] Ao compreender o fato de que o mundo da vida moderno já contém todo um espectro de padrões de interação que asseguram a liberdade, e que devem ser nomeados conjuntamente de “eticidade”, ligou-se a isso em um sentido preciso uma função terapêutica: no instante em que aceitam a interpretação oferecida de um conteúdo ético de seu próprio mundo da vida, os leitores e as leitoras devem se libertar ao mesmo tempo daqueles comportamentos equivocados que até o momento impediram a realização de sua liberdade (Honneth, 2007a, p. 102 - 103).

Assim, a libertação da patologia, segundo Honneth só poderá se efetivar quando houver um direcionamento no horizonte da justiça entendida em termos de uma teoria da intersubjetividade. Tal teoria está diretamente relacionada aos propósitos da teoria crítica, pois procura propiciar um diagnóstico de tempo, isto é, do “sofrimento de indeterminação” tal qual uma patologia que se origina da efetivação incompleta ou insuficiente da vontade livre em domínios institucionais da sociedade moderna que não foram ordenados conforme a eticidade.

Dentro dessa perspectiva, a investigação crítica de Honneth sobre as patologias sociais levanta questionamentos sobre a aplicabilidade das ideias hegelianas no contexto atual. Segundo Werle e Melo (2007, p. 33), talvez a *Filosofia do direito* de Hegel não esteja sendo aplicada no debate atual, pois sua “reatualização, teria por consequência, de certo modo, condicionar os direitos de liberdade individual à autoridade ética do Estado, ou na tarefa equivocada de construir o texto hegeliano sob a égide de uma base lógica, o que para Honneth indicaria um retrocesso brutal de nossos padrões pós-metafísicos¹⁰² de racionalidade.

¹⁰² É importante destacar que estamos situados no contexto de uma sociedade pós-metafísica, onde a justificação dos valores sociais não se baseia mais em pressupostos metafísicos. Esses pressupostos, em

De acordo com Honneth, a *Filosofia do direito* pode em primeiro lugar, *a)* ser interpretada como uma teoria normativa da justiça que visa a concessão geral de condições intersubjetivas de autorrealização individual. Em segundo lugar, *b)* contém um diagnóstico que revela patologias sociais. Em terceiro lugar, *c)* também contém o conceito de uma terapia para fenômenos sociais de sofrimento. Finalmente, em quarto lugar, segundo Honneth, a terceira seção da *Filosofia do direito* que Hegel intitulou “moralidade objetiva”, *d)* é uma teoria da eticidade. Nisso, Hegel aponta condições que as esferas sociais que podem possibilitar a realização da liberdade individual devem satisfazer. Assim,

[...] A moralidade objetiva é a ideia da liberdade enquanto vivente bem, que na consciência de si tem o seu saber e o seu querer e que, pela ação desta consciência, tem a sua realidade. Tal ação tem o seu fundamento em si e para si, e a sua motora finalidade na existência moral objetiva. É o conceito de liberdade que se tornou mundo real e adquiriu a natureza da consciência de si (Hegel, 1997, § 142).

A partir dessa compreensão da liberdade enquanto realidade concreta e intersubjetiva, Hegel propõe na *Filosofia do direito*, uma reflexão sobre as condições necessárias para a autorrealização e a vida boa. Segundo Honneth, Hegel desenvolveu três concepções de liberdade nas três partes de sua filosofia do direito, a saber, direito abstrato, moralidade e eticidade. No entanto, as concepções de direito abstrato (ideia de liberdade negativa) e moralidade (ideia de liberdade reflexiva) são insuficientes para a verdadeira autorrealização ou para a realização da liberdade individual. Eles podem se transformar em “patologias da liberdade individual” ou em “sofrimento da indeterminação” assim que nos orientamos unilateral e exclusivamente por eles.

Para Honneth quando Hegel situa certas instituições sociais, principalmente as “corporações”¹⁰³, na esfera da sociedade civil e, dessa forma, procura vincular uma teoria normativa das sociedades modernas com uma análise institucional, Hegel acaba que minando a estrutura de reconhecimento na esfera da sociedade civil. De acordo com Honneth, Hegel traz para uma mesma esfera duas formas de reconhecimento completamente diferentes, “a primeira está ligada às transações mediadas pelo mercado, mas a segunda a interações orientadas por valores” (Honneth, 2007a, p. 141).

vez de serem sujeitos a questionamento racional, tradicionalmente apelam para uma adesão pela crença, o que contrasta com a busca moderna por fundamentos racionais e intersubjetivos.

¹⁰³ Cf. Hegel, 1997, § 253 “[...] o membro de uma corporação não precisa procurar estabelecer, noutras demonstrações exteriores, o valor dos seus recursos e do seu sucesso. É-lhe, ao mesmo tempo, reconhecido que pertence a um todo, que ele mesmo é um membro da sociedade em geral e que o seu interesse e esforço se orienta para fins não egoístas desta totalidade. A sua honra está, portanto, no seu lugar social.”

Nessa crítica honnethiana a abordagem hegeliana em relação às corporações, fica claro como Honneth pensa as várias esferas do reconhecimento. Essas esferas, amor, direito e solidariedade na terminologia de Honneth devem permanecer formais e abstratas como mencionamos no primeiro capítulo desta tese. Apenas dessa forma é possível garantir uma pluralidade de conceitos de vida. Assim, a esfera moral deve, portanto, ser um horizonte aberto que garanta as condições para a realização de diferentes formas e projetos de vida.

Segundo Honneth, o conceito de eticidade de Hegel se caracteriza pelo fato de Hegel conceber a esfera moral como uma estrutura de reconhecimento. Eles garantem as condições intersubjetivas de liberdade individual e autorrealização individual. Nesse sentido, Honneth concebe a eticidade como uma estrutura dinâmica e instrumental para a autorrealização.

Contudo, críticos como Ludwig Siep *et al* (2004), em *Gutes und gelingendes Leben* [Vida boa e bem-sucedida], criticam a proposta de Honneth ao afirmar que a eticidade deve ser compreendida como um fim em si mesma, diferentemente da visão de Honneth, que a concebe como um meio para a autorrealização. Para Siep, a eticidade resulta numa relação intrínseca entre indivíduos que transcende a mera funcionalidade, ressaltando que a procura pela autorrealização não deve obscurecer o valor da eticidade em si.

Essa tensão entre as perspectivas de Hegel e Honneth se torna notória quando se questiona se a eticidade é fundamental para a constituição de uma vida social ética ou se deve ser instrumentalizada para alcançar objetivos individuais. A partir dessa comparação, é possível analisar como a visão de Hegel coloca a eticidade como uma condição *sine qua non* para a liberdade, enquanto Honneth pode ser visto como colocando a liberdade individual no centro do discurso ético.

Siep faz uma crítica ao conceito de eticidade contida em *Sofrimento de indeterminação*, afirmando que a autorrealização concebida como o conjunto de condições para uma vida boa e bem-sucedida é ambígua. Segundo Siep, nessa concepção de Honneth, as esferas éticas serviriam como suporte para a realização de projetos de vida individuais, efetivados por cada um de forma atomizada, tencionando uma vida boa.

Um outro entendimento que, de acordo com Siep, refletiria mais precisamente a ideia de eticidade hegeliana, seria de outro modo em considerar as esferas éticas enquanto “fim” da vida boa. Nesse sentido, a eticidade se torna um critério para avaliar não apenas a moralidade, mas também a plenitude da experiência humana. Tidre e Helfer (2020, p. 229 - 230), comentam que segundo essa concepção de Siep, a eticidade significaria não

mais o conjunto das condições da liberdade, mas corresponderia a própria aplicação da vida boa e bem-sucedida.

De acordo com Siep, tal ideia supramencionada “trata de decidir se as esferas éticas devem ser percebidas exclusivamente como algo instrumental, ou como portadoras de um valor intrínseco” (Siep *et al.*, 2004, p. 65, tradução nossa). Com isso, Siep aponta que a proposta honnethiana de uma ética da autorrealização incide no problema da unilateralidade e do individualismo moderno que o autor tanto critica na obra de Hegel.

Por conseguinte, após vários debates e críticas direcionadas à Honneth em relação a sua abordagem empreendida também em *Luta por reconhecimento*, isto é, a de uma antropologia filosófica excessivamente psicologizante¹⁰⁴ da autorrealização, o autor faz uma transposição paradigmática em *O direito da liberdade*, onde abandona a abordagem psicológica Meadiana e psicanalista Winnicottiana e investe numa abordagem mais institucional de sua teoria do reconhecimento. Com isso, Honneth apresenta nessa obra de 2011, uma atualização da filosofia do direito de Hegel, vinculando sua perspectiva muito mais estrita aos “desenvolvimentos históricos reais do liberalismo moderno (especialmente na Alemanha) do que em seu trabalho anterior” (Freyenhagen, 2015, p. 140, tradução nossa).

Agora, em sua *Opus Magnum*, Honneth evita o funcionalismo naturalista de Mead, e trata do reconhecimento das instituições ou “ordens normativas do reconhecimento”¹⁰⁵. A partir de então, a principal ênfase a ser dada por Honneth consistirá na liberdade, especificamente na liberdade social, e esta permanece ainda ligada às noções de autorrealização. Assim, Honneth tem como objetivo mostrar como as práticas morais racionais são historicamente incorporadas à realidade social. Tal empreendimento pode ser entendido como o fundamento de uma teoria da justiça realizado por meio de uma análise das instituições e como elas se desenvolvem na sociedade moderna.

Logo de início, em *O direito da liberdade*, Honneth afirma que entre todos os valores éticos que acometem prosperar no âmbito da sociedade moderna, e ao prosperar, tornam-se fundamentais e supremos, “apenas um deles mostra-se apto a caracterizar o

¹⁰⁴ Cf. Pilapil, 2011, p. 94. “Para autores como (Saavedra e Sobottka, 2009, p. 397), Fraser compreende o conceito de reconhecimento de modo equivocado e, ‘ignora que os efeitos psicológicos de categorias políticas também são domínios da teoria da justiça’.”

¹⁰⁵ É importante frisar que na perspectiva da teoria de Honneth, em *Luta por reconhecimento* (2003a), essas ordens são fundamentais para a realização da liberdade e autorrealização, pois definem os padrões que guiam o reconhecimento nas esferas do amor, do direito e da solidariedade. Cada uma dessas esferas contém um conjunto de normas específicas que moldam o modo como os indivíduos podem ser valorizados e respeitados em suas relações interpessoais, jurídicas e comunitárias. Em *O direito da liberdade* essas ordens são substituídas pelo trinômio: relações interpessoais (amizade e amor); o mercado, e; a esfera pública política.

ordenamento institucional da sociedade de modo efetivamente duradouro: a liberdade no sentido da autonomia do indivíduo” (Honneth, 2015a, p. 34). Dessa forma, Honneth defende que ao pensarmos na autonomia, por sua vez poderemos explicar a existência de uma associação sistêmica entre o si mesmo individual e o ordenamento social. Nisso se define, segundo ele, uma representação do que é bom para o indivíduo (autorrealização), e conseqüentemente, revela indicações para a instituição de um ordenamento social legítimo. Assim, devemos perguntar: que princípios legitimam o ordenamento social? Para Honneth

[...] o princípio da autonomia individual já não se separa da ideia de justiça social e das reflexões sobre como ela deve ser instituída na sociedade para tornar justos os interesses e necessidades de seus membros. 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, 2015a, p. 36).

Desse modo, a reflexão sobre a liberdade individual, conforme indica Honneth, abre caminho para um novo critério de avaliação da legitimidade das instituições sociais. *O direito da liberdade* então oferece um terceiro critério de avaliação: instituições e práticas sociais serão legítimas aos olhos dos sujeitos modernos na medida em que lhes permitem realizar sua liberdade social, isto é, uma forma de liberdade em que os indivíduos se complementam e se completam. Assim, são as finalidades individuais que se complementam entre si que permitem a realização do reconhecimento recíproco.

A exigência da liberdade social é que tenham instituições sociais nas quais as pessoas sejam livres para agir no intuito de permitir-lhes a realização de sua liberdade em cooperação com os outros com os quais compartilham seus objetivos comuns. Tal liberdade, na perspectiva honnethiana pode ser entendida como “a recíproca experiência de nos vermos confirmados nos desejos e objetivos do outro, pois a existência do outro representa uma condição para realizar nossos desejos e objetivos” (Honneth, 2015a, p. 274), e essa é uma relação de reconhecimento recíproco.

Com isso, passamos a considerar como esses conceitos de autonomia, eticidade e liberdade social se entrelaçam e oferecem um ponto de partida para refletir sobre os potenciais e limitações da teoria de Honneth, bem como o sofrimento por indeterminação e seu sentido terapêutico na busca por uma confirmação intersubjetiva dos valores vivenciados em sociedades, cuja finalidade é a vida ética. Vimos os impedimentos dessa

vida ética no âmbito do mercado capitalista que é gerador de desigualdades e pobreza, como a concentração de renda, prejuízos ambientais em larga escala e a fome.

Com base nisso, é importante agora investigar de forma mais profunda a abordagem de Honneth sobre a liberdade social, especialmente no âmbito do mercado capitalista, e as contradições que surgem ao tentar aplicar essa teoria crítica nesse contexto.

3.3. O déficit da abordagem da liberdade social no âmbito do mercado capitalista

Neste tópico, tencionamos examinar a reconstrução normativa sugerida por Honneth, com ênfase nas suas implicações para o entendimento da liberdade social no contexto capitalista. A investigação será conduzida por três questionamentos principais: primeiro, de que forma a ideia de Honneth desafia as visões tradicionais sobre a liberdade social, levando em conta a relação entre o mercado e as instituições sociais? Segundo, como a concepção de liberdade social de Honneth se apresenta contra a ilusão ideológica de que o mercado é um espaço naturalmente livre e democrático? E, por fim, qual é a efetividade dessa teoria frente à crítica mais radical ao capitalismo, levando em conta suas limitações e a ausência de uma crítica mais substancial das estruturas capitalistas?

Em *O direito da liberdade*, Honneth expõe seu projeto de uma liberdade social, na qual evidencia sua proposta de uma reconstrução normativa das esferas sociais da liberdade, a saber: a) *liberdade negativa* (jurídica); b) *liberdade reflexiva* (moral), ambas são apenas a possibilidade da liberdade; e da c) *liberdade social* (realidade/concretização da liberdade), que consiste numa expansão dialética das duas anteriores. Isto é, a liberdade social, aos olhos de Honneth, só pode ser compreendida segundo a formulação hegeliana do “estar consigo mesmo no outro”, que tem como base a ideia de instituições sociais que “permitem aos sujeitos se relacionarem uns com os outros, já que poderiam compreender sua contraparte como outro de si mesmos” (Honneth, 2015a, p. 85).

Honneth denomina a liberdade negativa como a capacidade individual de agir sem interferência externa, isto é, uma forma de independência que valoriza a não interferência. A liberdade reflexiva, de outro modo, inclui a capacidade de autocompreensão e escolha consciente, na qual o indivíduo reflete sobre os próprios valores e objetivos. Ambas são componentes fulcrais para a concepção de liberdade, porém Honneth defende que elas são limitadas quando desconectadas de um contexto social de relações recíprocas.

A liberdade social revela-se como uma forma superior de liberdade, baseada na perspectiva de que a realização plena da liberdade individual só é possível por meio de vínculos de reconhecimento e cooperação com os outros. Essa perspectiva busca integrar as esferas individuais e coletivas, sugerindo uma visão da liberdade como um fenômeno intersubjetivo, no qual a autonomia pessoal e o reconhecimento recíproco são interdependentes.

Assim, Honneth coloca a liberdade como o valor definidor das sociedades modernas. Na obra de 2011, ele introduz o seu conceito de liberdade social como fundamental na sua linha de argumentação defendendo que a liberdade negativa e reflexiva são articulações incompletas do valor da “liberdade”. (Honneth, 2015a, p. 84-85) e, portanto, não podem sustentar uma teoria da justiça social. Apenas a liberdade social, na ótica dele, não sofre dos déficits de intersubjetividade, por isso caracteriza-se como a real liberdade.

Honneth adota o termo “liberdade social” de Frederick Neuhouser¹⁰⁶, que utiliza desse termo para descrever a ideia de liberdade de Hegel nas seções sobre Eiticidade na *Filosofia do Direito*. Neuhouser descreve que a liberdade social é “uma espécie distinta de liberdade que pode ser realizada apenas dentro de certas instituições sociais” (Neuhouser, 2000, p. 6, tradução nossa), mais notavelmente, aquelas que Hegel considera serem as três instituições centrais da modernidade, isto é, a família, a “sociedade civil”¹⁰⁷ e o Estado.

Neuhouser (2000) concebe a liberdade social em Hegel como uma forma de autonomia coletiva e interdependente, na qual os indivíduos realizam suas próprias liberdades ao interagir de forma cooperativa com os outros. Honneth assume essa ideia e a desenvolve, defendendo que a liberdade social é a condição que possibilita ao indivíduo ser livre ao participar de instituições que respeitam e refletem a intersubjetividade.

Na perspectiva de Honneth (2015a, p. 224 - 640), essa concepção de liberdade social se manifesta de modo concreto nas três esferas institucionais delineadas por Hegel: a família, a sociedade civil e o Estado. Essas esferas caracterizam-se como arenas onde os indivíduos podem experimentar a liberdade intersubjetiva de maneiras distintas, mas

¹⁰⁶ Cf. Honneth, 2015a, nota 78, p. 82. Frederick Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge/Mass. 2000 (para o uso do conceito, cf., entre outras passagens, p. 5 s).

¹⁰⁷ Cf. Ellmers, 2015, p. 13 - 14. O uso inovador de Hegel do termo “sociedade civil” também indica a modernidade de sua filosofia econômica. O termo foi introduzido na filosofia política de Aristóteles, a (comunidade política) no início de sua obra, *A política*. Nela o termo *koinonía politikè* é utilizado para a vida dos cidadãos da polis; depois, *koinonía politikè* foi traduzido para o latim como *societas civilis* (sociedade civil). Na tradição da língua greco-latina, porém, sociedade política e sociedade burguesa não são apenas sinônimos, mas o espaço livre do Estado, que é conhecido como “sociedade burguesa” desde o início do século XIX, era totalmente diferente de sua contraparte moderna.

complementares, produzindo um todo orgânico onde a liberdade social pode ser efetivamente vivenciada.

Assim como Neuhouser, Honneth enfatiza que a liberdade social tem um componente subjetivo e um objetivo. Não basta apenas que os indivíduos possam agir de acordo com suas intenções (liberdade pessoal) ou formar suas intenções livremente (liberdade moral). Honneth afirma que ao contrário disso, a realidade social externa deve poder ser concebida como livre de toda heteronomia e preocupação. Isso significa que agimos livremente, também, no sentido de que nos permitem realizar nossa liberdade em e através de outros que compartilham nossos objetivos.

Em o “Nós da Economia de Mercado”, Honneth esclarece que reconstruir normativamente a economia de mercado significa perseguir um objetivo fundamental. Significa demonstrar a inadequação de todas as teorias de mercado, prevalentes hoje, segundo as quais o capitalismo representa um sistema “livre de normas” sem quaisquer exigências de consentimento normativo. É assim que a economia capitalista é descrita, por exemplo, pelos teóricos econômicos marxistas e pelos economistas neoclássicos, mas também, como vimos, por Habermas em *A Teoria da Ação Comunicativa*.

Diferentemente das interpretações marxistas, que concebem o capitalismo predominantemente como um sistema de exploração e dominação estrutural, e com as teorias neoclássicas, que retratam o mercado como uma esfera funcionalista, essencialmente autorregulada e desvinculada de normas éticas, Honneth sugere uma crítica que integra o mercado no âmbito de uma compreensão normativa da sociedade.

Honneth (2003a, 2007b), defende que o mercado não deve ser concebido como uma esfera autônoma, livre de influências e obrigações éticas, mas sim como um campo do qual as interações e relações de reconhecimento também acontecem, embora muitas vezes de forma distorcida ou insuficiente. Essa ideia permite a Honneth oferecer uma alternativa às limitações das interpretações tradicionais, incitando a uma análise crítica que relaciona o mercado às dinâmicas de liberdade social e de reconhecimento.

Não obstante, a crítica de Honneth se afasta das análises marxistas tradicionais ao abordar o mercado não como uma esfera exclusivamente de exploração, mas como um sistema em que as normas sociais podem, em teoria, ser moldadas para promover a liberdade social. De acordo com essas abordagens tradicionais, embora por razões diferentes, os processos de troca na ordem econômica capitalista estão subjacentes a restrições funcionais sejam elas a acumulação de capital ou a maximização do lucro “que são suficientemente fortes para excluir qualquer possibilidade de normatividade interna” (Fazio, 2019, p. 6, tradução nossa).

Contra estas teorias, Honneth argumenta que é impossível examinar os imperativos funcionais aos quais as decisões econômicas estão sujeitas em total isolamento das expectativas de significado e legitimidade mantidas pelos participantes no mercado, “como se suas reações normativas, em forma de dúvidas sobre si próprias, sentimentos de injustiça, expectativas e atribuições de papéis não fossem partes do acontecer do mercado” (Honneth, 2015a, p. 369).

Para esclarecer esta abordagem, Honneth (2015a, p. 354, 382, 420, 436), retoma, como vimos a tradição do economicismo moral. Ele valoriza uma ideia básica no pensamento de autores como Hegel, Durkheim, Parsons e Polanyi, até pensadores contemporâneos como Etzioni e Hirsch. A ideia aqui é que a economia de mercado se baseia num quadro ético de normas pré-contratuais porque é apenas sob esta condição normativa que pode obter o consentimento de todos os atores econômicos.

Quando Honneth prossegue na definição destas normas éticas, ele as localiza no princípio da cooperação, outra forma de definir a ideia de liberdade social. Como ele explica: “o mercado foi concebido por todos os seus participantes como meio de intercâmbio institucional, em cuja função ambos os lados, consumidores e produtores, se ajudem reciprocamente na realização de seus respectivos interesses” (Honneth, 2015a, p. 396).

Assim, ao avançar em sua investigação, Honneth inseriu uma lógica da cooperação no contexto do mercado, ampliando seu entendimento sobre a liberdade social. Por conseguinte, ele faz uma reconstrução normativa do mercado inserindo-o no âmbito da liberdade social. Dizer que o mercado é uma esfera de liberdade social é dizer que é uma esfera de ação social na qual os atores individuais “se completam” no sentido de que a satisfação dos desejos dos outros é uma pré-condição da satisfação de seus próprios desejos.

Essa prescrição normativa do mercado como esfera de liberdade social, portanto, envolve uma perspectiva de interdependência entre os indivíduos. Nesse sentido, como observa Jütten, em Honneth “o reconhecimento mútuo da dependência mútua é uma forma de liberdade, pois os atores individuais reconhecem nas instituições do mercado os mecanismos pelos quais a satisfação dos desejos de todos se torna possível” (Jütten, 2015, p. 188, tradução nossa). Por isso, Honneth explica que

Normas propriamente morais encontramos, [...] apenas quando partilhamos com Hegel e Durkheim a convicção de que o mercado capitalista de trabalho não é apenas um meio para o aumento da eficiência econômica, mas também precisa construir um meio de integração social; pois somente sob esta premissa, de modo algum auto evidente, fica claro que o funcionamento deste

mercado depende do cumprimento de promessas morais, que precisam ser descritas com conceitos como a “honra burguesa”, “justiça meritocrática”¹⁰⁸ e “trabalho dotado de sentido” (Honneth, 2008a, p. 64).

Honneth então afirma que se nos deixarmos guiar pela perspectiva de um economicismo moral, nos mercados ficam evidenciadas implicações morais, que segundo Hegel e Durkheim, garantem seu ancoramento no mundo da vida. Para Honneth, a moralidade que permite o mercado, enfatizada por Durkheim e Weber, não é uma restrição imposta aos agentes econômicos de fora, mas um componente inerente de uma ordem econômica racional. Sem um mínimo de confiabilidade moral por parte dos participantes do mercado, nenhum mercado pode funcionar. “As preferências dos participantes não são simplesmente impostas ao sistema econômico de fora, mas são essencialmente produzidas dentro do próprio sistema econômico” (Beckert, 2012, p. 259 - 260, tradução nossa).

No final das contas, Honneth sai em defesa de que a economia de mercado depende de fundamentos éticos que apelam para o consentimento dos participantes do mercado, que, por conseguinte, assenta-se em sua ideia de que as instituições de mercado realizam a liberdade social. Honneth também defende que, uma vez que os indivíduos começam a duvidar da legitimidade das instituições de mercado, eles experimentam as anomalias sociais. Isso explica por que os indivíduos conseguem conceber o mercado como legítimo.

Tomando como base a sugestão de Honneth, podemos inferir, segundo essa lógica, que uma teoria crítica da sociedade pode diagnosticar desvios da promessa que está implícita na instituição do mercado como “desenvolvimentos equivocados”¹⁰⁹ (anomalias) que afligem as sociedades capitalistas de hoje. Diferentemente das abordagens que concebem as anomalias como falhas pontuais do sistema, Honneth argumenta que elas são sintomas de uma falha estrutural mais profunda no próprio mercado.

Para avaliar esse tipo de argumento será necessário explorar essa sugestão: quão provável é que a promessa de liberdade social (eticidade) esteja subjacente nas instituições de mercado, e que o capitalismo tal como o conhecemos seja um desvio dessa promessa, ao invés de uma expressão própria e característica do próprio capitalismo.

¹⁰⁸ Para uma análise sobre ações afirmativas e o mito do mérito, ver Young, 2012, Cap. 7

¹⁰⁹ Para uma melhor compreensão desse conceito desenvolvido por Honneth (2015b), ver a tréplica que o autor faz a um de seus críticos como Freyenhagen (2015). Após analisar a crítica, Honneth passa a admitir que o mercado capitalista também é vulnerável a patologias sociais.

As anomalias sociais, tais como Honneth as compreendem, representam disfunções e desvios que surgem quando as esferas sociais, especialmente o mercado, deixam de proporcionar as condições necessárias para a liberdade social. Ao invés de facilitar relações de reconhecimento recíproco e promover a autorrealização, o mercado capitalista frequentemente produz condições de exclusão, desigualdade e competição desmedida, que acentuam o isolamento e a fragmentação social.

Posto isso, a pergunta que fazemos é: na verdade, Honneth se compromete ou não com uma ideia improvável, de que o mercado nas sociedades capitalistas atualmente faz parte das esferas de liberdade social? Em *Trabalho e reconhecimento* (2008), o autor, apenas sugere que a promessa de liberdade social está subjacente nas instituições do mercado, e que essa promessa explica por que o mercado se legitima aos olhos de seus participantes.

Desse modo, a posição de Honneth é complexa e apresenta uma dualidade: por um lado, ele identifica que as sociedades capitalistas modernas não realizam a liberdade social (Honneth, 2015a, p. 225); por outro lado, ele sustenta que a promessa de liberdade social (eticidade) está implícita na esfera do mercado (Honneth, 2015a, p. 357). Nesse contexto, para Honneth, o reconhecimento recíproco da dependência mútua é uma forma de liberdade, pois os atores individuais reconhecem nas instituições do mercado os mecanismos pelos quais a satisfação dos desejos de todos se torna possível.

De acordo com Honneth, os diferentes modelos de prática que Horkheimer, Marcuse e Habermas oferecem, então, são todos apenas representantes daquele pensamento único, segundo o qual a socialização dos seres humanos só pode ser bem-sucedida sob condições de liberdade cooperativa. Seja como for que as particularidades das ideias antropológicas possam ser classificadas, elas representam, em última análise, “uma ideia ética que coloca o valor máximo em uma forma de prática comum na qual os sujeitos podem alcançar a autorrealização cooperativa” (Honneth, 2009b, p. 30, tradução nossa).

Para Honneth, nenhum teórico crítico jamais abandonou a ideia hegeliana de que a prática cooperativa, juntamente com os valores que a acompanham, deve possuir um caráter racional. De fato, “é precisamente o objetivo da Teoria Crítica ver a autorrealização individual ligada à suposição de que existe uma prática comum, que só pode ser o resultado de uma atualização da razão” (Honneth, 2009b, p. 33, tradução nossa).

Assim, Honneth (2015a, p. 15 - 33) pretende colocar em prática seu método de reconstrução normativa que é composto por quatro premissas. A reconstrução normativa

a qual Honneth se propõe em relação a uma sociedade de mercado consiste em analisar as práticas internas (imanentes) e externas (caos da realidade social) do próprio sistema. Tais padrões são utilizados para criticar uma incorporação deficiente (anomalias), inacabada, de “todos os valores geralmente aceitos” (Honneth, 2015a, p. 30). Honneth afirma que no fim de seu trajeto de uma reconstrução normativa na esfera do mercado, ele objetiva o fato de simplesmente reconhecer que, “na atual ausência de limites do mercado capitalista, o que se tem é uma anomalia social, que põe em risco e solapa seu potencial normativo sistematicamente” (Honneth, 2015a, p. 327).

Em *O direito da liberdade*, Honneth interpreta o método da crítica imanente parcialmente de uma maneira diferente do que fez em *Luta por reconhecimento*. Ele opera uma reconstrução das práticas institucionalizadas de reconhecimento mútuo nas sociedades democráticas modernas, assumindo-as como expressão de uma evolução histórica da razão já realizada. Honneth reconstrói como a “liberdade social”, uma liberdade alcançada através de práticas cooperativas, desempenha um papel indispensável na reprodução social e adquire um valor normativamente vinculativo em três esferas: as relações interpessoais (amizade e amor), o mercado e a esfera pública política.

A primeira premissa da reconstrução normativa é a da integração social normativa. Honneth (2015a, p. 19) assume que as instituições sociais relevantes para a reprodução da sociedade são, em última análise, reguladas por normas que são éticas no sentido de que incorporam concepções de bens compartilhados. Dessa premissa Honneth conclui que as ordens sociais, sem exceção, devem legitimar-se à luz de valores éticos e ideais pelos quais, aos olhos dos membros daquela sociedade, vale a pena lutar.

A segunda premissa deve ser entendida em conexão com a tentativa de Honneth (2015a, p. 21) de esboçar uma abordagem da teoria da justiça que procede por meio de uma análise da sociedade, isto é, de valores éticos compartilhados que já estão subjacentes às instituições existentes que são relevantes para a reprodução social. No entanto, Honneth deixa claro que não existe nenhum ideal ético institucionalizado de forma reprodutivamente relevante que informe o que os membros da sociedade considerem como justo pode se tornar o objeto de reconstrução normativa. Somente aqueles valores subjacentes às instituições sociais reprodutivamente relevantes podem se tornar o objeto desse método que são normativamente superiores aos ideais sociais historicamente antecedentes.

Quanto à terceira premissa, Honneth (2015a, p. 26) afirma que ela diz respeito à forma como a reconstrução normativa categoriza os elementos da realidade social e identifica as instituições que precisa reconstruir: da diversidade da realidade social

devemos selecionar as instituições e práticas que são verdadeiramente capazes de assegurar e realizar valores gerais.

A premissa final diz respeito à dimensão crítica do projeto de Honneth (2015a, p. 29). A crítica reconstrutiva denota uma forma específica de crítica imanente: pois supostamente revela em que medida as instituições e práticas éticas não representam valores gerais incorporados de forma suficientemente abrangente e completa.

Desse modo, nosso autor busca reconstruir normativamente a nossa “atual eticidade pós-tradicional”¹¹⁰. (Honneth, 2015a, p. 33). A partir dessa reconstrução normativa da ‘eticidade pós-tradicional’, Honneth procura, em seguida, responder a questões cruciais sobre o funcionamento do mercado e suas crises recorrentes. E quais repostas ele procura dar para as sucessivas crises do sistema capitalista? É possível domar o mercado por meio de uma educação para a ética? O direito por si só é capaz de conter o aspecto nocivo do mercado? O socialismo se constitui como uma alternativa ao capitalismo?

Honneth defende que uma consequência direta de inserir o mercado no âmbito na eticidade consiste numa “correção meramente interna do mercado de consumo” (Honneth, 2015a, p. 396), visando à ajuda mútua por parte de consumidores e produtores, cujos interesses se entrelaçam e ambos possam se proteger dos supostos efeitos nocivos do mercado, como a prática abusiva de valores por parte do “*Homo oeconomicus*” (Honneth, 2015a, p. 331 - 332). Tal prática consiste na obtenção de lucros que ocasionaria no risco de “formação de cartel” (Honneth, 2015a, p. 401), característico de um “individualismo cooperativo”, que age de maneira instrumental, servindo-se dos outros apenas como meio de garantir seus fins particulares.

É nesse ponto, que no nosso entendimento Honneth em seguimento a Hegel defende a necessidade de uma educação para a ética do mercado a fim de domar os seus efeitos nocivos. Mas será de fato possível uma educação para a solidariedade? Nos exemplos práticos da pandemia de Covid 19, o que se verificou foi o surgimento de novos bilionários no mundo, principalmente os que estão ligados à indústria farmacêutica¹¹¹. Isso ocorreu no cenário de desemprego, fome e miséria por parte da população mundial.

¹¹⁰ De acordo com a perspectiva de Honneth, a “eticidade pós-tradicional” se relaciona a um movimento que se afasta de uma moralidade arraigada em valores absolutos e rígidos, e passa a considerar as dinâmicas de reconhecimento social e a construção ética com base nas interações humanas. Ao invés de depender de uma fundamentação metafísica ou dogmática, a ética se orienta por valores intersubjetivos, como a reciprocidade, a liberdade e a justiça, reconhecendo a pluralidade de formas de vida e a necessidade de adaptação às condições sociais e históricas em constante mudança.

¹¹¹ Ver, <https://www.cnnbrasil.com.br/business/um-novo-bilionario-surgiu-quase-todos-os-dias-durante-apandemia-diz-ong/>

Por meio desse exemplo podemos questionar o idealismo socioteórico de Honneth em relação ao mercado capitalista.

Sven Ellmers em seu texto, *Freiheit und Wirtschaft*, 2015 [*Liberdade e economia*] afirma que uma das conquistas de Honneth é colocar incansavelmente as questões econômicas na agenda da filosofia prática. Ao fazê-lo, ele corrige um desenvolvimento que não começou com a capitulação teórica do sistema de Habermas, mas já estava contido nos primeiros representantes da teoria crítica, como Adorno e Horkheimer.

Ellmers (2015, p. 149), no entanto, afirma que as reflexões de Honneth sobre a gramática normativa do mercado são altamente problemáticas. Em primeiro lugar, em contraste com o modelo hegeliano, Honneth não discute o *conceito* de liberdade *em si*, mas apenas variações de um *determinado valor empírico*: o da liberdade individual.

No âmbito da liberdade reflexiva, a decisão contra uma análise conceitual do livre arbítrio leva ao modelo de autenticidade e ao modelo de autonomia da liberdade *vis a vis* com a igualdade, especialmente trabalhando os conceitos de autonomia (Kant), depois o de autenticidade (Herder). Na área da liberdade social, a decisão inicial de Honneth tem como consequência reduzir as instituições sociais a uma condição de liberdade individual, embora ele não o faça de forma consistente.

Por um lado, Honneth entende o mercado como uma instituição cooperativa de indivíduos mutuamente complementares; por outro lado, em sua reconstrução filosófica e socio-histórica, ele recorre repetidamente a subinstituições do mercado que dificilmente podem ser submetidas a um contexto significativo de “liberdade individual”: nas corporações de Hegel, nas associações profissionais de Durkheim ou nos meios sociais altamente integradores do antigo movimento operário, o foco está na identidade coletiva e num estilo de vida partilhado.

Para Ellmers, Honneth se baseia num conceito reducionista de liberdade social para acomodar o sistema de mercado moderno na sua reconstrução normativa, ou seja, “a ideia básica de que o mercado em geral e a relação de trabalho assalariado capitalista em particular se baseiam numa suposição prévia de perspectiva que limita o direito à instrumentalização” (Ellmers, 2015, p. 150, tradução nossa).

No texto, *Is the Market a Sphere of Social Freedom?* Timo Jütten afirma que para se fazer uma reconstrução normativa à maneira de Honneth é necessário selecionar criteriosamente o material a ser reconstruído. Desse modo, Jütten (2015, p.197) indaga: “como saberemos se o material para a reconstrução normativa de Honneth que é reunido seletivamente, foi corretamente selecionado?” Em alguns trechos da análise honnethiana, o autor deixa evidente que sua seleção do “material empírico” (Honneth, 2015a, p. 24,

326), deixa de fora precisamente aquelas posições filosóficas e políticas que negam que o mercado, seja potencial esfera de liberdade social e que tudo o que ele necessita para realizar tal liberdade é somente uma “correção meramente interna do mercado de consumo” (Honneth, 2015a, p. 396).

Tomando a perspectiva de Jütten, podemos também levantar alguns questionamentos críticos. O primeiro deles consiste em indagar se enquanto agem é possível ou não que os indivíduos possam estar enganados quanto as instituições do mercado? Como vimos, a liberdade social se fundamenta na tese de que os indivíduos se complementam por meio da cooperação social na qual o sucesso de um depende do outro. Na verdade, a reconstrução normativa que Honneth pretende realizar não poderia apresentar uma ideia ideologicamente distorcida da economia de mercado, uma vez que que Honneth atribui ao mercado um potencial de liberdade social que ele não possui?

Será que o método de reconstrução normativa empreendido por Honneth, ou seja, a reconstrução das instituições das sociedades modernas objetivando a realização da liberdade social não prejudicaria o resultado da sua análise ao inserir o mercado no âmbito da eticidade democrática?

Honneth então assinala que, ao longo da história, os indivíduos protestaram contra instituições de mercado quando sentiram que essa reciprocidade foi prejudicada. Essa é uma maneira de entender as “revoltas do pão” no século XVIII. “Com o intuito de não reduzir o mercado às transações econômicas em sentido estrito, essas “revoltas do pão” e boicotes a bens tinham de se autotransformar como reações morais ao acontecer na esfera de consumo mediado pelo mercado” (Honneth, 2015a, p. 377).

No nosso entendimento, o que esses protestos evidenciam é, na melhor das hipóteses, que os sujeitos acreditam que as instituições de mercado devem realizar a liberdade social, não que eles, os indivíduos possam realizá-las enquanto tal. O perigo dessa perspectiva honnethiana, apontado por Jütten¹¹², é que esse dever é indistinguível do dever abstrato das teorias formais e procedimentais de justiça que ele várias vezes critica em *O direito da liberdade*.

O que Jütten quer expressar aqui é que se os indivíduos acreditarem que o mercado é, em geral, uma esfera de liberdade social, nesse caso específico, não lograram corresponder a esse potencial. Isso acontece, porque os indivíduos são suscetíveis a se enganar pela ideologia de acreditar que o mercado é, de fato, uma esfera de liberdade social, ou poderia se tornar uma se caso estivesse à altura de seu potencial.

¹¹² Ver Jütten, 2015, nota 58, p. 198.

A importância dessa possibilidade é que “o protesto popular contra os resultados do mercado, mesmo quando invoca demandas por liberdade social, não estabelece necessariamente que o mercado é, ou pode ser, uma esfera de liberdade social” (Jütten, 2015, p. 198, tradução nossa). Sob essa perspectiva, Honneth então resume sua proposta da seguinte forma.

Depois, nas “revoltas do pão” e nos boicotes a bens do século XIX deve-se reconhecer que a configuração de preços para determinadas mercadorias, consideradas elementares no entendimento da maior parte dos membros, também não poderia simplesmente ser deixada à concorrência mediada pelo mercado da oferta e da procura; assim, os órgãos de Estado reagiram de pronto a tais reações morais com medidas que, sob a forma de regulações legais ou mediante subvenções econômicas, possibilitassem a aquisição de habitações ou meios de subsistência - também aqui está presente a esfera do consumo mediada pelo mercado e sujeita a regulações políticas de caráter geral que, a um olhar atento, devem evidenciar que a economia de mercado deve corresponder à exigência normativa de satisfação de interesses elementares dos consumidores (Honneth, 2015a, p. 394).

Com isso não conseguimos evidenciar até o momento a proposta honnethiana de demonstrar que os participantes do mercado compreendiam o mercado como uma esfera de liberdade social. Muito pelo contrário, esta tese proposta por Honneth sugere o oposto daquilo que ele pretende, que é inserir o mercado na esfera da liberdade social (eticidade). No nosso entendimento essa inserção não é possível, porque a oferta e demanda, ou seja, os mecanismos centrais do mercado não levam à completa satisfação dos interesses elementares do consumidor. Honneth, se refere aos interesses elementares do consumidor como meios básicos de subsistência como moradia, alimentação, vestuário. Por isso a regulamentação política se faz tão necessária para esse fim. Isso significa dizer que os mecanismos de mercado por si só não garantem a realização da liberdade social, e que não há nada intrínseco a essa esfera que garanta a liberdade social dos participantes do mercado sem a instrumentalização dessas relações.

Segundo Haber, a interpretação crítica do sistema econômico moderno defendido por Honneth em *O direito da liberdade* envolve duas dificuldades complementares que comprometem a concretização do seu projeto de filosofia política: ele diz respeito, em termos de premissas teóricas, à supervalorização do mercado e, em termos de resultados empíricos, a abordagem demasiadamente estreita do próprio capitalismo histórico. De acordo com Haber, estas duas dificuldades conduzem a uma terceira, de natureza normativa: ao não considerar a hipótese, embora credível face a algumas das premissas de seu raciocínio segundo o qual a superação do capitalismo é eticamente exigida,

Honneth priva-se, na concepção de Haber, de definir as condições autênticas de uma “vida ética democrática” (Haber, 2013, p. 199, tradução nossa).

Quanto as transformações sociais, Haber (2013, p. 207-208) afirma que a agenda honnethiana, fortemente influenciada pela memória das conquistas do Estado social europeu clássico, já não se mostra exigente. Isto acontece pela falta de audácia reformista manifestada pelo filósofo no campo econômico ao delinear o conteúdo possível de “vida ética democrática”, ainda que o monstruoso potencial antidemocrático inerente a muitos aspectos do regime econômico contemporâneo já não seja novidade para ninguém.

Posto isso, podemos afirmar sem dúvida que Honneth é empático em relação ao tema do socialismo, segundo o qual não pode existir uma verdadeira democracia sem a transformação das condições econômicas por meio da tomada de decisões tendo como base, o princípio de uma maior simetria nas relações. Honneth considera fundamental subordinar os meios de produção a uma posição social-democrata em que o exercício externo da pressão advinda das autoridades públicas, da sociedade civil ou das empresas parece ser suficiente). Para Haber, Honneth não consegue esclarecer as relações de produção, organização e gestão por parte das empresas. Contudo, o âmbito do trabalho que consiste em corrigir as assimetrias de mercado não parece ser capaz de estender-se para longe. Haber defende que em Honneth

a configuração sistêmica do capitalismo, entendida em todos os seus aspectos organizacionais, políticos e culturais, parece ontologicamente muito consistente, de certa forma demasiado resistente, para poder ser alcançado desta forma, por meio do interacionismo. É aqui que o preço a pagar por não apreender teoricamente à dinâmica expansiva do capitalismo, por considerá-lo como uma aparência ou um efeito, parece realmente muito alto (Haber, 2013, p. 208, tradução nossa).

Desse modo, a crítica empreendida por Honneth em *O direito da liberdade* faz pensar que a originalidade da fase contemporânea do capitalismo vem de uma anomalia das capacidades coletivas para impor arranjos institucionais destinados a prevenir a inevitável assimetria entre os parceiros da troca de mercado e, isto não se transforma em subordinação pura e simples.

Por isso, Haber (2013, p. 211) afirma que devido a essa anomalia, a busca egoísta de interesses (no nível subjetivo) e a autoimplantação de um sistema movido pelo único imperativo de sua reprodução ampliada (no nível objetivo) parecem reinar supremas, mascarando o trabalho de dominação e alienação que pressupõe esta dupla soberania. E esta é, de certa forma, a definição honnethiana de neocapitalismo.

Seguindo essa linha de crítica, a análise de Haber nos leva a questionar se a perspectiva honnethiana não superestima o papel do mercado na promoção da liberdade social, ignorando as próprias contradições inerentes ao capitalismo. De acordo com Haber, enquanto o mercado pode fornecer uma aparente esfera de liberdade, ele, na verdade, reforça desigualdades estruturais que dificultam uma verdadeira emancipação.

Essa crítica se alinha com as observações de Jütten, que aponta a limitação da teoria de Honneth ao não considerar as disfunções internas do mercado como uma fonte de opressão e restrição da autorrealização. Ao integrar essas perspectivas, podemos reavaliar o papel do mercado no pensamento de Honneth, levando em conta suas falhas estruturais e suas implicações para uma autêntica liberdade social.

Ao expormos toda essa temática, entendemos que a tentativa de Honneth de inserir a esfera do mercado à liberdade social é deficitária, pois o sistema capitalista produz inúmeros sofrimentos sociais: como a concentração de renda, os problemas ambientais recorrentes do processo de industrialização e do avanço do capitalismo, a fome e a miséria. Por isso, tomamos inicialmente o conceito de autorrealização, muito frequentemente abordado por Honneth e identificamos que no sistema capitalista há uma relação bloqueada de autorrealização dos projetos individuais de vida por parte dos indivíduos, especificamente pelas formas de vida impostas por esse sistema que traz inúmeros sofrimentos e injustiças sociais.

Em relação ao mercado capitalista Freyenhagen (2015), ao contrário de Honneth, defende que podemos observar que há: a) corporações que controlam as nossas necessidades (ao invés delas serem controladas pelas nossas necessidades reais); que há um empobrecimento nas fases iniciais do mercado de trabalho capitalista; em seguida, podemos verificar que há inicialmente uma desqualificação dos trabalhadores e, conseqüentemente a impossibilidade de se sentirem reconhecidos como contribuições significativas para a cooperação social; e, mais recentemente ainda, podemos presenciar a desregulamentação dos mercados de trabalho, capital e finanças, juntamente com cortes na proteção social e legal dos trabalhadores e diminuição de sua renda real, bem como uma intensificação da individualização da responsabilidade, como já mencionado.

Em relação à formação democrática da vontade, existem vários possíveis desvirtuamentos em relação à esfera pública. Tais como; a comercialização da mídia; ao controle por parte da mídia em relação à percepção que as pessoas têm da realidade, e a quais aspectos prestam mais atenção; a fragmentação da esfera pública em nichos mutuamente isolados (talvez em parte devido à interação com a *internet e redes sociais*);

“alternativamente, a uniformidade da esfera pública; e o consumismo” (Freenhagen, 2015, p. 147. Tradução nossa).

Portanto, todos esses exemplos apresentados por Freenhagen traz à tona a impossibilidade do mercado ser potencialmente o âmbito da liberdade social como queria Honneth. Reconhecemos o esforço de Honneth na tentativa de contribuir com a teoria crítica, mas verificamos esse déficit em sua abordagem em relação ao sistema capitalista de mercado.

Vimos que Honneth apresentou em sua teoria os elementos de uma crítica imanente ao capitalismo a partir do fracasso do sistema neoliberal em relação ao sentido ambíguo e paradoxal de autorrealização como vida boa. Assim, podemos verificar as várias facetas de sua teoria do reconhecimento que corroboram com a tese da autorrealização e estão interconectadas com a estima social. A carência ou falta de estima social prejudica a autorrealização individual e consequentemente resultaria numa patologia social.

Observamos no segundo capítulo que há uma má compreensão da estima social, por parte de Honneth, pois pode propiciar aos indivíduos uma luta por ganhos monetários de um indivíduo em relação a outro. Ou seja, o reconhecimento nesse sentido, é ambíguo, pois para se conquistar a estima social, o indivíduo *X* ao concorrer com o indivíduo *Y* pode querer se sobressair apenas por saber que será estimado socialmente pelo dinheiro e a diferença salarial que terá em relação ao seu parceiro. A conquista da estima social nesse caso, consiste numa atomização dos indivíduos.

Em vez de promover a autorrealização por meio da cooperação e reconhecimento recíproco, o capitalismo transforma a busca por estima em uma luta por posição social, onde o valor de um indivíduo é frequentemente determinado por sua capacidade de consumir e competir. Esse processo é amplificado por uma ideologia que vê o sucesso pessoal como resultado do mérito individual, desconsiderando as desigualdades estruturais do mercado. Aqui, Freenhagen (2015) defende que esse modelo de mercado não contribui para a realização plena do indivíduo, mas antes reforça as divisões sociais e os conflitos, acentuando a falta de liberdade genuína.

Desse modo, Honneth do nosso ponto de vista terá que reformular sua teoria caso pretenda que ela seja realmente explicativa das causas das injustiças sociais e que cumpra de fato, o ideal da tradição da teoria crítica que é ser crítica e emancipatória.

Neste capítulo procuramos fazer uma crítica à noção de progresso moral e social contida na teoria de Honneth que necessita de uma noção robusta de progresso moral e social, à qual consideramos insuficiente por trazer exemplos limitados à realidade

européia como modelo precípua dessa evolução. Apresentamos a abordagem de Allen que afirma que a noção de progresso contida na teoria de Honneth representa um grande obstáculo para o projeto de descolonização da teoria crítica por legitimar as práticas do imperialismo europeu e por se considerar mais evoluído e desenvolvido do que os povos supostamente tradicionais.

A crítica de Allen à concepção de progresso moral em Honneth é pertinente, especialmente ao apontar a limitação de sua aplicação ao contexto europeu. Ao concentrar-se em uma concepção linear e eurocêntrica do progresso, Honneth não consegue apresentar adequadamente as dinâmicas de mudança social em contextos não ocidentais, o que compromete a universalidade de sua teoria.

A ideia de progresso moral de Honneth, que focaliza a evolução das sociedades ocidentais para uma maior ética de reconhecimento, pode ser encarada como insuficiente, pois abandona as múltiplas trajetórias de desenvolvimento e os diferentes entendimentos de liberdade e reconhecimento em sociedades tidas como tradicionais. Esse problema impossibilita que a teoria seja aplicada de maneira plena e universal. Em suma, embora essa proposta de Honneth seja inovadora, ela precisa ser reformulada para abarcar uma compreensão mais global e multifacetada do progresso moral.

Mostramos também o tema do sofrimento social por indeterminação: autorrealização e liberdade social onde Honneth diz que os conceitos de liberdade negativa e reflexiva sofrem de uma unilateralização que desencadeia consequentemente uma patologia social ou sofrimento de indeterminação. O sentido terapêutico para tal patologia encontra-se naquilo que Honneth denomina como a prática de uma vida bem vivida contida na ideia de vida ética (*Sittlichkeit*), onde ocorre a liberdade comunicativa, é vista como tendo um significado terapêutico na medida em que permite a autorrealização recíproca dos indivíduos nas diferentes esferas éticas.

Na família, na sociedade civil e no Estado podem recuperar a familiaridade com o conteúdo racional da *práxis* da vida através de uma autorreflexão libertadora. Honneth também faz uma crítica à Filosofia hegeliana, afirmando que na obra de 1820 contém uma superinstitucionalização do Estado e que isso obscureceria a compreensão de um reconhecimento recíproco horizontal. Com isso, Honneth não concebe o modelo centralista de Estado hegeliano que não permite o desenvolvimento de uma esfera público-democrática.

Por último, apresentamos o déficit da abordagem da liberdade social no âmbito do mercado capitalista em Honneth. Nossa defesa é de que a perspectiva de Honneth acerca do mercado não condiz e não é suficiente para incluí-la como esfera da eticidade

democrática e liberdade social, pois o mercado produz assimetrias e um poder constitutivo, fonte de dominação e injustiças incompatíveis com a ética.

O próprio Honneth afirma, em *A ideia de socialismo* (2015), que pretende corrigir, após muitos debates em torno de *O direito da liberdade*, a sua ideia de progresso moral e social. Ademais, quanto ao aspecto do progresso, Honneth esclarece que precisava mudar sua abordagem e “abrir a uma ordem social de forma completamente diferente do ponto de vista institucional” (Honneth, 2017a, p. 10). Então, Honneth argumenta que deve deixar mais clara a sua visão do conceito de progresso que havia realizado “apenas de um ponto de vista interno” (Honneth, 2017a, p. 10 - 11). No próximo capítulo, temos a pretensão de explicitar melhor essa abordagem trazida por Honneth por meio dessa obra mais recente.

O posicionamento de Honneth sobre o mercado como uma esfera da liberdade social expõe uma complexidade que demanda uma análise profunda das contradições e desafios desse ideal. Embora ele encontre potencial no mercado para contribuir para a liberdade social, as práticas capitalistas atuais frequentemente agem de forma contrária a esse ideal, reforçando estruturas de dominação e competitividade. Para que o mercado se torne, de fato, um âmbito de liberdade social, seria imprescindível um compromisso radical com mudanças estruturais, que envolvem o fortalecimento de valores de reconhecimento e de equidade que contrariem a lógica puramente instrumental e individualista vigente.

Esse desafio implica em transformações que vão muito além das políticas de bem-estar social tradicionais, exigindo uma nova configuração de instituições econômicas e jurídicas que alinhem a produção e o consumo a princípios de liberdade social. Pergunta-se, então: até que ponto seria viável essa integração e que forças sociais poderiam impulsionar essa transformação no capitalismo atual?

3.4. Análise crítica

Nossa tarefa, consistiu, portanto, em examinar as limitações do idealismo normativo de Honneth em sua tentativa de capturar a complexidade dos processos de dominação no mercado capitalista e na economia política moderna. Ao longo deste capítulo vimos as ambiguidades da teoria honnethiana e suas controvérsias em torno do conceito de progresso moral e social. Como observa Deranty (2018, p. 637), muitas críticas endereçadas à noção de “progresso moral” se respaldam em uma imprecisão entre os níveis de análise, entre o normativo e o empírico.

Assim, a ideia de “progresso moral” deve ser concebida de forma hegeliana, não como uma caracterização generalizada de toda a história moderna, porém, apontando para potenciais normativos que são gradualmente destravados e se apresentam à disposição de grupos procurando por justiça. É nessa perspectiva que Honneth concebe a sua noção de progresso moral e social na teoria crítica.

Desse modo, podemos reforçar a posição de Honneth, mostrando que de fato há um progresso normativo no ordenamento social moderno: principalmente em relação à emancipação em relação ao gênero feminino, raça e orientação sexual. Contudo, se faz necessário, como o fizemos neste capítulo com base em autores como McCarthy e Allen, a ampliação e o alargamento do conceito de progresso para além dessa compreensão normativa atribuída por Honneth e observar os riscos que a absolutização e unilateralização dessa compreensão traz para a emancipação social.

A unilateralização da ideia de progresso moral e de liberdade social em Honneth restringe a capacidade crítica da teoria ao dedicar-se excessivamente em um ideal normativo de progresso gradual. Essa perspectiva normativa, embora útil para promover valores de justiça social, corre o risco de obscurecer dinâmicas estruturais de exploração e opressão. Ao delimitar o horizonte crítico à concepção de progresso moral e à institucionalização da liberdade, a teoria honnethiana pode imprudentemente minimizar a importância de resistências e contradições inerentes ao capitalismo contemporâneo, desviando a análise dos mecanismos concretos de dominação e das desigualdades socioeconômicas.

Deranty afirma que estas diferenças em relação a análise entre o normativo e o empírico na visão da sociedade moderna escondem outras consideráveis preocupações sobre as ambiguidades categoriais e normativas que tem sua origem em muitas referências a Marx. Com base nisso, afirmamos que se caso se pretenda realmente tentar preservar o projeto clássico da teoria crítica estas imprecisões têm de ser retificadas.

Ora, as esferas do reconhecimento ou de liberdade institucionalizada descrevem na linguagem da teoria social a noção básica de que a sociedade moderna representa o desabrochamento de novos direitos (civis, políticos, sociais) e liberdades (negativa e positiva), “que gradualmente invadem mundos da vida, são canonizadas em códigos legais, instituições e processos políticos que fornecem o vocabulário fundamental das modernas lutas contra a injustiça e a dominação” (Deranty, 2018, p. 639).

Por conseguinte, o principal problema com o idealismo socioteórico de Honneth é que ele pode produzir explicações inadequadas e insuficientes dos mecanismos que reproduzem as instituições e práticas sociais, evidenciados como problemas

socioeconômicos: pobreza de boa parte da população do planeta, concentração de renda e capital nas mãos de uma minoria e degradações ambientais de toda sorte, dentre outros.

Após seu debate com Fraser, embora muita coisa tenha mudado na visão de Honneth sobre a economia política, vimos que *O direito da liberdade* ainda está comprometido com esta estrutura básica de argumento. Seguindo a lógica de argumentação honnethiana, *a)* os mercados só poderiam funcionar se os indivíduos consentissem com eles; *b)* uma vez que os mercados existem, os indivíduos devem consentir com eles; *c)* uma vez que existe consentimento, este deve basear-se no acordo básico dos indivíduos com os valores que os mercados concretizam; *d)* esses valores devem ser reconstruídos como os da liberdade social; portanto, *e)* “os mercados são, *ceteris paribus*¹¹³, moralmente justificados como permitindo a liberdade social” (Zurn, 2015, p. 202, tradução nossa).

Portanto, devemos observar que uma série de objeções surgem a este esquema de argumento, tais como: O consentimento dos indivíduos não poderia ser apenas mais um produto fabricado artificialmente que os mercados produzem, em vez de uma forma de endosso autêntico dos valores que os mercados produzem? A ameaça de fome e morte prematura após a recusa do mercado não poderia ser aqui confundida com participação livremente consentida? Os mercados de trabalho e de consumo não continuariam a funcionar mesmo que os participantes não realizassem neles a sua liberdade social, agindo consciente e mutuamente como condições para a liberdade uns dos outros? Os sistemas econômicos não poderão tornar-se autônomos em relação ao controle normativo, funcionando de forma mais ou menos automática mesmo quando a maioria dos membros da sociedade se lhes opõe? Não é verdade que algumas sociedades podem ter mercados mais ou menos coercitivamente impostos sobre elas, como condição de sobrevivência numa arena capitalista global?

Essas objeções evidenciam que, caso o consentimento seja de fato cooptado por forças de mercado, a liberdade social proposta por Honneth corre o risco de se tornar uma fachada, sem efetiva realização de autonomia individual ou coletiva. Ao contrário de promover um espaço de reconhecimento recíproco, os mecanismos de mercado poderiam estar reproduzindo relações de dominação, onde o consentimento ilusório dos indivíduos é, na verdade, uma resposta condicionada a pressões estruturais e necessidades impostas

¹¹³ “*Ceteris paribus*” é uma expressão em latim que significa “todo o resto constante” ou “mantidas inalteradas todas as outras coisas”. A condição *ceteris paribus* é usada na economia para fazer uma análise de mercado da influência de um fator sobre outro, sem que as demais variáveis sofram alterações. Ver, https://pt.wikipedia.org/wiki/Ceteris_paribus

pelo próprio sistema econômico. Dessa forma, cada objeção acima destaca como as limitações do consentimento deslegitimado podem deteriorar a base da liberdade social, transformando a participação no mercado em um exercício de sobrevivência e adaptação às condições hegemônicas, em vez de uma expressão autêntica de liberdade.

Com base nessas questões podemos então afirmar que se a resposta a qualquer uma delas for “sim”, logo poderemos chegar à conclusão de que pelo menos em algumas situações, a integração dos mercados, ao contrário do que pensa Honneth não ocorre através do consenso de valor. Nestes casos, mais importante ainda, precisaríamos ter acesso aos mecanismos alternativos que são de fato responsáveis pelas diversas dinâmicas do poder e coerção social. Todavia, não temos esse acesso na teoria normativa honnethiana, pois o autor ignora em seu arcabouço teórico tais mecanismos alternativos.

Desse modo, se quisermos levar a sério o projeto sociopolítico da teoria crítica, necessitamos de uma teoria do poder econômico e dos seus efeitos sociológicos. Para ampliar essa crítica, por exemplo, podemos recorrer a abordagens teóricas que já tentaram integrar as dinâmicas do poder econômico com as estruturas de dominação social e cultural.

Autores como Pierre Bourdieu (2001), ao explorar o conceito de “capital simbólico”, examinam como diferentes formas de poder econômico, social e cultural se conectam, condicionando tanto o campo econômico quanto a sociedade em geral. Michel Foucault (2001, 2002, 2008), por outro lado, com sua análise dos mecanismos disciplinares e biopolíticos, revela como o poder não é apenas coercitivo, mas também produtivo, configurando subjetividades e normatizando práticas no cotidiano.

Incorporar tais influências permitiria à teoria crítica captar as formas mais sutis e estruturais de coerção, que, muitas vezes, passam despercebidas em uma perspectiva normativa focada no consenso e no reconhecimento. Dessa forma, uma análise integrada do poder econômico e social poderia fortalecer a compreensão das contradições do mercado capitalista e de suas implicações para a autonomia e a liberdade social. Problemas metodológicos semelhantes ao que encontramos na teoria de Honneth afetam os relatos das relações pessoais e da política democrática, pois negligencia as relações de poder exercidas pelo sistema capitalista.

Por fim, ao atentar para essas limitações, fica evidente que uma teoria crítica robusta exige uma integração mais direta de uma teoria do poder econômico, capaz de capturar as dinâmicas estruturais e intersubjetivas que perpetuam a exploração e as desigualdades sociais. Desse modo, resta-nos questionar: quais seriam os caminhos

concretos para uma reconfiguração ética do mercado? Poderia a ideia de socialismo sugerir um modelo para essa reformulação, ou novos paradigmas se fazem necessários?

Podemos então propor que a abordagem desenvolvida em *O direito da liberdade* pode muito bem ser compatível com várias teorias de poder, sejam elas estruturais, materialistas, discursivas, psicodinâmicas, disciplinares ou até mesmo funcionalistas. Contudo, como evidenciados neste capítulo, *O direito da liberdade* deve enfrentar a acusação razoável de que está insuficientemente atento à diversidade de mecanismos de integração social e, por isso, renuncia a alguma posição crítica sobre as diversas causas das patologias sociais contemporâneas. “Isto não é, portanto, um apelo à rejeição, mas sim a mais trabalho no sentido de alargar e diversificar a teoria social básica [de Honneth]” (Zurn, 2015, p. 205, tradução nossa).

É importante mencionar também que alguns elementos do quadro institucional do capitalismo organizado¹¹⁴ atribuídos por Honneth parecem confirmar a interpretação da liberdade social. Por exemplo, a instituição da cogestão e o aparelho regulador do Estado expressam ambos o compromisso da sociedade com a visão de que o capital deve ser considerado como um bem social para o bem de todos.

Mas, por outro lado, o fato de os indivíduos privados possuírem direitos de rendimento de capital e direitos de controle substanciais sobre o capital pode ser interpretado como uma expressão do entendimento de que a verdadeira função social do capital é enriquecer a classe proprietária, o que dá crédito à liberdade jurídica. Na luta sobre como compreender o funcionamento adequado do sistema de mercado, o capitalismo organizado envia “mensagens contraditórias que fornecem algum apoio expressivo tanto para as interpretações da liberdade jurídica como da liberdade social” (Nance, 2014, p. 244, tradução nossa).

Desse modo, podemos afirmar que há, de fato uma ambiguidade no projeto de uma liberdade social em Honneth em relação as sociedades de mercado. Permitir que uma classe de proprietários privados controle os lucros envia um recado aos participantes do mercado de que a função social do capital é servir os interesses privados dos agentes de

¹¹⁴ Cf Honneth, 2015 a, p. 455, “Rudolf Hilferding [...] não apenas cunhara o termo “capitalismo organizado”, mas acreditava também que as condições assim denominadas, isto é, um acordo que restringisse a concorrência entre as empresas e o Estado – constituíram um estágio de passagem para a socialização definitiva do mercado.” No sentido abordado aqui, o ‘capitalismo organizado’, refere-se a uma etapa específica do capitalismo que indica a transição entre o capitalismo liberal clássico e o capitalismo mais regulado e institucionalizado. Esse conceito tem raízes na sociologia econômica e na teoria social, particularmente nos estudos sobre as transformações do sistema capitalista no século XX. (Ver, Polanyi, 1971; Habermas, 2003; Streeck, 2018).

mercado com interesses próprios e que, de forma mais ampla, “o mercado é uma esfera para a busca estratégica de interesse próprio” (Nance, 2014, p. 245, tradução nossa).

Isto alimenta a convicção de uma interpretação do mercado como liberdade jurídica. Em consequência disso, os indivíduos passam cada vez mais a ver-se a si próprios como atores estratégicos com interesses próprios (ou seja, como agentes de liberdade jurídica), o que por sua vez leva-os à ruptura da solidariedade e à correspondente individualização da responsabilidade pelos resultados do mercado sob condições neoliberais.

Posto isso, podemos concluir, portanto que o mercado capitalista tem um potencial fraco para a realização da liberdade social, e ainda existe, como vimos uma série de patologias e falsos desenvolvimentos induzidos por ele. Sob essa perspectiva podemos questionar: como a instituição do mercado deve ser modificada para satisfazer as demandas da liberdade social? A principal indagação é: como o mercado pode ser tornado ético, isto é, como o mercado pode ser eticizado? Será que *A ideia de socialismo* responde as essas hesitações?

IV

RECONSTRUÇÃO NORMATIVA DO SOCIALISMO

Contra compreensões tradicionais de socialismo, um foco exclusivo na exploração e na produção não tem como emancipar as pessoas trabalhadoras de todas as cores e gêneros. Do mesmo modo, é necessário mirar na expropriação e na reprodução, às quais a exploração e a produção estão vinculadas. (Fraser, *The Old is Dying and the New Cannot Be Born*).

Neste capítulo, será investigado a evolução do pensamento de Axel Honneth no que diz respeito à sua perspectiva em relação ao socialismo e à liberdade social. A partir de críticas que ele fez as suas próprias teorias anteriores, especialmente no que se refere às limitações normativas de sua teoria do reconhecimento, Honneth inicia uma defesa renovada do socialismo como uma alternativa possível à emancipação social.

O presente capítulo examina como, em meio às críticas ao mercado e ao neoliberalismo, Honneth reinterpreta as premissas do socialismo para enfrentar os desafios contemporâneos e como a liberdade social, entendida sob o prisma do reconhecimento, se torna primordial nesse novo projeto. A importância deste capítulo reside no fato de que ele não só retoma questões fundamentais da obra honnethiana, mas também continua o processo de investigação em relação às contradições e limitações da teoria crítica do reconhecimento, especialmente em relação ao mercado capitalista.

Na introdução de *A ideia de socialismo* (2015), Honneth afirma que “as sociedades em que vivemos estão marcadas por uma clivagem extremamente irritante e difícil de explicar” (Honneth, 2017a, p. 13). Ele explica que apesar da indignação generalizada em relação ao capitalismo, falta capacidade de se pensar uma situação social para além dele mesmo. É com esse espírito que desenvolveremos este capítulo, isto é, uma tentativa de reformular as ideias do socialismo tomando como base o pensamento do autor para depois avaliar se suas ideias são adequadas às exigências de uma sociedade emancipada. Apresentaremos o socialismo como possível alternativa ao capitalismo, já que os mecanismos do mercado capitalista não condizem com uma defesa firme de uma eticidade democrática.

A ideia de Socialismo representa um grande marco da filosofia e sociologia política, pois é a primeira vez que Honneth assume uma posição clara em favor da retomada e renovação das ideias socialistas. Até então, ele parecia ter renunciado à

“política”¹¹⁵, evitando declarações definitivas sobre compatibilidades normativas entre a sua teoria do reconhecimento e o capitalismo (Honneth 2003a, p. 280), bem como sobre as consequências práticas das duras críticas à “revolução neoliberal” (Hartmann e Honneth 2006), embora o diagnóstico social em *O direito da liberdade* (Honneth 2015a, p. 366) tenha sugerido um certo reformismo que poderia corrigir os desvios (anomalias) da estrutura normativa do mercado através do próprio mercado.

Ora, se compararmos *O direito da liberdade*, com a nova forma de argumentação empreendida por Honneth em *A ideia de Socialismo* perceberemos que há de fato, uma mudança, pois na obra de 2011, Honneth não apenas não tinha refletido sobre os motivos estruturais dos falsos desenvolvimentos (anomalias) do mercado; antes, ele havia elaborado sua conceitualização de tal modo que as causas desses falsos desenvolvimentos em princípio não poderiam ser localizadas no próprio mercado.

Uma das teses mais instigantes e obscuras de Honneth diz respeito à sua afirmação segundo a qual as anomalias na esfera dos mercados não representam quaisquer “desvios induzidos pelo sistema” (Honneth, 2015a, p. 234); se trataria, pois, de falsos desenvolvimentos de desvios das normas da liberdade social, porém com a adição decisiva de que suas “fontes devem ser buscadas em outro lugar, como nas regras constitutivas dos respectivos sistemas de ação” (Honneth, 2015a, p. 234). Desse modo, cabe pontuar que Honneth “deixou em aberto onde estão as fontes dos falsos desenvolvimentos sociais no mercado” (Kuch, 2018, p. 588, nota 7).

Do nosso ponto de vista, ao não detalhar como deveria, a natureza dessas fontes, Honneth abre margem para várias interpretações, porém, perde também a oportunidade de construir uma crítica mais significativa ao capitalismo de mercado. Para avançar nesse quesito, seria imprescindível que Honneth articulasse uma teoria que não apenas identificasse as anomalias, mas também mostrasse de forma mais detalhada como e por que o mercado, como uma instituição social, tende a produzir certas distorções.

A crítica de Kuch (2018) faz referência à falta de uma explicação mais acurada em relação ao que exatamente constitui essas “fontes” e como elas interagem com as regras normativas do mercado. Seriam elas materializações de um modelo econômico que, por sua própria lógica, inclina-se a acarretar exclusões e desigualdades? Ou seriam essas fontes mais complexas, envolvendo aspectos culturais, políticos e sociais que ainda não foram suficientemente explorados?

¹¹⁵ Para uma melhor compreensão do *déficit político* nas obras de Honneth, ver Melo; Werle, 2013.

Esse aspecto negligenciado, conforme Kuch, gera uma ambiguidade na teoria de Honneth, que poderia ser mais claramente debatido caso ele fosse mais explícito sobre a origem das distorções que concebe nos mercados. A crítica de Kuch sugere uma lacuna teórica que, se preenchida, poderia tornar a obra de Honneth mais sólida e capaz de fornecer respostas mais elucidativas sobre como lidar com as disfunções do capitalismo contemporâneo.

As reflexões levantadas por Kuch (2018), juntamente com as críticas de outros autores como Schaub (2015), Freyenhagen (2015), McNeill (2015), McNay (2008) e Jutten (2015), levaram Honneth (2015b) a responder com uma *Tréplica*, onde esclarece pontos centrais da sua teoria, revendo alguns de seus posicionamentos em *O Direito da Liberdade*. Primeiramente ele reconhece que deveria permitir a possibilidade de revoluções institucionais, embora continue aceitando a tese do fim da história em Hegel em relação às revoluções normativas. Depois ele admite que na esfera do mercado poderia haver patologias sociais, não apenas “maus desenvolvimentos” (anomalias) nas esferas da liberdade social como havia defendido na obra de 2011 (Honneth, 2015a, p. 233). E por último ele também distingue mais explicitamente entre capitalismo e sociedades de mercado, e sugere que “o socialismo de mercado pode ser mais adequado institucionalmente para realizar a liberdade social nas esferas sociais de produção e consumo do que o capitalismo” (Honneth, 2015b, p. 204, tradução nossa).

Ademais, o mercado, tal como está, parece ser incapaz de fornecer condições para uma liberdade social relevante, pois perpetua desigualdades e limitações para os indivíduos. Essa confirmação leva Honneth a repensar sua ideia e considerar que um socialismo de mercado, baseado em um complexo expressivo de instituições que possam transformar as relações de produção e redistribuição, seria uma alternativa mais eficaz para alcançar a emancipação social.

Diferentemente da obra de 2011, Honneth agora reconhece que é importante considerar que as “esferas da liberdade social”¹¹⁶ possam estar vulneráveis às interpretações equivocadas do sistema capitalista. Isto significa dizer que seus princípios possam ser entendidos apenas como liberdade negativa (jurídica). Ao afirmar que os princípios das esferas de liberdade social podem ser “entendidos apenas como liberdade negativa”, Honneth sugere que, sob uma interpretação capitalista, esses princípios correm o risco de serem condicionados a uma perspectiva que não envolve comprometimento com o bem-estar social, mas que apenas impede interferências externas. Isso esvazia o

¹¹⁶ Honneth elenca esferas da liberdade social em *O direito da liberdade*: a) relações pessoais; b) economia de mercado; e c) formação da vontade democrática.

caráter de reciprocidade e responsabilidade social que ele considera fundamental para a ‘liberdade positiva’¹¹⁷, criando uma liberdade que não promove um verdadeiro reconhecimento social.

Em particular, para Honneth, agora existe a possibilidade constante de uma interpretação errônea fundamental na “esfera ética” do mercado econômico (Honneth 2015b, p. 215, tradução nossa). Assim, Honneth (2015a, p. 368), procura reconstruir de forma “idealizante” a partir da rejeição que ele tem da “abordagem construtivista”¹¹⁸, os conflitos e desacordos sociais até o momento em que foram travados pela correta interpretação e realização das normas tacitamente aceitas por todos os participantes como subjacentes às várias esferas da vida.

Honneth, portanto, enfatiza que isto é feito na esperança de que em cada uma das trajetórias que possamos reconstruir, a partir dos desenvolvimentos que estas lutas produzem devido ao sucesso imediato ou eventual da luta, se possa traçar uma linha de ‘progresso moral’ que não apenas informe quais das reivindicações normativas implícitas já foram realizadas, “mas também o que devemos fazer agora para realizá-las de forma mais completa e adequada” (Honneth, 2015b, p. 206, tradução nossa).

Assim, Honneth afirma que onde podemos encontrar esta linha de progresso reconstruída sendo abandonada, ao mesmo tempo em que as melhorias institucionalizadas na aplicação das normas específicas da esfera são desfeitas, ele os caracteriza como “desenvolvimento normativo”; onde, no entanto, uma práxis é reformada de uma forma que aplica a sua norma subjacente de maneira mais apropriada e abrangente, Honneth (2015b, p. 206) a caracteriza como “progresso moral”.

Ao reconstruir as transformações históricas experimentadas pelo conceito de liberdade na modernidade, Honneth introduz a noção de *Fehlentwicklung*, ou desenvolvimento falho, para indicar o fato de que o caminho rumo a uma maior emancipação individual no âmbito das relações individuais, econômicas ou políticas foi interrompido, tomando outra direção, que acabou resultando em formas de dominação sistêmica e de alienação individual. Contudo, essa estratégia argumentativa pressupõe a aceitação de uma filosofia da história

¹¹⁷ Enquanto que a ‘liberdade negativa’ consiste na ausência de barreiras externas para a ação do indivíduo, a liberdade positiva é a presença de condições para o florescimento pessoal e coletivo, um exemplo disso seria o acesso à educação, saúde e outros recursos que capacitam o indivíduo a exercer a própria liberdade de forma mais plena. Para uma análise mais detalhada desses dois conceitos de liberdade, ver, Berlin, 1969.

¹¹⁸ Para uma compreensão mais abrangente da abordagem construtivista, ver Honneth, 2009c. Cf. Fazio, 2019, p. 3, “O que distingue a Teoria Crítica desde o início é que ela assume os seus próprios recursos legítimos, apenas aquelas normas e princípios que estão de alguma forma ancorados na realidade social. Tenta então articular os potenciais racionais contidos nestas normas, mas reprimidos pelos poderes e estruturas sociais existentes. Este tipo de crítica social – de acordo com Honneth – não é, portanto, redutível a um modelo construtivista ou moral de crítica que transcende o habitual horizonte de valor local, apelando para princípios morais externos e universalistas, e ao fazê-lo “corre o risco de reivindicar uma visão elitista”: conhecimento especializado que pode facilmente ser usados para fins manipulativos.”

centrada na noção de progresso moral, como a adotada por Honneth (Pinzani, 2017, p. 85).

Em sua investigação, Honneth apresenta o conceito de ‘progresso moral’ como um movimento histórico de ampliação dos direitos e liberdades humanas, relacionando-o a um progressivo reconhecimento das capacidades e dignidade dos indivíduos. Embora Honneth interprete o ‘progresso moral’ como um movimento que objetiva a ampliação dos direitos e condições de igualdade, ele concebe que esse processo não é isento de tensões, principalmente nas esferas econômica e social.

Nesse sentido, os desenvolvimentos falhos ou anomalias que surgem não são, para ele, inerentes à modernidade em si, mas sim a fenômenos ocasionais. Desse modo, ao contrário dos teóricos da primeira geração, Honneth entende que as instituições modernas podem ser reformadas, sem que haja a necessidade de uma ruptura revolucionária até então concebido em *O direito da liberdade*.

Do nosso ponto de vista há progresso moral de uma forma relativa. Não queremos negar que de fato haja um progresso na ordem normativa das sociedades nas últimas décadas. Podemos colocar o exemplo de que em algumas sociedades há práticas de mutilação de mulheres enquanto em outras essa prática é proibida, assim como a pena de morte para homossexuais por parte de países como Arábia Saudita e Irã. Um outro exemplo que vem do próprio Honneth, consiste na liberação do casamento fortemente vinculado ao fator de dependência das mulheres em relação aos homens nas últimas décadas.

De outro modo, colocar o progresso moral como pretexto para afirmar uma supremacia da Europa em relação às sociedades tidas como “tradicionais” consiste numa metanarrativa de cunho imperialista, tal como defendemos no capítulo anterior. Enfim, esta abordagem de Honneth coloca um grande desafio político para a filosofia, negligenciado até então em *O direito da liberdade*. Por esse motivo estamos de acordo com Pinzani quando afirma que

As esferas das relações afetivas, do mercado de trabalho e da democracia, analisadas por Honneth, estão submetidas à lógica capitalista de forma inevitável, não de maneira contingente, como pensa o autor alemão. Desde seu surgimento o capitalismo manifestou a tendência de “colonizá-las” e de impor sua lógica (a lógica da valorização do capital) a todas as esferas de ação humana, inclusive as mais espirituais, como a arte ou a educação (Pinzani, 2017, p. 87).

Para reafirmar essa perspectiva, Repa (2020, p. 97), argumenta que no decurso da primeira década deste século (sec. XXI), os inúmeros ensaios destinados aos fenômenos

patológicos (*Sufrimento de indeterminação, Reificação, Invisibilidade social, Paradoxos da individualização e Ideologias de reconhecimento*), tal como o problema neoliberal no mundo do trabalho, geralmente evidenciavam uma estratégia notória de examinar as estruturas de reconhecimento e estabelecer uma crítica imanente e reconstrutiva com base nelas, sem invocar a uma determinada via política.

Honneth só mudou essa linha de pensamento quando confrontado com uma série de críticas contrárias à vertente supostamente moderada ou mesmo conservadora das reconstruções normativas propostas em *O direito da liberdade* (Schaub, 2015; Jütten 2015). Tais críticas fizeram com que Honneth repensasse sua teoria, o que fez com que agora admitisse que só podemos esperar melhorias sociais “graduais” na aplicação dos ideais de liberdade que sustentam as várias esferas de ação nas ordens sociais modernas, isto é, Honneth agora assume que certas revoluções institucionais poderiam acompanhar as reconstruções normativas. Desse modo, ele afirma que

foi apenas na discussão do meu livro que se seguiu à sua publicação que se tornou claro para mim o quão errado (à luz das minhas próprias considerações) era eu não ter permitido na minha reconstrução normativa mais maleabilidade institucional na realização gradual de normas específicas da esfera. Se eu tivesse feito isso, teria deixado aberta a possibilidade de lidar com casos de “revolução institucional”. Isto consiste na possibilidade de que a norma subjacente a uma determinada esfera de ação só possa ser realizada de uma forma mais adequada e abrangente, através de uma mudança fundamental da instituição que anteriormente foi servida para realizá-la (Honneth, 2015b, p. 208, tradução nossa).

A partir dessa afirmação, podemos concluir que Honneth pretende corrigir, após muitos debates em torno de *O direito da liberdade*, a sua ideia de progresso moral e social. Ademais, quanto ao aspecto do progresso, Honneth esclarece, na obra de 2015, que precisava mudar sua abordagem e “abrir a uma ordem social de forma completamente diferente do ponto de vista institucional”. (Honneth, 2017a, p. 10). Por esse motivo, ele argumenta que deve deixar mais clara a sua visão do conceito de progresso que havia realizado “apenas de um ponto de vista interno” (Honneth, 2017a, p. 10 -11).

Em *A ideia de socialismo*, nosso autor pretende atualizar o socialismo a fim de torná-lo “novamente uma fonte de orientações políticas e éticas”. (Honneth, 2017a, p. 18). Ele deve considerar a ideia não improvável de que o princípio da liberdade social na esfera econômica só poderia ser realizado através do socialismo de mercado. Nesse sentido, o autor frankfurtiano se mostra decidido a uma abordagem mais socialista de mercado com uma abertura a diferentes formas de planejamento democrático dos negócios.

A pretensão de Honneth, consiste em estabelecer um socialismo renovado que deve em primeiro lugar ser entendido como uma ampliação do conceito de liberdade social, o que pode facilitar a compreensão dessas duas dimensões que também lhe são essenciais: as relações pessoais e a esfera pública democrática. Nesta perspectiva, podemos dizer que a liberdade social também envolve práticas institucionais socialistas nessas esferas. Ao realizá-la, a teoria socialista poderia se tornar mais aberta aos conflitos sobre a liberdade social que surgem em todas as esferas da vida, como é o caso do movimento feminista, ao referir-se tanto ao espaço privado quanto ao espaço público e não apenas às condições do mercado capitalista. Honneth afirma que “agora, já não existe simplesmente o antagonismo entre “trabalhadores” e “capitalistas”, também não existem, com a mesma relevância e dinâmica conflitual, os namorados, membros das famílias, cidadãos políticos” (Honneth 2017a, p. 132).

No nosso entendimento, Honneth, ao defender um “socialismo renovado”, não se restringe a uma crítica da economia de mercado, mas também amplia a sua análise para os movimentos contemporâneos que buscam reconhecimento e direitos fundamentais. Movimentos como o feminista, o LGBTQIA+, e os de igualdade racial, por exemplo, são vistos por Honneth como expressões concretas da liberdade social.

Esses movimentos, ao desafiar as normas vigentes de reconhecimento e inclusão, ampliam as esferas da liberdade, indo além da mera dimensão econômica para integrar também a esfera pessoal e pública. Dessa forma, o socialismo renovado que Honneth indica não busca apenas reestruturar o mercado, mas também transformar as práticas sociais e culturais que sustentam as desigualdades e o reconhecimento injusto.

Ao mesmo tempo, como a liberdade social depende da reciprocidade e da complementaridade entre as três esferas (relações pessoais, estruturas econômicas e esfera pública política) de uma forma que cada uma se refere à outra, a nova articulação do socialismo proporcionado por Honneth permite uma ligação entre as lutas sem reduzir o seu alcance a questões materiais. Portanto, “a concepção de socialismo de Honneth poderia representar uma nova configuração de uma teoria do conflito social que pode recuperar a categoria de ‘luta por reconhecimento’¹¹⁹ numa direção diferente e mais politicamente orientada” (Repa, 2021, p. 44, tradução nossa).

¹¹⁹ Cf. Melo, 2014, p. 20. “É elucidativo para justificar minha hipótese o percurso identificado nos últimos anos que levou a teoria do reconhecimento a se converter em um tipo particular de “teoria da justiça”, distanciando-se assim da perspectiva ligada aos sentimentos de injustiça e, sobretudo, do conceito de “luta” que eram tão importantes para a compreensão da gramática moral dos conflitos sociais.”

Desse modo, podemos afirmar que, em *Luta por Reconhecimento*, Honneth esquematiza seu próprio paradigma de teoria crítica em torno da categoria de reconhecimento, vinculando a análise empírica à importância da luta pelo desenvolvimento de uma personalidade socialmente reconhecida. Em *O direito da liberdade*, ele termina que por atribuir ao conceito de reconhecimento uma análise mais abstrata por se assentar dentro de um empreendimento mais amplo, isto é, o de reconstruir as bases institucionais da eticidade democrática moderna.

Ao se deparar com seus críticos de que em seus escritos continham um apoio ideológico da sociedade vigente, Honneth nos apresenta uma mudança no percurso de suas ideias fundamentais. Ademais, ainda que um dos méritos de *A ideia de socialismo* seja o de desvencilhar a tradição do pensamento socialista de sua vinculação imediata ao marxismo, mesmo assim, o autor passou a realizar uma reformulação de sua base normativa por meio de uma tentativa de renovação da ideia do socialismo.

Com essa mudança no percurso de suas ideias, Honneth abre o leque de reflexões em relação à tradição da revolução proletária ao considerar a questão sobre o destinatário do discurso do socialismo e, conseqüentemente da teoria crítica. Ao realizar este empreendimento, ele acaba que por formular também uma teoria crítica da democracia participativa, tomando como base o pragmatismo da cooperação social de John Dewey, no qual são dadas as pré-condições de socialização.

Essa mudança na perspectiva de Honneth, ao abrir a possibilidade de ‘revoluções institucionais’, marca um ponto de inflexão importante em sua teoria. Ao invés de seguir com ajustes graduais e reformas dentro do sistema capitalista, Honneth assume um compromisso mais crítico e radical, admitindo que uma verdadeira emancipação social requer transformações estruturais profundas. Essa postura é central para sua visão de uma sociedade emancipada, que não se limita à reforma das instituições existentes, mas propõe uma reconfiguração que vá além das fronteiras do capitalismo.

Portanto, este capítulo discorre sobre algumas das principais tensões e patologias constituídas pelo capitalismo contemporâneo, explorando alternativas para superá-las. Inicialmente, discutiremos as patologias do capitalismo e consideraremos o socialismo como uma possível alternativa capaz de corrigir os desequilíbrios estruturais e promover um modelo mais inclusivo de liberdade social. Em seguida analisaremos a radicalização da democracia participativa no mercado, avaliando o papel da participação social na redefinição das relações de poder econômico e na criação de esferas de cooperação. Examinaremos também a renda básica como um instrumento de justiça social e liberdade real, destacando seu potencial para assegurar as condições materiais necessárias para a

autonomia e dignidade individuais. Por fim, faremos uma análise crítica e apresentaremos algumas inovações. Enfim, tencionamos delinear caminhos práticos e teóricos que ampliem o horizonte de justiça e liberdade na sociedade contemporânea.

4.1. As patologias do capitalismo e o socialismo como uma possível alternativa

Uma coisa permanecerá no socialismo: ele aguçou a nossa consciência de que a solidariedade é mais do que um sentimento moral (Wernfried Dettling, *Christentum und Sozialismus*).

Desde o século XIX, o socialismo surgiu como uma força crítica contra as desigualdades produzidas pela Revolução Industrial e pelo capitalismo. Inicialmente desenvolvido por pensadores como Karl Marx e Friedrich Engels, o socialismo procurava não somente redistribuir riqueza, mas também transformar as estruturas sociais que perpetuavam a exploração e a alienação.

Ao decorrer do século XX, movimentos socialistas ganharam força em várias partes do mundo, influenciando políticas públicas e inspirando modelos de organização econômica e social que pensavam o bem-estar coletivo. Para Honneth, o socialismo representa uma alternativa promissora, pois fornece uma perspectiva de sociedade fundada no reconhecimento recíproco e na verdadeira liberdade. Esse ideal, contudo, é reinterpretado por Honneth de modo a superar as abordagens economicistas, sugerindo um socialismo focado na realização pessoal e na eticidade das relações sociais.

Um dos principais motivos que levaram Honneth a defender um ‘socialismo de mercado’ foi primeiramente o fato de há menos de cem anos o socialismo ser um movimento gigantesco na sociedade moderna de tal forma que durante o século XIX foi capaz de atrair os olhares de teóricos como John Stuart Mill, Émile Durkheim, Max Weber e Joseph Schumpeter, dentre outros. Honneth (2017a, p. 9) argumenta que hoje a situação mudou radicalmente.

De fato, atualmente o socialismo nem sequer é citado no âmbito das teorias sociais, pois os teóricos sociais descreditaram que o socialismo pudesse voltar a despertar o fervor das massas, muito menos que seja uma possível alternativa aos problemas patológicos do capitalismo atual. Para Honneth, de um dia para o outro, Max Weber esfregaria os olhos, surpreso, pois “os papéis dos dois grandes adversários do século XIX inverteram-se: o futuro parece pertencer à religião, enquanto força ética,

enquanto o socialismo, pelo contrário, é visto como uma criação intelectual do passado” (Honneth, 2017a, p. 9).

Em segundo lugar, podemos afirmar que Honneth procurou atualizar a ideia de socialismo devido as objeções recebidas com a recepção de seu livro, *O direito da liberdade*. Isso se deu ao fato dele ter que escutar de seus críticos de que teria abandonado “a perspectiva crítica da transformação da ordem social existente” (Honneth, 2017a, p. 10). Com isso, Honneth em sua *Tréplica* (2015b, p. 204 - 226) a essas objeções afirma que o objetivo dele era mostrar que o horizonte normativo da modernidade, da qual partiu na elaboração da obra de 2011, ou seja, a liberdade, refere-se à autolimitação metodológica imposta a ele mesmo, bastando apenas uma pequena alteração de perspectiva para que se possa fundamentar uma ordem social diferente sob o enfoque institucional.

Simplesmente não vejo como poderíamos imaginar uma “revolução” no nosso futuro incerto que ocorreria sem ser baseada numa interpretação dos princípios normativos da liberdade. É claro que poderíamos facilmente imaginar que no futuro uma liberdade - por exemplo, a da propriedade privada - poderá vir a ser limitada por algumas outras liberdades - por exemplo, a liberdade social na esfera econômica. Mas, neste caso, não rompemos nem abandonamos de forma alguma o horizonte normativo das sociedades modernas. Ambos os autores - Schaub e Freyenhagen - também ignoram consistentemente as minhas referências ocasionais ao socialismo de mercado como uma continuação possível e desejável do esforço coletivo para concretizar ainda mais a promessa subjacente de liberdade social na esfera econômica (Honneth, 2015b, p. 213, tradução nossa).

O que Honneth chama “liberdade social”, como vimos, consiste numa forma de economia comum em que a liberdade dos indivíduos obtém sua condição e sua ampliação na liberdade de todos os outros, “e na qual todos os membros da sociedade trabalham solidariamente pela realização complementar de suas liberdades individuais” (Kuch, 2018, p. 582). Nesse contexto, ela não é meramente a ausência de restrições, mas a capacidade de realizar-se por meio de laços sociais que valorizam e promovem a autorrealização e o bem-estar coletivo.

O objetivo descrito por Honneth (2015a, p. 441) é que até agora a chamada ‘socialização do mercado’ que superasse as patologias do capitalismo não foi realizada. A partir dessa ideia, podemos compreender como essas patologias não apenas desestimulam a solidariedade social, mas também elucidam a necessidade de uma revisão crítica do sistema atual, sinalizando para a socialização de mercado como uma alternativa factível. Com a publicação de *A ideia de socialismo*, Honneth então admite ser favorável ao argumento fortemente voltado ao socialismo de mercado sendo receptivo a diferentes

formas do planejamento democrático da economia. Mas afinal, o que de fato significaria uma socialização do mercado?

Na perspectiva de Honneth, a ‘socialização do mercado’ consiste na ideia de integrar as práticas de mercado às normas éticas e aos valores da sociedade, de modo que as relações econômicas não estejam isoladas das demandas de reconhecimento e justiça social. Diferente da concepção capitalista tradicional, que privilegia a autonomia do mercado, a socialização implica que o mercado deve ser orientado para atender ao bem comum, viabilizando não apenas eficiência econômica, mas também condições de vida dignas para todos.

Ao investigar as dinâmicas do capitalismo, Honneth não está sozinho em suas investigações a respeito da moralização do mercado. Outros teóricos, como Parsons, destacam o papel da moralidade econômica de mercado. Seguindo Parsons, Honneth (2015a, p. 350) afirma que nenhum trabalhador interfere na esfera econômica do mercado de forma eticamente imparcial ou mesmo com um comportamento de repúdio, e encontra-se, além disso, tão determinado pela socialização que só pode alcançar satisfação psíquica e autoestima mediante a execução de suas obrigações profissionais. Em relação a socialização do mercado, Honneth nos dar um exemplo

O exemplo inglês logo fez escola, e em algumas décadas surgiam em toda a Europa Ocidental inúmeras cooperativas de consumo, as quais, por meio da divisão justa de mercadorias em grandes quantidades, visavam proteger seus membros das tendências ciclicamente crônicas de aumento excessivo e abusivo de preços; como o seu equivalente, as corporações de Hegel ou as cooperativas de produção que vieram depois eram também escolas da socialização moral, nas quais se ensaiava publicamente burlar as estratégias de lucro capitalistas possibilitadas pelo mercado (Honneth, 2015a, p. 380 - 381).

Honneth esclarece que as investidas em prol de uma socialização da esfera de consumo desse tipo, isto é, provenientes “de baixo”¹²⁰, não só não foram refreadas pelo mercado de bens como passaram a ser tidas como necessárias aos interesses coletivos, vindo a ser regulares também na primeira metade do século XX.

De acordo com Honneth, o mercado de bens de consumo representa uma instituição de reconhecimento recíproco quando os produtores oferecem aos consumidores para venda, exatamente os produtos que eles “originalmente” (Honneth, 2015a, p. 392) procuravam e, inversamente, os consumidores dão aos produtores a

¹²⁰ Honneth utiliza esse termo para se referir as camadas mais pobres da população, isto é, todos os que dispõem apenas da sua força de trabalho para sobreviver, os assalariados e consumidores.

oportunidade de transferir os lucros gerados. Este entrelaçamento mútuo de interesses ainda não é garantido pelo próprio funcionamento do mercado.

Em nossa breve reconstrução, essa plasticidade moral do mercado de bens de consumo só chega a se apresentar de maneira nítida e palpável onde surgem atores coletivos que, na consciência dos princípios de legitimação subjacentes, pressionam por alterações das regulações dominantes (Honneth, 2015a, p. 392).

Essa pressão tem início com os movimentos sociais que passaram a exigir preços justos, havendo desse modo uma limitação de artigos de luxo o qual encontra expressão política que “demandavam proteção jurídico-pública do consumidor” (Honneth, 2015a, p. 393). Segundo Honneth (2015a, p. 381), o próprio mercado, visto puramente como um meio gerador de informação para coordenar a atividade econômica, não tem instrumentos à sua disposição para influenciar normativamente o comportamento dos que nele estão envolvidos.

Sob essa perspectiva, os contratos celebrados nos mercados devem a sua aceitação à validade das condições pré-contratuais, ou seja, não decorrentes da própria celebração do contrato, embora a reivindicação normativa de vantagem mútua não seja externa ao mercado, ela não tende inerentemente a satisfazer a reivindicação. Pelo contrário, acontece o oposto, razão pela qual as expectativas normativas básicas associadas ao fluxo de mercado devem ser aplicadas através de movimentos de protesto, de atores coletivos e numa reconstrução do mercado de bens de consumo. Honneth (2015a, p. 377 ss.) aborda quatro casos fundamentais de tal limitação do mercado da seguinte maneira:

A primeira delas como mostram os motins e boicotes ao pão do século XIX, o qual não é evidente que a determinação dos preços dos bens deva ser deixada aos mecanismos do mercado quando os alimentos básicos se tornaram inacessíveis para partes da população, eclodiram revoltas. A outra diz respeito; a regulação da divisão social do trabalho através do mercado e nada diz sobre o que pode ser trocado no mercado. Por isso, Honneth relembra os debates sobre ‘prostituição’¹²¹ e proibição no início do século XX.

Em seguida, ele afirma que; do lado do consumidor, a questão de quais bens podem ser oferecidos e adquiridos no mercado corresponde à questão de quais

¹²¹ Esse exemplo histórico serve para demonstrar a necessidade de um equilíbrio entre liberdade individual, reconhecimento recíproco e ética social. Para Honneth, o tratamento moral ou jurídico de práticas como a prostituição deve ser analisado sob a perspectiva do reconhecimento, assegurando que os indivíduos implicados não sejam reduzidos a objetos de políticas repressivas ou moralizantes, mas respeitados como participantes legítimos de uma sociedade democrática (Ver, Honneth, 2015a, p. 379 - 380).

necessidades são legítimas (debate sobre consumo de luxo/consumismo); e por último, ele aborda sobre a formação de cooperativas de consumo como prova de que o consumo não tem necessariamente de ser uma questão de indivíduos atomizados, mas também pode ser concebido coletivamente.

Ora, nas cooperativas de consumo, as pessoas se reúnem para negociar melhores condições de compra de bens de uso diário e depois distribuí-los internamente “segundo princípios de equidade” (Honneth, 2015a, p. 395); nascidas do desejo de preços baixos, eram também “escolas de socialização moral” (Honneth, 2015a, p. 380), e, neste aspecto, comparáveis às corporações hegelianas.

Essas práticas representam a ‘moralização do mercado’ ao passo em que sugerem modos de produção e consumo focados na solidariedade e na participação democrática dos trabalhadores e consumidores. No exemplo das cooperativas de consumo, a estrutura organizacional é voltada para o benefício coletivo, onde as decisões não são determinadas pelo interesse de acionistas externos, mas sim pela comunidade local e pelos próprios membros cooperativados. Isso acarreta uma relação econômica em que os lucros são secundários em relação ao bem-estar social e à sustentabilidade, contrastando diretamente com o lucro individualizado do modelo capitalista.

Já o movimento sindical opera fomentando a dignidade e a justiça nas condições de trabalho, contestando práticas de exploração que priorizam a maximização do lucro. Nesse sentido, por meio de ações coletivas, os sindicatos não somente defendem os direitos dos trabalhadores, mas também tencionam estabelecer normas éticas que possam ser refletidas no ambiente de trabalho e nas relações de produção. Para Honneth, essas práticas impulsionam aspectos de um socialismo de mercado, no qual os princípios éticos e a participação ativa da sociedade na economia alavancam um tipo de mercado que atende mais amplamente às demandas de reconhecimento, justiça e liberdade social.

Podemos concluir, a partir desse entendimento, que as linhas de desenvolvimento que Honneth traça desde o século XVIII até hoje ainda conduzem a um quadro desolador. As cooperativas de consumo, que eram particularmente importantes para Honneth devido ao seu carácter orientado para o valor, desistiram das suas aspirações socialistas de mercado após a Segunda Guerra Mundial. As cooperativas de consumo, que surgiram originalmente do movimento trabalhista como organizações de autoajuda, viam-se cada vez mais como fornecedores de alimentos baratos antes de também perderem grande parte da sua importância econômica.

Desde então, não surgiu até agora nenhuma instituição em seu lugar que permitisse aos consumidores votar em todas as questões relacionadas com o consumo e,

ao mesmo tempo, representasse efetivamente os interesses dos consumidores determinados discursivamente face aos produtores. Segundo Honneth, as óbvias associações de defesa do consumidor não conseguem preencher o vazio porque, com a sua função puramente negativa, controladora e a grande distância da sua clientela, carecem de poder socializador “para proporcionar a seus membros o contato com outras modalidades, cooperativas, de utilização do mercado” (Honneth, 2015a, p. 414).

Assim, podemos afirmar que a situação não é a das melhores neste momento em relação ao mercado de trabalho e seu requisito moral básico para um rendimento adequado e um trabalho digno de reconhecimento. Por conseguinte, em sua revisão histórica, Honneth mostra que sempre houve avanços na tentativa de limitar o mercado de trabalho de tal forma que ele pudesse ser entendido como um lugar de realização da liberdade social. No entanto, em primeiro lugar, estas vitórias de etapa não foram suficientes e, em segundo lugar, também trouxeram desvantagens, por exemplo, a legislação do Estado-providência que define os direitos individuais não só contribuiu para a segurança social, mas também teve um “efeito dessocializante dos direitos subjetivos” (Honneth, 2015a, p. 439).

Em terceiro lugar, Honneth afirma que o progresso moral desde meados da década de 1970 foi quase completamente perdido: ele aborda a redução da cogestão empresarial, o declínio dos salários reais, o desencadeamento dos mercados financeiros, a desregulamentação das relações de trabalho através de estágios, o trabalho temporário, o declínio do nível de organização dos trabalhadores, a ausência de protestos coletivos e a ideia cada vez mais difundida de que cada um é responsável pelo seu destino.

A tendência para a auto otimização instrumental, a flexibilidade em todas as situações, a iniciativa pessoal, a provisão privada, em suma: para o “eu empreendedor” que as tendências do mercado apresentam, de acordo com Honneth, proporcionaram “transformações das últimas décadas que não só atacou as conquistas institucionais da liberdade social, mas também a convicção dos afetados de que o mercado de trabalho é ou pelo menos deveria ser mais do que um lugar onde a liberdade negativa é realizada” (Ellmers, 2015, p. 129, tradução nossa).

Portanto, nesse contexto Honneth critica como o neoliberalismo favorece uma perspectiva limitada de liberdade, focada exclusivamente na liberdade negativa e na responsabilidade individual, desconsiderando a necessidade de estruturas institucionais que fortaleçam a liberdade social no mercado de trabalho.

Posto isso, ele afirma que “por mais que fosse desejável, e por mais que satisfizesse à intenção de uma reconstrução normativa, não é possível hoje falar numa

‘moralização dos mercados’ vinda de baixo, da parte dos consumidores” (Honneth, 2015a, p. 416). E ainda que “deve-se constatar que nas últimas décadas a esfera do consumo mediada pelo mercado não se converteu num componente da eticidade democrática” (Honneth, 2015a, p. 417)

Esse déficit de ‘eticidade democrática’ no mercado de consumo traz consequências profundas não só para as relações econômicas, mas também para o tecido social e o bem-estar psicológico dos indivíduos. A incapacidade do mercado de prover condições equitativas e de proporcionar uma forma de reconhecimento legítimo estabelece um ambiente de desconfiança e alienação, reforçando um sentimento de impotência e desvalorização pessoal. Esse cenário evidencia o custo humano de um sistema que negligencia a justiça social, destacando a necessidade de reformular os princípios éticos e de inclusão no mercado.

Em contrapartida, o fato de hoje realizarem um papel apenas periférico deve ser aqui inscrito como primeiro indício de uma anomalia (que agora deve ser tratada como uma patologia, na nova compreensão de Honneth em *A ideia de socialismo*) da economia de mercado capitalista. Na verdade, o autor alemão termina que por observar que os lucros provenientes do capital privado contrariam o princípio solidário da prática recíproca de serviços.

Desse modo, Kuch (2018), complementa a crítica ao sugerir que a moralização do mercado, longe de corrigir suas falhas, pode aprofundar as desigualdades ao justificar práticas que, em última análise, reforçam as estruturas de poder econômico. Sob essa perspectiva, Kuch (2018, p. 588), pontua que uma crítica das estruturas e regras constitutivas específicas que o capitalismo também deveria enfatizar seria a forma privatizada de propriedade dos meios de produção. Devido a isso, o processo econômico constitui uma apropriação privada da riqueza, embora o processo de criação de riqueza seja genuinamente social.

Normalmente, isso não é apenas acompanhado por uma divisão de classe estruturalmente solidificada entre funcionários dependentes e proprietários de capital e, como consequência, gera uma distribuição da riqueza cada vez mais desigual e relações de poder assimétricas, porém, acima de tudo, também uma dinâmica independente e autonomizada de utilização do capital. É aqui que se encontra a patologia dos “imperativos da exploração capitalista”. Em *O direito da liberdade*, Honneth menciona sobre algumas circunstâncias que levam à desvinculação dos “imperativos de lucro capitalista” (Honneth, 2015a, p. 363). Ou seja, os imperativos de lucro se caracterizam como a busca incessante pelo aumento do capital e da eficiência econômica. Esses

imperativos moldam as relações econômicas, influenciando não apenas as instituições do mercado, mas também outros âmbitos da sociedade, como a política e as relações sociais.

A primeira das patologias dos imperativos da exploração capitalista diz respeito ao fato de Marx¹²² interpelar se os participantes do mercado que não dispõem de mercadoria além da sua própria força de trabalho podem estar em condições de igualdade em relação a sua contraparte no contrato. Com isso, Marx tem a convicção de que há uma relação assimétrica entre o empregado e os donos dos meios de produção. A segunda delas diz respeito ao fato de Marx partir da premissa de que mesmo tendo um salário, por mais vantajoso que seja, capaz de reparar a labuta real dos empregados subordinados, mesmo assim os trabalhadores permanecem subordinados, uma vez que esse trabalho consiste na única maneira de obter renda por parte desses trabalhadores.

Diferentemente de Marx, Honneth em *O direito da liberdade* não assumiu os mínimos riscos da “autonomização da lógica funcional capitalista” (Kuch, 2018, p. 588). Em geral, ele apenas tomou de forma periférica apenas algumas notas do risco dessa autonomização. Por conseguinte, Honneth conclui que se perdermos de vista, o segundo questionamento que Marx propôs basicamente ao sistema da economia de mercado capitalista, o que se “mantém é a grave afirmação de que tal sistema não permite à maior parte da população sequer fazer uso das liberdades negativas inerentes à participação no mercado” (Honneth, 2015a, p. 365).

Ora, se o mercado concede a liberdade negativa de perseguir os próprios interesses livremente escolhidos sem impedimentos, especialmente em vista das objeções morais de outros atores, isso também inclui a violação dos padrões de liberdade social, que é precisamente “o reconhecimento das considerações morais autoimpostas” (Kuch, 2018, p. 588). A liberdade negativa de buscar o próprio benefício também inclui maximizar seu benefício, o que pode levar outros a encarar como “fontes de enriquecimento” (Cohen, 2011, p. 34, tradução nossa), são aconselhados a usar suas fraquezas sem piedade para seu próprio benefício. Uma primeira patologia do mercado, como se poderia dizer, é uma permissão para maximização de benefícios de um indivíduo que só visa seus próprios interesses.

Se eu participo do mercado, então estou disposto a servir, mas apenas em troca de ser servido: não serviria aos outros se isso não fosse um meio para conseguir um serviço. Assim, empresto o menos serviço possível em troca do maior serviço. O que posso obter dos outros: quero

¹²² Para uma discussão mais acurada a respeito dos questionamentos de Marx em relação à exploração capitalista (ver Marx, 2013b).

comprar barato e vender caro. Eu sirvo aos outros para obter algo que desejo - essa é a motivação da ganância -, se devo ter certeza de que algo que procuro evitar seja evitado - essa é a motivação do medo. Considerado simplesmente como tal, um participante no mercado não valoriza a cooperação com outros por si só: não valoriza a conjunção de servir e ser servido como tal (Cohen, 2011, p. 34 - 35, tradução nossa).

Em observações mais recentes, como as apresentadas em *A ideia de socialismo*, Honneth também está considerando o fato de que a instituição do mercado capitalista pode levar a desenvolvimentos indesejáveis causados internamente, que não têm a ver simplesmente com a (re)interpretação dos valores subjacentes, mas com as estruturas e mecanismos constitutivos desta instituição. Honneth argumenta nessa direção quando vê os retornos do capital privado como violações do princípio de solidariedade do desempenho recíproco.

a instituição do mercado de trabalho capitalista é considerada ilegítima ou injusta quando deixa de garantir um rendimento que assegure a vida e não valoriza adequadamente, com o montante do salário e a reputação social, o desempenho concreto, não oferecendo, tampouco, possibilidades para que se vivencie a inclusão cooperativa na divisão social do trabalho. Se mensurado de acordo com as conquistas institucionais estabelecidas na “era social-democrática” do capitalismo organizado (Ralf Dahrendorf) quanto à ampliação da liberdade social no mercado de trabalho, o estado atual deve ser interpretado como resultado de uma anomalia: nos últimos vinte anos, para a maior parte dos assalariados, as oportunidades de se integrar no mercado capitalista como um de seus pares mais diminuiu do que aumentou (Honneth, 2015a, p. 472).

Com isso, Honneth prossegue afirmando que agora em *A ideia de socialismo* que o socialismo

[...] é o guardião das reivindicações sociais numa sociedade na qual uma interpretação unilateral dos princípios de legitimação fundamentais permite impor constantemente apenas interesses privados, sob o manto da liberdade social, violando, assim, a promessa normativa da solidariedade (Honneth, 2017a, p. 94).

Com isso, chega-se à terceira etapa, propriamente propositiva, da exposição de *A ideia de Socialismo*. Que nas palavras de De Caux (2017, p. 454), sublimada de seus acidentes, a ideia de socialismo não seria senão a ideia de liberdade social, que precisa ser atualizada para as condições sociais do século XXI. O termo socialismo ganha nesta ocasião um sentido completamente novo, mas não ocasional para o leitor de Honneth. O socialismo não é agora senão a realização do social, mas o “tornar-se social da sociedade”.

É precisamente por insurgir-se pelo cumprimento das promessas históricas da Revolução Francesa, impedido pela falta de provisões institucionais, que o movimento

socialista poderia ser visto por Honneth como “um movimento de crítica imanente à ordem social moderna, capitalista” (Crissiuma, 2020, p. 55).

A ideia de socialismo, tal como encontramos escrito na contracapa do exemplar, seria, certamente e propriamente, a ideia de liberdade social. O primeiro dos erros dos socialistas até então seria tê-la buscado efetivar apenas em uma das três esferas socialmente diferenciadas na modernidade nas quais ela já estaria inscrita, em prejuízo das outras duas. Ela seria, contudo, mais ampla do que os primeiros socialistas teriam percebido. Os três princípios da referida revolução burguesa (liberdade, igualdade e fraternidade) se conciliariam na noção de liberdade social; “e o socialismo, que não é senão o movimento cujo objetivo é sua realização, seria, assim, uma ‘crítica imanente’ do capitalismo, isto é, no sentido de Honneth: uma busca de realização de suas promessas não cumpridas” (De Caux, 2017, p. 453).

De acordo com Ellmers (2015, p. 229), não há nada a ser retirado do relato de Honneth que torne provável um retorno ao antigo sistema cooperativo, porque os processos modernos de divisão social do trabalho ocasionaram uma grande e relativamente homogênea classe trabalhadora. Até o momento, não só perdeu importância numérica em comparação com outras classes, mas também a situação não está entre as melhores neste momento em relação ao mercado de trabalho e do seu potencial moral que também se encontra diversificado internamente. Em entrevista concedida ao professor Gustavo Pereira, da *Universidad de la República* (Uruguai), em 17 de novembro de 2009, Honneth quando ainda escrevia, *O direito da liberdade*, afirmou que

Também na vida econômica devemos ter certa eticidade: a saber, a eticidade do mercado, que deveria ter uma determinada forma normativa. O mercado que temos hoje, o mercado neoliberal, é uma violação da forma ética do mercado. Hegel tem esta ideia, Durkheim tem esta ideia, que o mercado econômico capitalista só tem uma forma ética quando é regulado num certo sentido, isto é, quando inclui todos, que cada um está especificamente incluído no mercado, de tal modo que certas formas de estima social são possíveis (Honneth, 2010b, tradução nossa).

Atualmente as estruturas sociais passaram por uma fase de erosão em relação às suas bases para o estabelecimento de atores consumidores coletivos, o que resultou na emergência de interesses de consumo por vezes incompatíveis os quais favoreceram enormemente a posição dos produtos que manipulam as necessidades dos indivíduos.

A conclusão a que o próprio Honneth chega é preocupante, pois por mais desejável que fosse, por mais que correspondesse à intenção de uma reconstrução normativa, “não é possível hoje falar de uma “moralização dos mercados” a partir de baixo, da parte dos consumidores” (Honneth, 2015a, p. 416). Portanto, podemos afirmar que na compreensão

do autor a situação atual não é a das melhores em termos do mercado de trabalho e do seu requisito moral básico para um rendimento adequado e um trabalho digno de reconhecimento.

Essa avaliação pessimista evidencia o entendimento de Honneth de que, nas condições atuais do capitalismo neoliberal, as promessas de moralização dos mercados e de efetivação da liberdade social permanecem frustradas. No entanto, esta crítica não se restringe a um diagnóstico, mas abre espaço para uma reflexão sobre alternativas capazes de superar as patologias identificadas.

Nesse sentido, ao abordar as patologias do capitalismo e considerar o socialismo como uma alternativa possível, buscamos elucidar a proposta de Honneth. Em *O direito da liberdade*, o autor via na esfera do mercado apenas maus desenvolvimentos (anomalias), após o debate de seus críticos ele acaba que por considerar a presença de patologias sociais nessa esfera. No final das contas, Honneth acaba que admitindo que na atual fase do capitalismo neoliberal não se concretizou a promessa de liberdade social. Por isso ele enxerga o socialismo como possível potencial de realização da solidariedade e consequentemente da liberdade social. Posto isso, no próximo tópico veremos a defesa de Honneth e uma democracia radical com base no pragmatismo de Dewey, em que Honneth procura resgatar o significado político de sua teoria do reconhecimento. Será que ele consegue resgatar esse significado?

4.2. A radicalização da democracia participativa no mercado

Em *A ideia do Socialismo* (2015), Honneth agora aparentemente busca radicalizar suas críticas, mas, com efeito, depois de ter abandonado as alternativas socialistas tradicionais (começando pelo marxismo), defende um experimentalismo democrático inspirado em Dewey, que não tenciona eliminar as instituições do Estado e do mercado capitalista, mas transformá-las aos poucos através de reformas políticas¹²³.

¹²³ Jovens e estudantes internacionais pela igualdade social na *Universidade Humboldt de Berlim*, em 5 de julho de 2016 distribuíram um texto em sinal de protesto, contendo quatro teses contra *A ideia de socialismo*, de Axel Honneth. Resumidamente, (i) a primeira delas é que Honneth não se opõe propriamente ao capitalismo, visto que não há em algum momento um diagnóstico dos ataques que a sociedade alemã sofreu das instituições e seus mecanismos neoliberais, tampouco se volta para uma atenção a questões políticas concretas, flertando por via dos princípios de “liberdade e justiça social” com políticas neoliberais como o Hartz IV de uma ala a direita do SPD (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*, Partido Social-democrata da Alemanha) e com a subserviência a Troika de uma vertente liberal e entreguista do Syriza [Coligação da Esquerda Radical]. (ii) A segunda tese é que se tratando de questões puramente normativas e abstratas, Honneth negligencia o aspecto prático, isto é, que o socialismo é um movimento vivo com mais de 200 anos de lutas sociais e embates históricos que sequer são mencionados. (iii) A terceira tese afirma

Por meio do texto, *Democracia como cooperação reflexiva* (2001), Honneth procura resgatar o significado político da teoria do reconhecimento através da sua articulação de um ideal de democracia radical como cooperação reflexiva extraída, em grande parte, do trabalho de Dewey. Com isso tencionamos realizar um esboço das principais características desse ideal e suas aparentes vantagens em relação aos ideais processualistas e republicanos concorrentes, para depois demonstrar a relação entre esse ideal e a explicação ética formal do bem que Honneth propõe em *Luta por reconhecimento* (2003a, p. 269 - 280), como apresentado em linhas gerais no primeiro capítulo desta tese. Por fim, objetivamos evidenciar uma série de problemas no projeto de pesquisa de Honneth.

Ele propõe em *Luta por reconhecimento*, uma teoria de reconhecimento intersubjetivo que seja adequadamente desenvolvida e normativamente robusta, capaz de integrar de forma adequada uma análise de lutas contemporâneas aparentemente diversas, isto é, aquelas por uma divisão justa do trabalho e, portanto, uma distribuição justa de recursos e oportunidades, bem como aquelas por uma cultura livre de desrespeito e difamação que deformam a identidade.

Por isso, Honneth teve como principal foco de seu trabalho a análise do reconhecimento associado ao surgimento histórico de políticas de identidade e diversas tentativas de reconfigurar estruturas culturais e simbólicas existentes de valoração e interação. É apenas em seu texto, *Democracia como cooperação reflexiva*, e em resposta às críticas de Nancy Fraser, que Honneth tentou trazer de volta à tona questões de distribuição material integrando-as sistematicamente em uma teoria abrangente de reconhecimento intersubjetivo.

Essa integração é essencial para entender como Honneth procura relacionar reconhecimento e justiça material dentro de uma democracia reflexiva, conceito que ele desenvolve com base em Dewey. A teoria de Honneth, no entanto, apresenta-se unida a

que mais do que uma reavaliação, Honneth pareceria estar atacando a tradição do socialismo, em especial sua natureza revolucionária e de movimentos sociais. Enfim, a quarta tese afirma que a motivação de Honneth parecia mais orientada para uma crítica do marxismo que aparentemente distorceria sua imagem como determinista, e não se atentaria que o socialismo emerge das contradições internas do capitalismo pela luta de classes na alternativa posta de “socialismo ou barbárie”. Essa questão histórica do século 20 está de volta à pauta. Criá-los é exatamente o oposto do atentismo (ou seja, uma atitude inativa, de esperar para ver). O reconhecimento de que a luta de classes surge das contradições capitalistas recoloca no centro a tarefa de lutar pela consciência socialista na classe trabalhadora e construir um partido revolucionário, que a Escola de Frankfurt sempre rejeitou conscientemente. Cf. *Vier Thesen zu Axel Honneths Die Idee des Sozialismus “International Youth and Students for Social Equality”* <https://www.wsws.org/de/articles/2016/07/07/thes-j07.html>.

uma ideia de solidariedade social, cujos vínculos produzidos em todos os setores da vida social é que poderiam assegurar o bom resultado do processo democrático.

O problema notório em uma abordagem desse gênero reside em mostrar como é possível desenvolver essa solidariedade numa sociedade plural e diversa. Ao longo prazo estamos diante do grande problema enfrentado também por Rawls e Habermas: “como conciliar a diversidade com a construção de uma sociedade justa ou como garantir que o processo democrático respeite a diversidade e seja capaz de construir um mínimo de solidariedade social?” (Camati, 2024, p. 458).

O que Honneth agora se propõe a fazer, ao integrar a descrição de Dewey sobre uma divisão democrática do trabalho, é ampliar essa teoria do reconhecimento para abranger lutas sobre a justa distribuição de recompensas materiais; em suma, “compreender as lutas de classes como lutas por reconhecimento” (Zurn, 2005, p. 94, tradução nossa). Assim, a teoria da democracia de Dewey como uma forma reflexiva de cooperação, de acordo com Honneth é ostensivamente qualificada de forma única para fornecer uma explicação teoricamente adequada e empiricamente sensível das bases motivacionais da participação política, apesar dessas forças compensatórias. Segundo Dewey

O problema da democracia faz-se o problema de uma forma de organização social, estendida a todas as áreas e modos de vida, em que as potencialidades dos indivíduos não somente estejam livres de constrangimento mecânico externo, mas sejam estimuladas, sustentadas e dirigidas (Dewey, 1970, p. 39).

Assim, Dewey expõe uma perspectiva de democracia como um ideal social inclusivo, alinhado à participação equitativa e à realização coletiva. De acordo com a leitura que Honneth faz de Dewey, uma teoria da democracia radical deveria olhar para aquelas comunidades associativas pré-políticas, especialmente aquelas conectadas com o mundo do trabalho, dentro das quais os indivíduos desenvolvem um senso de solidariedade e um interesse em resolver problemas sociais coletivos para o desenvolvimento e encorajamento de motivações participativas. Para Honneth, “Dewey, em contraste ao “republicanismo”¹²⁴ e procedimentalismo democrático, não é orientado

¹²⁴ Para Honneth, o republicanismo valoriza a liberdade positiva, entendida como participação ativa na vida pública e busca pelo bem comum. Diferente da tradição liberal, que foca na liberdade negativa (não interferência), o republicanismo enfatiza a autonomia compartilhada por meio de práticas democráticas. Honneth interpreta essa tradição como fundamental para promover relações intersubjetivas que sustentam o reconhecimento recíproco, permitindo uma vida ética plena e enfrentando patologias sociais geradas pelo isolamento individualista e pela alienação promovidos pelo capitalismo contemporâneo. (Ver Honneth, 2015a).

pelo modelo de consulta comunicativa, mas pelo de cooperação social” (Honneth, 2001, p. 67).

Ora, a perspectiva Deweyana de Honneth, diz respeito à forma como a concepção procedimental da esfera pública democrática está ligada à ideia de comunidade política. Honneth sugere, nas condições contemporâneas de industrialização, complexidade e individualização, que Dewey reconhece que para que todos os cidadãos se orientem a partir de procedimentos democráticos de resolução de problemas políticos, uma forma de associação pré-política deve ser pressuposta, como aquelas que originalmente existia apenas “nas comunidades pequenas e facilmente observáveis dos municípios americanos” (Honneth, 2001, p. 83 – 84). Portanto, Honneth afirma que

orientar-se por procedimentos democráticos pressupõe uma forma de vida ética democrática que não é ancorada em virtudes políticas, mas na consciência da cooperação social. Nesse sentido, Dewey pode alegar que as três máximas orientadoras da Revolução Francesa normativamente expressam os ideais que, mediante formas democráticas e justas da divisão de trabalho, estão localizadas em uma associação pré-política (Honneth, 2001, p. 85).

Por conseguinte, Honneth comenta que a noção resultante de Dewey de democracia como uma forma de cooperação reflexiva é, portanto, um ideal social expansivo, isto é, um ideal de associações cooperativas livres e abertas entre pessoas em uma sociedade bem formada e não meramente um ideal de procedimentos recomendados para a tomada de decisão política no contexto formal.

‘Democracia’ não significa aqui apenas poder participar em pé de igualdade e sem constrangimentos nos processos de formação da vontade política. Pelo contrário ‘democracia’, entendida como forma de vida, como tal, significa poder fazer em cada passo central da intermediação entre o indivíduo e a sociedade a experiência de uma participação igualitária na qual a estrutura geral da participação democrática se reflete, na individuação funcional de cada esfera específica (Honneth, 2017a, p. 128-129).

Honneth é atraído por esse ideal de democracia precisamente porque é um ideal social e, como tal, implica a necessidade de certas condições sociais para que seja realizado. Em particular, porque cada membro só pode ter uma oportunidade igual para realizar estima social motivadora em ‘associações pré-políticas’ se existir uma divisão justa do trabalho em toda a sociedade. A ideia principal aqui exposta é que a resolução coletiva de problemas no contexto do trabalho social fornece um paradigma para outras atividades coletivas, particularmente processos políticos de formação de opinião e vontade. “Os contextos de trabalho são ambientes de aprendizagem exemplares para os

indivíduos, pois eles experimentam as dificuldades de alcançar objetivos compartilhados de forma cooperativa” (Zurn, 2005, p. 95, tradução nossa).

Podemos afirmar que as ideias de Honneth e Dewey encontram reverberação prática em iniciativas democráticas contemporâneas, como os orçamentos participativos e as cooperativas de trabalho. O modelo de orçamento participativo, “implementado pioneiramente em Porto Alegre, no Brasil”¹²⁵, exemplifica como associações pré-políticas podem alargar o engajamento cívico e reforçar valores de autonomia coletiva. Por meio de assembleias deliberativas, cidadãos têm a oportunidade de influenciar diretamente decisões sobre a destinação de recursos públicos, exercitando, assim, uma forma concreta de liberdade social.

De forma análoga, as cooperativas de trabalho efetivam o ideal de autogestão ao possibilitar que trabalhadores compartilhem a propriedade dos meios de produção e participem das decisões organizacionais. Esses exemplos explicitam como a ideia de liberdade social transcende a esfera individual para incorporar práticas de reconhecimento recíproco e cooperação, proporcionando bases sólidas para a autorrealização e a democracia efetiva.

Assim, a análise pragmatista de Dewey da solução compartilhada de problemas leva a uma extensa justificativa para os direitos sociais redistributivos. Por um lado, os pré-requisitos motivacionais para uma política democrática só serão cumpridos quando todos os cidadãos puderem se entender como contribuintes de empreendimentos cooperativos, e isso requer uma distribuição justa do trabalho. Em outras palavras, sob a perspectiva honnethiana podemos afirmar que uma divisão justa do trabalho é justificada, por um lado, pelos requisitos motivacionais da democracia política e, por outro, pelos requisitos intersubjetivos para a formação de uma identidade não distorcida. É evidente que esta última justificativa para os direitos sociais não deve ser entendida como extenuante dos requisitos intersubjetivos para a integridade pessoal.

Como já mencionado no primeiro capítulo desta tese, o desenvolvimento da identidade não distorcida também requer, pelo menos, um ambiente livre de tortura física e formas de violência emocional extrema, para o desenvolvimento da autoconfiança, um sistema jurídico positivo que conceda aos indivíduos o reconhecimento como sujeitos jurídicos autônomos, para o desenvolvimento do autorrespeito, e um ambiente livre de depreciação dos modos de vida, para o desenvolvimento da autoestima.

¹²⁵ Ver, Baiocchi, 2005.

Portanto, de acordo com Honneth, a teoria da cooperação social reflexiva de Dewey gera justificativas para uma divisão igualitária do trabalho em termos tanto dos requisitos motivacionais para a democracia participativa quanto das estruturas de reconhecimento social necessárias para oportunidades iguais de cada um desenvolver uma identidade intacta. “Esse modelo, de forma bem resumida encara a ideia normativa de democracia não só como um ideal político, mas primeiramente como um ideal social” (Honneth, 2001, p. 91). Essa perspectiva ampla da democracia participativa gera nítidas vantagens em comparação com outras teorias concorrentes, como observado por críticos como Owen. De acordo com ele, para Honneth

[...] nem a concepção republicana de democracia, nem a procedimental pode ser adequada para as exigências de autorrespeito e autoestima. Somente um ideal político de democracia radical que combine um compromisso com a garantia de procedimentos democráticos de deliberação racional (isto é, condições máximas da experiência do reconhecimento-respeito) com o compromisso com uma comunidade política democrática (isto é, a condição máxima da experiência de reconhecimento-estima) é capaz de satisfazer ambas as necessidades humanas [...] (OWEN, 2007, p. 305, tradução nossa).

Assim, Honneth enfatiza as vantagens que essa teoria da democracia radical tem sobre as teorias concorrentes da democracia, como o modelo procedimental de Habermas e os modelos republicanos desenvolvidos por Hannah Arendt e Michael Sandel¹²⁶. Honneth defende que o paradigma de Dewey oferece uma justificativa epistêmica clara para os procedimentos de decisão democrática e uma explicação convincente das fontes motivacionais da participação política. “[...] o ideal democrático aposta na ideia de que todo integrante da sociedade pode, com base em sua vontade livre, aperfeiçoar-se na busca do bem com base na divisão de trabalho” (Honneth, 2001, p. 73).

Honneth argumenta que em contraste com as teorias que enfatizam a importância de reconhecer a “comunalidade”¹²⁷ e alcançar o consenso de valores entre todos os membros sociais, o ideal analisado por Dewey concebe a diversidade social como funcionalmente vantajosa tanto para a sociedade como um todo quanto para seus indivíduos. Uma vez que é precisamente uma multiplicidade de pontos de vista e uma

¹²⁶ Ver Habermas, (1997a; 1997b); Arendt, (1973); Sandel, (1982).

¹²⁷ Cf. Dewey, 1946, p. 150. “Com sua conexão com a experiência comunal, fraternidade é outro nome para os bens conscientemente apreciados que se acumulam de uma associação em que todos dividem e que dá direção à conduta de cada um. Liberdade é a liberação e preenchimento das potencialidades pessoais que se dá apenas quando em associação rica e multifacetada com outros. O poder de ser um indivíduo fazendo uma contribuição distinta e apreciando de sua forma os frutos da associação. Igualdade denota a parcela com a qual cada indivíduo, membro de uma comunidade, tem nas consequências da ação fruto da associação. Apresenta equidade por ser mensurada apenas pela necessidade e capacidade de uso, não por fatores que impeçam alguém de possuir para que outro possa ter.”

divisão do trabalho que juntos permitem a realização bem-sucedida de um objetivo, a diversidade social não é vista como desintegradora como nos modelos que enfatizam a necessidade de um consenso em toda a sociedade sobre o que é certo ou o que é bom. “A crescente pluralização e heterogeneidade testemunhadas hoje devem contribuir precisamente para a saúde geral de uma sociedade na tentativa de resolver novos problemas” (Zurn, 2005, p. 97, tradução nossa).

Além disso, Honneth argumenta que, da perspectiva do indivíduo podemos observar também que pertencer a uma variedade de grupos de referência é benéfico para o desenvolvimento. À medida que o número e a variedade de membros sociais aumentam, também aumentam as pressões para o desenvolvimento de uma identidade pós-convencional integrada, que possa estruturar de forma coerente uma série de demandas de papéis sociais potencialmente concorrentes.

Isso significa que a diversidade social manifestada em uma comunidade democrática, com justa divisão do trabalho e relações de reciprocidade e troca entre diversas associações políticas e não políticas, favorece a formação de cidadãos autônomos que possam compreender o valor de suas contribuições para a sociedade e para os processos políticos. Finalmente, “a ênfase em uma rica diversidade de grupos associativos e em seu caráter de sobreposição e interseção atenua a fetichização de uma identidade de grupo com a exclusão de outras identificações possíveis” (Zurn, 2005, p. 97, tradução nossa).

No contexto em que Dewey procura teorizar sobre a democracia, Honneth argumenta que esta teoria da socialização assume a função de revelar a ligação entre o “desenvolvimento individual da personalidade e a comunidade democrática, que é apresentada como uma relação de troca entre grupos livres e em cooperação” (Honneth, 2001, p. 78). A partir disso podemos afirmar que a ideia central é a seguinte: a pertença a um grupo específico permite o desenvolvimento de hábitos de ação socialmente úteis, enquanto essa pertença facilita a expressão de aspectos particulares da individualidade (idiossincrasias). Em uma comunidade democrática, composta por grupos cooperantes que se relacionam de forma livre, essa pluralidade de aspectos individuais pode ser percebida de maneira mutuamente enriquecedora.

De acordo com Zurn, frequentemente, nas teorias contemporâneas de reconhecimento, há uma priorização implícita de uma característica constitutiva da identidade com exclusão de todas as outras, e isso pode levar a uma política que reifica um eixo de diferenciação de grupos e impõe uma identidade inquestionável e “autêntica” para os membros de um grupo. O modelo de Dewey, como argumenta Honneth, mostra

precisamente como a flexibilidade intragrupo, a interação grupal e a associação múltipla de indivíduos são todas funcionalmente vantajosas.

Com Zurn seguimos o argumento de que a segunda principal vantagem da apropriação de Dewey por Honneth é que ela permite que sua teoria atinja um equilíbrio produtivo entre as abstrações da teoria política ideal e a concretude potencialmente acrítica de endossos descritivos da política existente. Por um lado, o modelo de Dewey descreve a democracia como um rico ideal social, não apenas como um conjunto de arranjos políticos: como uma variedade de associações engajadas em processos reflexivos de resolução de problemas em diversos domínios da vida. Isso contrasta com a teoria política ideal, que deve invocar teorias não ideais de ligação para se conectar com a realidade política ou deixar as pré-condições sociais de seus arranjos políticos não especificadas e à disposição de processos contingentes de formação de vontade política.

Por outro lado, como afirma Zurn (2005, p. 97 - 98), a teoria deweyana de Honneth tem um conjunto suficientemente independente de critérios normativos que seja capaz de avaliar criticamente reivindicações por relações ampliadas de reconhecimento e por diferentes divisões de trabalho.

Assim, as teorias republicanas, com sua forte ênfase no desenvolvimento das virtudes substantivas já endossadas pela sociedade, correm o risco de sobrecarregar suas teorias com altas expectativas éticas para os cidadãos e de se transformar em uma celebração provinciana de uma hierarquia de valores particularista, muitas vezes excludente. Desse modo, a integração de Honneth de sua teoria do reconhecimento e da teoria da cooperação reflexiva de Dewey visa fornecer uma melhor análise dos requisitos sociais para uma forma democrática de vida ética do que as teorias concorrentes; pode especificar um ideal social democrático.

Podemos afirmar, seguindo Honneth que a principal vantagem, no final das contas é que o paradigma de Dewey enfatiza a importância de uma maior igualdade econômica para uma democracia saudável de uma forma que as teorias concorrentes como o procedimentalismo e o republicanismo não fazem. Como as demandas por uma divisão justa e equitativa do trabalho são justificadas por referência às condições sociais necessárias tanto para a cooperação democrática quanto para as oportunidades de desenvolver um senso substantivo de identidade, as demandas de distribuição e reconhecimento são sistematicamente ligadas.

A ideia fundamental é pensar na distribuição existente de remuneração através da divisão do trabalho em qualquer sociedade como uma expressão dos padrões atuais de estima social em relação aos tipos de tarefas individuais, as habilidades necessárias para

realizá-las e sua contribuição social geral. Assim, “as lutas por uma distribuição mais justa de bens e recursos devem ser pensadas como lutas por reconhecimento” (Zurn, 2005, p. 97, tradução nossa). Como Honneth argumenta,

[...] as regras que organizam a distribuição dos bens materiais derivam do grau de estima social desfrutado pelos grupos sociais, de acordo com as hierarquias institucionalizadas de valor a uma ordem normativa. [...] Os conflitos sobre distribuição, contanto que eles não estejam meramente preocupados apenas com a aplicação das regras institucionalizadas, são sempre lutas simbólicas pela legitimidade do dispositivo sociocultural que determina o valor das atividades, atributos e contribuições. [...] Em resumo, é uma luta pela definição cultural sobre o que é que torna uma atividade socialmente necessária e valiosa (Honneth, 2007c, p. 92 - 93).

Essa conexão entre reconhecimento e distribuição é, portanto, uma forma de justificar diretamente uma maior justiça econômica: a justiça distributiva é um pré-requisito para uma oportunidade igual de estima social para todos os cidadãos, e essa oportunidade igual de estima é necessária para a cooperação social democrática produtiva, bem como a solução de problemas de forma conjunta.

Há, portanto, um vínculo justificativo direto da democracia com a justiça econômica substantiva, em contraste com as teorias procedimentais da democracia, nas quais a determinação de um nível apropriado de igualdade econômica está à disposição dos caprichos da política estatal formal, política realizada no contexto contingente de uma prática jurídica e histórica específica no âmbito constitucional.¹²⁸

Nesse contexto, ao reunir algumas críticas à abordagem psicológica-moral do reconhecimento de Honneth, conforme apontado por Owen (2007), vale destacar a observação de Fraser (2001) sobre a psicologização presente na teoria de Honneth, como discutido no primeiro capítulo desta tese. Primeiramente, a partir disso é importante mencionar que a defesa honnethiana da necessidade de uma autoconfiança básica é muito limitada, e é melhor apresentada em termos de nossa capacidade de experienciarmos a nós mesmos como agentes. Nesta perspectiva, a autoconfiança básica se dissolve quando a nossa experiência de nós mesmos como agentes se torna problemática, ou seja, “quando ficamos traumatizados em relação a alguma dimensão da nossa experiência” (Owen, 2007, p. 315, tradução nossa), como por exemplo, a experiência de sermos assaltados ou violentados limita bastante o alcance de nossa autoconfiança.

Honneth defende que o autorrespeito não é redutível à forma de autorrespeito que surge do reconhecimento de direitos ou das lutas pelos direitos, e ainda que as lutas pelos

¹²⁸ Ver Habermas, (1997a) cap. 3; (1997b) Cap. 9.

direitos envolvam relações motivacionais complexas com a autoconfiança e a autoestima, e que a autoestima não é redutível à articulação em termos de princípio de realização, que por sua vez está repleto de problemas, e ainda que a marginalização ou rebaixamento das formas de valorização características da comunidade cultural de uma pessoa pode dificultar a experiência da autoestima e pode até ameaçar a sua autoconfiança básica (Owen, 2007, p. 315, tradução nossa).

Owen, segue afirmando que as principais implicações destas críticas para a proposta de Honneth de “democracia como cooperação reflexiva” como um ideal social e político dizem respeito, em primeiro lugar, à explicação dada pelo próprio Honneth sobre as condições necessárias para a formação pré-política da consciência social de cooperação que é necessário para fundamentar a democracia como cooperação reflexiva e, em segundo lugar, a explicação de Honneth sobre a democracia como cooperação reflexiva em si mesma.

Sob a perspectiva de Honneth, uma sociedade democrática precisa ser capaz de gerar e manter relações de confiança entre os seus cidadãos e os grupos culturalmente, ou não, diversos que o compõem. Assim, é importante observar que a comunidade não é composta apenas por indivíduos, mas também por grupos culturalmente diversos. No entanto, o reconhecimento desta exigência pode, por si só, oferecer argumentos adicionais para o ideal da democracia como cooperação reflexiva, fornecendo apoio adicional para a afirmação de que “a democracia como cooperação reflexiva vincula uma compreensão da democracia como uma comunidade política de cooperação para uma compreensão da democracia como forma de resolver racionalmente os problemas sociais” (Owen, 2007, p. 318, tradução nossa).

De acordo com Owen, podemos conceber que seja assim, somente se nos afastarmos do cientificismo residual nas ideias de Dewey e a articulação de Honneth de um argumento epistemológico para a democracia que tem como base a categorização prospectiva de Aristóteles para a democracia em sua “doutrina da sabedoria da multidão¹²⁹” que consiste na pluralidade de perspectivas de uma solução conjunta e sábia aos problemas.

Desse modo, podemos observar que a formulação do ideal de Honneth em relação a certos problemas com sua descrição, recorrente tanto das condições necessárias para uma consciência de cooperação social como do próprio ideal, não aborda adequadamente a importância desta dimensão do autorrespeito, isto é, a importância de quem está falando

¹²⁹ Para uma melhor compreensão sobre a doutrina da sabedoria da multidão em Aristóteles, ver Waldron, 1999, Cap. 5.

na discussão pública democrática. Por isso, “a proposta de Honneth de ‘democracia como cooperação reflexiva’ é no mínimo questionável enquanto ideal sociopolítico” (Owen, 2007, p. 319, tradução nossa).

Concluimos, com base na afirmação de Zurn (2005, p. 99), que, ao contrário da maioria das teorias sobre novos movimentos sociais e políticas de reconhecimento, a teoria de Honneth não ignora as demandas por igualdade redistributiva. Como destacado nos primeiros capítulos desta tese, o diálogo entre Honneth e Fraser acerca da redistribuição é central para esse ponto. Dessa forma, entendemos que uma teoria social crítica que integre reconhecimento e redistribuição pode resgatar as demandas marxistas por justiça distributiva sem depender de uma teoria problemática do valor-trabalho, de uma filosofia histórica implausível ou de um movimento de classe robusto que já esteja preparado para uma reestruturação revolucionária das instituições econômicas.

Por fim, questionamos se é realmente possível falar de democracia radical em uma sociedade onde há uma grande disparidade social, onde existe um abismo enorme entre ricos e pobres, fortemente influenciado pelo escravagismo moderno em suas diferentes formas: controle da mídia pelos detentores do capital financeiro, interferência das grandes corporações que geram necessidades de consumo, ação predatória do meio ambiente etc. Por isso, podemos nos perguntar: como a teoria de Honneth enfrenta desafios em sociedades com maior fragmentação e desigualdade estrutural? Até que ponto a “cooperação reflexiva” é exequível em contextos de polarização política e falta de confiança nas instituições democráticas?

A partir dessa análise, observa-se que o ideal de democracia radical proposto por Honneth, inspirado em Dewey, possibilita uma visão promissora para incluir as demandas por reconhecimento e justiça material. Contudo, os desafios de implementação em contextos de pluralidade e desigualdade demandam maior investigação teórica e prática.

Portanto, ao apresentar as potencialidades e fraquezas da concretização de uma democracia radical teorizada por Honneth, trazemos no próximo tópico a proposta de pensadores que defendem uma renda básica universal como instrumento de justiça e liberdade real. Com isso, objetivamos lançar uma maior luz ao projeto de emancipação social tão proclamado pelo projeto da teoria crítica.

4.3. Renda básica como instrumento de justiça e liberdade real

Neste subtópico, não nos propomos a realizar uma análise pormenorizada da proposta de renda básica universal, tampouco a explorar todos os seus desdobramentos

teóricos, econômicos ou políticos. Em vez disso, nosso objetivo consiste em destacar como esse programa, defendido por filósofos e economistas como Philippe Van Parijs e Yannick Vanderborght, pode ser compreendido como uma alternativa prática e normativa às limitações verificadas no enfoque honnethiano sobre a autorrealização no mercado de trabalho capitalista.

Pretendemos elucidar de que forma a renda básica, compreendida como uma garantia incondicional de liberdade real, pode auxiliar na superação das desigualdades estruturais e das restrições materiais impostas pelo sistema econômico atual. Inspirando-nos no conceito de “oportunidade leximin” de Van Parijs, dentre outros, tencionamos explorar a capacidade dessa proposta de alargar o entendimento tanto da liberdade quanto da igualdade, e assim, poder obter uma solução concreta que se coordena com os ideais de justiça social.

Desse modo, a nossa análise procura, sobretudo, lançar luz sobre a viabilidade e os potenciais impactos da renda básica enquanto instrumento de redistribuição e empoderamento, concebendo seu papel na construção de uma sociedade que reconheça e enalteça simultaneamente a liberdade individual e a igualdade coletiva.

A partir das limitações identificadas na perspectiva honnethiana sobre a autorrealização no mercado de trabalho capitalista, este tópico avalia uma proposta alternativa que tenciona superar essas restrições: o projeto de renda básica universal. Vimos no subtópico anterior, a análise honnethiana sobre a justa divisão de trabalho para uma proposta radical de democracia participativa. Concluímos que há uma imprecisão teórica de Honneth em sua perspectiva das instituições de mercado, principalmente em relação ao seu conceito de autorrealização por meio do trabalho no âmbito do sistema capitalista. Porém, com Honneth podemos argumentar que

a instituição do mercado de trabalho capitalista é considerada ilegítima ou injusta quando deixa de garantir um rendimento que assegure a vida e não valoriza adequadamente, com o montante do salário e a reputação social, o desempenho concreto, não oferecendo, tampouco, possibilidades para que se vivencie a inclusão cooperativa a divisão social do trabalho (HONNETH, 2015a, p. 472).

Com esse argumento do próprio Honneth, pretendemos lançar maior luz através da proposta defendida pelo filósofo, economista e teórico-político, Philippe Van Parijs e Yannick Vanderborght. Assim como Honneth enfatiza a necessidade de condições materiais para a autorrealização, os autores propõem a renda básica como uma solução prática para garantir essa base, oferecendo liberdade real para todos. Posto isso, aqui

queremos evidenciar uma proposta radical de distribuição de renda. Assim como Honneth, os filósofos da renda básica, afirmam que em nossas sociedades contemporâneas a liberdade é de fundamental importância e sublinham que nessas sociedades há o desejo de uma sociedade livre. Porém, Van Parijs questiona que tal sociedade para ser livre pode ou deve ser uma sociedade capitalista? Ou pode ou deve ser socialista? Desse modo, ele argumenta que as respostas a estas questões dependem crucialmente do que constitui uma interpretação defensável do ideal de liberdade. Mas também dependem da forma como o capitalismo e o socialismo são definidos.

Van Parijs (1995, p. 5), no entanto, procura contrapor o capitalismo com o socialismo em termos de propriedade privada *versus* propriedade pública do capital (não humano) da sociedade dos seus meios de produção material. Nesse sentido, a propriedade privada é a propriedade de pessoas individuais a título pessoal ou de associações voluntárias dessas pessoas. A propriedade pública é a propriedade das comunidades políticas ou dos seus representantes, seja a nível nacional ou subnacional.

Note-se, em primeiro lugar, que estas duas categorias não são coletivamente exaustivas, pelo menos se o conceito de propriedade for alargado de modo a abranger a propriedade comum, simplesmente definida como acesso para todos, sem restrições de qualquer conjunto de regras. Elas são exaustivas, entretanto, se preferirmos falar neste último caso - como farei - de bens não possuídos em vez de ativos de propriedade comum. Note-se, ainda, que a divisão privado/público não coincide com a distinção entre propriedade individual e coletiva. É perfeitamente possível que a propriedade privada seja coletiva, como quando os acionistas possuem conjuntamente uma empresa ou aos trabalhadores uma cooperativa. Também é concebível, embora pouco provável, que a propriedade pública seja individual, por exemplo, se apenas um cidadão for deixado em algum território político (Van Parijs, 1995, p. 5 - 6, tradução nossa)

Van Parijs alerta para o fato de as sociedades capitalistas estarem repletas de desigualdades inaceitáveis. Ora, a liberdade para ele é de suma importância. Estas duas convicções são amplamente aceitas por ele, mas parecem completamente contraditórias entre si. Combater a desigualdade põe em risco a liberdade, e levar a liberdade a sério aumenta a desigualdade. Será que esta divergência pode ser resolvida?

Embora sejam convicções de Van Parijs, a igualdade e a liberdade devem ser aqui convicções partilhadas, as crenças comuns da maioria dos cidadãos dos Estados democráticos, as mesmas intuições morais (e não as verdades) que nos incitam a rejeitar firmemente a escravidão ou a discriminação racial. “É precisamente por causa deste amplo consenso sobre a liberdade e a igualdade que podemos referir-nos a elas como aquilo que não deve ser fundamentado, mas esclarecido” (Hunyadi e Mänz, 2018, p. 49).

Com isso, podemos admitir que os conceitos de liberdade e igualdade estão no cerne das reivindicações normativas dos nossos modernos estados constitucionais democráticos.

Assim, almejamos uma sociedade cujos membros sejam livres e iguais. Não queremos uma sociedade assim só porque existe algum tipo de verdade que nos impõe uma concepção de sociedade cujos membros devem ser livres e iguais, mas porque valorizamos muito a liberdade e a igualdade. Notemos que Honneth, no prefácio de *O direito da liberdade* afirma que os “valores vigentes nas sociedades liberal-democráticas modernas fundem-se em um único valor – a liberdade” (Honneth, 2015a, p. 10). Aqui, Van Parijs elege os dois valores, liberdade e igualdade. De acordo com ele, este desejo por liberdade e igualdade não expressa apenas as exigências cognitivas da razão teórica, mas as reivindicações morais da razão prática, tal como podem ser extraídas da luta histórica pelo reconhecimento. Para o filósofo belga, este, portanto é o sentido da primazia da razão prática.

Em *Real Freedom for All: What (if anything) can justify capitalism?* (1995), Van Parijs apresenta um novo argumento para a defesa de uma sociedade justa, ou seja, ele descreve um esquema liberal e igualitário refinado de implementação de uma renda básica universal como expressão de justiça. Esta obra não representa apenas uma teoria política, mas pretende mostrar uma sociedade livre no mundo real, bem como as consequências políticas do reino da liberdade. Inicialmente, o autor belga elabora um argumento sistemático a favor do rendimento básico baseado num conceito de liberdade real e apresenta os componentes desta liberdade: *a)* segurança; *b)* propriedade de si; e, *c)* oportunidade *leximin*.

Enquanto Honneth identifica a exclusão e exploração no mercado de trabalho capitalista, Van Parijs busca uma solução prática que promova tanto a liberdade quanto a igualdade por meio da noção de oportunidade *leximin*.

Van Parijs (1995, p. 25), então questiona o que é uma sociedade livre. E responde que é uma sociedade cujos membros são todos realmente livres, ou melhor, tão livres quanto possível. Para ele, as três condições que satisfaz a essa liberdade, portanto são: *a)* Existe alguma estrutura de direitos (segurança) bem aplicada; *b)* Esta estrutura é tal que cada pessoa é dona de si mesma (auto propriedade), e; *c)* Esta estrutura é tal que cada pessoa tem a maior oportunidade possível de fazer o que quiser de acordo com sua vontade (oportunidade *Leximin*).

O conceito de oportunidade *leximin*, fulcral na proposta de Van Parijs, refere-se a garantir que aqueles em posições mais desfavorecidas tenham oportunidades que não sejam inferiores às máximas possíveis em qualquer outro possível arranjo. Em outras

palavras, trata-se de priorizar os que têm menos oportunidades, sem comprometer o bem-estar geral.

Para Hunyadi e Mänz (2018, p. 44), estes conceitos aplicados por Van Parijs referem-se a uma noção de liberdade que não só implica a proteção dos direitos fundamentais do indivíduo (geralmente definidos como liberdade formal), mas garante a cada indivíduo as melhores oportunidades possíveis para fazer o que quiser; a condição maximizadora incluída neste último aspecto é entendida no sentido de uma condição “leximin”, ou seja, que “a pessoa com menos oportunidades tem oportunidades que não são menores do que aquelas desfrutadas pela pessoa com mais oportunidades sob qualquer outro acordo viável que seja igualmente bom para a pessoa com menos oportunidades [...]” (Van Parijs, 1995, p. 25).

Tenho como certo que esta formulação leximin (ou ‘maximin lexicográfica’) é melhor do que uma fórmula puramente agregativa (por exemplo, em termos de oportunidades do membro médio da sociedade) ou uma fórmula mais igualitária (por exemplo, em termos de igualdade máxima de oportunidades) para expressar a ideia de que os membros de uma sociedade (maximamente) livre são todos tão livres quanto possível (Van Parijs, 1995, p. 25).

Desse modo, Van Parijs procura avaliar, analisar e rejeitar as reivindicações tanto do socialismo como do capitalismo convencional, apresentando um panorama alternativo da sociedade justa, isto é, uma sociedade capitalista que ofereça um rendimento básico substancial e incondicional a todos os seus membros. Mas o que é uma renda básica? Van Parijs esclarece que renda básica é uma renda paga por uma comunidade política a todos os seus membros individualmente, independentemente de sua situação financeira ou exigência de trabalho. Mas, seria ético pagar uma renda básica também aos ricos?

Van Parijs argumenta que sim, um sistema de renda básica defendido por ele, opera independentemente de qualquer verificação de renda por parte dos beneficiários. O rendimento básico não exige qualquer desempenho profissional passado ou presente, ou a vontade de aceitar um emprego se oferecido. Dito isto, podemos nos perguntar de onde virão os recursos para pagar essa renda básica? Van Parijs responde que “Recursos” tributáveis podem precisar ser taxados a uma alíquota média mais alta a fim de financiar a renda básica. Mas seria justo os que trabalham, pagar pelos que não trabalham? Van Parijs responde essa pergunta, em entrevista à *Folha de São Paulo* da seguinte maneira

Quando nós pensamos na taxação, nos impostos, as pessoas encaram isso como algo arrancado, se não roubado. Ou seja, estão tirando parte dos frutos do meu trabalho para dá-lo a outra pessoa. Mas ao taxar salários e renda, e aí está a

mudança de mentalidade que precisamos, só estamos falando às pessoas que ganham muito que elas devem encarar isso como uma taxa de acesso pelas coisas que ela já recebeu. Uma taxa por poder ter estudado, ter tido oportunidades, ter se aproveitado da organização de uma sociedade que está sendo construída há muito tempo. Então, taxar não é roubar parte dos frutos do trabalho, mas restaurar a justiça, distribuindo de uma forma mais igualitária os benefícios que nós recebemos da natureza, do nível de desenvolvimento tecnológico que nossa sociedade atingiu, da organização eficiente da sociedade (Van Parijs, 2022)¹³⁰.

Também podemos indagar se a renda básica universal é viável e eticamente aceitável. Àqueles que levantam a questão de saber se a renda básica favorece injustamente aqueles que preferem a ociosidade ao trabalho, Van Parijs responde que a forma correta de resolver o problema é a da distribuição dos recursos externos, ou seja, todo o conjunto de recursos naturais e recursos produzidos aos quais os indivíduos têm acesso. O filósofo belga continua acreditando na importância da força de trabalho, para a realização pessoal, desde que sejam pagos salários justos. Por isso será fundamental edificar instituições que proporcione que todos tenham acesso ao trabalho digno. A construção de uma sociedade em que uma grande parte do que é produzido é pago como um dividendo para todos, o que é o reconhecimento de que todos são proprietários comuns do poder de produção social.

[...] o que é problemático na exploração capitalista não é o parasitismo de uma pequena classe de capital, mas o fato de uma grande classe de proletários não ter outra opção senão vender-lhes o uso da sua força de trabalho. O que importa, portanto, é o poder de negociação conferido por uma renda básica incondicional a todos os trabalhadores - em particular, aos mais vulneráveis entre eles - e à gama de alternativas atrativas que lhes oferece, desde o autoemprego e cooperativas até ao descanso para se reciclarem ou apenas para respirarem. Não forçar todos a trabalhar, mas permitir que cada um não trabalhe é então a melhor maneira, não de abolir a exploração capitalista, mas de reduzir a sua extensão e encolher o que há de mais questionável nela: o seu caráter obrigatório. Deve-se admitir, contudo, que não é a exploração como tal, no sentido marxista, que é então considerada injusta. A intuição ética subjacente enquadra-se mais confortavelmente numa abordagem liberal-igualitária, centrada numa distribuição justa de liberdade ou oportunidades reais (Vanderborght; Van Parijs, 2017, p. 123, tradução nossa).

De acordo com Hunyadi e Mänz (2018, p. 44), esta proposta de um rendimento básico universal de Van Parijs questiona as nossas convicções morais mais profundas: o rendimento básico parece não só ser mais um remédio econômico para a crise do Estado-Providência, porém, mais importante ainda, um verdadeiro desafio político e moral ao nosso senso comum sobre o que liga o cidadão à sociedade. É por isso que para Hunyadi

¹³⁰ Ver <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/dinheiro/fi2608200211.htm>

e Mänz é de crucial importância avaliar as razões morais que são dadas para justificar uma eventual institucionalização do rendimento básico.

Sob essa perspectiva, tencionamos delinear a lógica das relações sociais, a trajetória do debate que se tornou também central na teoria crítica de Honneth, a política de redistribuição e reconhecimento. Propomos uma reflexão que vá mais a fundo em relação aos reais problemas de injustiças enfrentados pela sociedade, bem como a expropriação do trabalhador, prejudicando assim sua autoestima. Desse modo, podemos concluir que o principal desafio para essa questão é sobretudo político, e não somente econômico ou fiscal. Como vimos, o aspecto político tem sido sistematicamente negligenciado na abordagem honnethiana até por uma questão de escolha metodológica.

Com Van Parijs e Vanderborght, concordamos que um dos principais desafios para um esboço teórico com vistas à emancipação social, consiste em entender que as mudanças no mercado de trabalho que afetam e afligem a todos exige repensar os sistemas de proteção social, rendimentos e divisão social do trabalho, bem como promover níveis de renda básica necessárias a uma vida humana digna.

Van Parijs e Vanderborght (2017, p. 4) afirmam que vivemos num mundo novo, refeito por muitas forças: a revolução tecnológica disruptiva provocada pelo computador e pela Internet; a globalização do comércio, da migração e das comunicações; uma procura mundial em rápido crescimento que vai contra os limites impostos por uma reserva cada vez menor de recursos naturais e pela saturação da nossa atmosfera; a deslocação das instituições de proteção tradicionais, da família para os sindicatos, os monopólios estatais e os estados de bem-estar social; e as interações explosivas dessas diversas tendências.

Para ambos os teóricos tudo isso cria ameaças sem precedentes, mas também oportunidades sem precedentes. Por isso, para avaliar estas ameaças e estas oportunidades, é necessário um padrão normativo. Ora, é este compromisso normativo que nos faz querer ardentemente evitar que as ameaças acima enumeradas provoquem conflitos agudos e criem novas formas de escravatura. Portanto é esse o nosso compromisso com a tradição da teoria crítica, principalmente no enfoque da emancipação social.

Para este efeito, é urgentemente necessária uma ação em muitas frentes, desde a melhoria dramática dos espaços públicos das nossas cidades até a transformação da educação numa atividade ao longo da vida. Van Parijs e Vanderborght sublinham que mais do que em qualquer outra frente, são necessárias medidas para reestruturar radicalmente a forma como a segurança econômica é acatada nas nossas sociedades e no

nosso mundo. Em cada uma das nossas sociedades e fora dela, precisamos de uma base sólida sobre a qual possamos permanecer como indivíduos e como comunidades.

Então, se quisermos conter as nossas ansiedades e reforçar as nossas esperanças, devemos ousar introduzir o que hoje é comumente chamado de rendimento básico: “um rendimento regular pago em dinheiro a cada membro individual de uma sociedade, independentemente do rendimento proveniente de outras fontes e sem restrições” (Van Parijs; Vanderborght, 2017, p. 4, tradução nossa). A este respeito, Honneth assume que

[...] existe uma série de modelos ensaiados no plano intelectual para ambas as alternativas: concepções de socialismo de mercado, por um lado, e de uma “socialização” do mercado, através da introdução de um rendimento básico garantido e de instâncias de controle democráticas, por outro (Honneth, 2017a, p. 99).

Nesse sentido, a proposta de um rendimento básico surge, embora de maneira subliminar, em *A ideia de socialismo* como uma das alternativas defendidas por Honneth para ‘socializar’ o mercado, ao garantir condições mínimas de autonomia individual e promover maior igualdade na distribuição de recursos. Um dos grandes desafios enfrentados pelos teóricos críticos, consiste então, em dar uma resposta teórica ao problema da expropriação do trabalhador pelo capitalista. As duas premissas básicas da teoria crítica dizem respeito à crítica ao capitalismo e suas formas de dominação e uma orientação radical para a emancipação humana. Essa nos parece a resposta que os teóricos da renda básica mínima querem dar ao processo de emancipação humana. De acordo com Van Parijs (2017, p. 121), um rendimento básico dá às pessoas uma opção: sair do mercado de trabalho, mudar-se para um mercado mais competitivo, investir na formação, assumir um risco empresarial e assim por diante.

A existência dessa opção permite-lhes, portanto, escapar da sujeição à vontade dos outros. Permite-lhes dizer “não” a propostas que só o desespero extremo os levaria a aceitar. Permite-lhes governar as suas vidas de acordo com os seus próprios planos, os seus próprios objetivos e os seus próprios desejos, permite-lhes ser livres.

Do nosso ponto de vista, o que é de mais importante na teoria da renda básica universal é o fato de que os indivíduos aumentam sua capacidade de escolher, de forma progressiva, todos os aspectos da vida social. A renda básica universal não inviabiliza a superação do capitalismo de produção, ao contrário, ratifica a existência de sua hegemonia, mas quando expande o direito do indivíduo de escolher o tipo de trabalho e a

quantidade de horas de seu exercício, se valoriza a existência e a autoestima dos sujeitos, e consequentemente amplia sua noção real de liberdade.

Essa reflexão sobre a renda básica universal nos indica como certas reformas podem contribuir para a ampliação da liberdade individual, ainda que dentro dos limites do capitalismo, conectando-se diretamente ao debate sobre a atualização normativa do socialismo proposta por Honneth.

Nesse sentido, procuramos neste capítulo evidenciar o processo de reconstrução normativa do socialismo apresentado por Honneth na proposta de atualização da ideia de socialismo onde realizamos a comparação entre as obras: *O direito da liberdade* e *A ideia de socialismo*, trazendo os avanços teóricos do autor em relação a promessa de liberdade social contida na esfera do mercado.

Vimos as mudanças de perspectivas de Honneth ao aceitar que deveria ter considerado em *O direito da liberdade* uma revolução normativa das instituições sociais no âmbito do mercado e que neste não há apenas maus desenvolvimentos (anomalias), mas patologias sociais. E que, portanto, as patologias do neoliberalismo são impeditivas das virtudes da cooperação social mediada pelo mercado. Além disso, consideramos não somente as patologias do neoliberalismo como impeditivas da realização da liberdade social, mas defendemos que o sistema capitalista como um todo está destinado a não realização da eticidade democrática como queria Honneth em *O direito da liberdade*.

Embora Honneth reconheça as patologias do mercado de trabalho capitalista, sua análise subestima o papel central da política na transformação das condições sociais, um aspecto que Van Parijs e Vanderborght aborda diretamente ao propor uma redistribuição de recursos sustentada por uma mudança na mentalidade social sobre tributação e justiça.

A abordagem em relação à renda básica universal, focada na redistribuição e em mudanças políticas estruturais, surge como uma proposta poderosa para enfrentar os desafios do capitalismo contemporâneo. Ao propor essa renda financiada por uma reforma tributária progressiva, os autores buscam não só mitigar desigualdades econômicas, mas também fortalecer a autonomia individual e a coesão social. Essa perspectiva vai além de uma crítica puramente diagnóstica do capitalismo, como a de Honneth, pois nos indica uma solução concreta que atende tanto às patologias de reconhecimento quanto às de redistribuição.

Para Van Parijs, a renda básica universal é um mecanismo que garante a liberdade real para todos, acarretando aos indivíduos a escolha em relação aos seus próprios caminhos de autorrealização, independentemente de sua posição no mercado de trabalho. Esse ideal dialoga com as críticas de Honneth ao capitalismo, especialmente na denúncia

da instrumentalização da autorrealização e na manutenção de relações assimétricas de poder. Contudo, a proposta de Van Parijs e Vanderborght avança ao sugerir uma transformação estrutural do sistema econômico, capaz de refrear a precariedade e criar condições materiais que ocasionem uma forma de liberdade que transcenda as restrições impostas pelo mercado.

Na *Ideia de socialismo*, Honneth reconhece que o socialismo cumpre melhor as promessas da liberdade social do que o capitalismo. Juntamente com a defesa honnethiana do socialismo como possível alternativa ao capitalismo evidenciamos a abordagem a respeito da radicalização da democracia cooperativa como modelo experimental baseado em Dewey. Nela Honneth defende uma ideia de solidariedade social, cujos vínculos produzidos em todos os setores da vida social é que poderiam assegurar o bom resultado do processo democrático. Assim, questionamos se é possível o exercício de uma democracia em condições de desigualdades tão acentuadas como em nossas sociedades modernas.

Em suma, finalizamos o capítulo de nossa tese com a proposta trazida por pensadores da “renda básica universal” com o intuito de lançar luz às insuficiências que apontamos na teoria honnethiana, principalmente na correção de injustiças proporcionados pela má distribuição do capitalismo de mercado que impossibilita o exercício da democracia. Ao introduzir esse tema, refletimos sobre o conceito de autorrealização e sua dificuldade de concretização em condições assimétricas proporcionadas pelo capitalismo de mercado.

A proposta de Van Parijs e Vanderborght nos fornece uma resposta prática às críticas honnethianas sobre as limitações do mercado de trabalho capitalista, destacando a renda básica como um instrumento que concilia liberdade real com justiça redistributiva. Não obstante, como argumentado, o êxito desse programa depende de uma mobilização política que transforme as estruturas institucionais e culturais que perpetuam as desigualdades existentes.

Concluimos acreditando ter alcançado nosso objetivo geral: desenvolver uma crítica à ideia de uma eticidade democrática na esfera do mercado conforme delineada por Honneth. Este trabalho, ao articular e sistematizar de modo exegético e analítico as premissas e tensões dessa proposta, busca não apenas evidenciar suas limitações, mas também explorar os potenciais emancipatórios ainda latentes na teoria crítica honnethiana. Assim, nossa investigação não se limita a um exercício de crítica destrutiva, mas pretende fortalecer e atualizar o horizonte crítico-emancipatório que fundamenta o programa da teoria crítica.

4.4. Análise crítica e inovações

Honneth, em sua análise das relações de reconhecimento e liberdade social, procura conceber um paradigma que harmonize autonomia individual, justiça econômica e integração democrática. Contudo, as limitações de sua abordagem revelam-se ao confrontarmos as patologias do neoliberalismo e a insuficiência teórica em articular redistribuição e reconhecimento de maneira integrada

Com base no que foi apresentado podemos afirmar que o ‘capitalismo organizado’, na perspectiva de Honneth acabou por revelar-se uma formação econômica muito instável e duvidosa. Essa fase embora tenha se definida como uma busca por reconhecimento, não foi suficiente para resolver os conflitos distributivos e as assimetrias de poder, uma vez que os interesses econômicos ainda dominam as esferas de decisão política. Assim, há boas razões para pensar que, se os trabalhadores tivessem conseguido alcançá-lo, o socialismo de mercado teria provado ser um meio mais estável para a realização da liberdade social do que o capitalismo organizado.

Essas hipóteses apontam para a possibilidade de o socialismo de mercado oferecer uma base mais sólida e equilibrada para a liberdade social. Nesse sentido, Nance (2014, p. 242), argumenta que as instituições do socialismo de mercado anunciariam efetivamente a todos os cidadãos que: (a) o capital é um bem social, não um bem privado; e que (b) o mercado é um instrumento à serviço da cooperação econômica que trata todos os cidadãos como iguais. Estas propriedades expressivas teriam um efeito estabilizador na estrutura socioeconômica do socialismo de mercado, pois expressam claramente tanto o propósito como os limites da sociedade de mercado.

Desse modo, a consciência dos cidadãos sobre a função social adequada dos mercados econômicos como instrumentos de liberdade social contrariaria a tendência dos valores de mercado para colonizar outras esferas sociais. Ademais, um fator explicativo adicional no declínio da interpretação de liberdade social do mercado nos países socialdemocratas é o fracasso dos partidos dos trabalhadores em socializar plenamente a propriedade dos meios de produção.

Podemos afirmar então, que o socialismo de mercado seria menos propenso à colonização de esferas não mercantis por valores de mercado. Tal colonização dessas esferas tem como consequência as patologias do neoliberalismo, isto é, uma sociedade socialista de mercado permitiria as virtudes da cooperação social mediada pelo mercado que Honneth enfatiza na sua defesa do mercado, ao mesmo tempo que “carecia de algumas das características desestabilizadoras do capitalismo de mercado implicadas na

regressão da liberdade social que Honneth descreve” (Nance, 2014, p. 248, tradução nossa). Então, há boas razões para Honneth e outros defensores da interpretação da liberdade social do mercado apoiarem uma economia política socialista de mercado.

Como vimos, o fundamento do conceito de liberdade social consiste nas relações de reconhecimento em formas institucionais, pelas quais cada indivíduo aprende a ser condição de realização da liberdade de outros indivíduos. Assim, a legitimidade das instituições sociais se dá nessa lógica, a do reconhecimento recíproco que resulta na liberdade social. Em seu texto *Democracia como reflexão cooperativa*, Honneth defende uma democracia como forma de vida que deve ter o sentido de uma atitude correspondente para viver segundo a ideia de apoio recíproco de objetivos e desejos.

Esta ideia de uma forma de vida democrática, que o socialismo deveria tomar hoje como imagem de uma sociedade libertada, possui a vantagem, face às concepções de futuro das ideias socialistas mais antigas, de ter em conta a autonomia normativa das diversas áreas funcionais, sem que tal signifique desistir simultaneamente da esperança num todo harmonioso, uma vez que falar de uma *forma* de vida numa sociedade com funções diferentes tem de significar, necessariamente, pressupor a existência de uma ordem criada de forma razoável, com uma estrutura harmoniosa que é mais do que apenas a soma das suas partes. Ao que se aspira, pelo contrário, é a marcar no futuro das linhas de separação entre as três esferas de liberdade social de maneira tão hábil que as mesmas, na reprodução da unidade superior da sociedade, se apoiem, tal como órgãos de um corpo, numa reciprocidade sem constrangimentos (Honneth, 2017a, p. 129).

A defesa de Honneth da democracia como *forma* de vida procura garantir a integração orgânica das esferas da liberdade como um todo. De acordo com Repa (2021, p. 46), é precisamente neste ponto decisivo, que é duvidoso que o socialismo seja assim renovado. Ora, tal como tantos autores no passado, Honneth acaba por reproduzir ideais de sociedade bem integrada, para a qual o modelo de organismo sempre foi motivo de inspirações. Sociólogos preocupados com a desintegração social verificada nos tempos atuais nas sociedades capitalistas falam mais alto do que os pensadores políticos preocupados com a realização da liberdade em todos os seus domínios e com potenciais de conflito constantemente renovados.

Sob essa perspectiva é importante lembrar que o jovem Marx (2010) afirmou que as construções lógicas e metafísicas hegelianas não teriam sido capazes de alcançar a ideia precisa do todo orgânico, pois teriam mantido a alienante separação moderna entre sociedade e Estado. Numa época em que Marx começou a lançar algumas ideias comunistas, ele considerou que para que uma sociedade fosse emancipada o Estado deveria desaparecer como entidade autônoma, tornando-se um momento fluido no todo

orgânico. Assim, cada indivíduo representaria o todo porque ela ou ele contribuiria para a vida do todo com a realização de diferentes funções.

Poderíamos questionar que o impulso democrático radical do jovem Marx¹³¹ está mais mitigado do que adequadamente conduzido através desta versão orgânica da sociedade. Em analogia com a “vontade geral” de Rousseau (1996), que sempre levantou dúvidas sobre sua capacidade conceitual para lidar com conflitos e divergências políticas e éticas (Manin, 1987), o conceito de “vontade da espécie” (*Gattungswille*) utilizado por Marx desperta ainda mais ceticismo. Neste último caso, todas as relações sociais e políticas são remetidas à organicidade das “espécies essência”, o que como tal implica que desacordos e desavenças seriam sinais de alienação. Provavelmente, essa ideia inicial nunca perdeu força no decorrer do pensamento de Marx, apesar de suas formas mais históricas, análises socioeconômicas e representações conceituais muito complexas.

De acordo com Repa (2021, p. 46), a proposta de Honneth corre um risco análogo, mesmo que não se apoie na antropologia como foi o caso do jovem Marx. Embora não se trate de atualizar um ser humano essência pressuposta e alienada, seu relato sobre a integração orgânica da sociedade sofre um pouco de uma aversão problemática aos conflitos. A razão para incorporar a democracia no projeto socialista parece assim estar perdida ou pelo menos enfraquecida: precisamente a tentativa de superar a cegueira às formas de dominação que vêm não só da esfera econômica alienada e desigual, mas também das formas sociais de intimidade e participação política e, consequentemente, o desrespeito pelas novas potencialidades de lutas e reivindicações.

É evidente que Honneth mantém a esfera pública política como um centro reflexivo capaz de atender às necessidades de mudanças na sociedade como um todo, que se referem a conflitos sociais que não se limitam às questões surgidas na produção e distribuição. No entanto, a reflexividade da esfera pública está muito mais ligada ao “papel de controlar a adequação de toda a estrutura orgânica e, se necessário, de corrigir os seus elementos internos” (Honneth, 2017a, p. 135) do que aos processos deliberativos despertados por conflitos e levando ao mal-estar de outras dimensões de poder socialmente estruturantes.

Posto isso, podemos afirmar que a principal preocupação teórica de Honneth sobre o socialismo é a criação de uma concepção de sociedade capaz de evitar efeitos destrutivos na integração social como os provenientes do mercado capitalista e das suas correspondentes noções de liberdade e direitos. Tal concepção organicista do socialismo

¹³¹ Ver Cohen, 1982.

democrático não parece ter rompido com ideais que “desacreditaram a organização política do ‘socialismo real’, como a de uma sociedade harmoniosa e até transparente. De um certo ponto de vista, “a ideia de socialismo de Honneth acaba por ser tão apolítica como a dos primeiros socialistas ou marxistas ortodoxos, apesar dos seus esforços para superar os dilemas que nos legaram” (Repa, 2021, p. 47, tradução nossa).

Assim, Honneth não deseja nem mesmo definir previamente se seu “socialismo de mercado” deverá se constituir como um livre mercado (à la Smith), como uma “associação de produtores livres” (Marx) ou como uma espécie de capitalismo de Estado, contanto que, em qualquer destes elementos, esteja assegurada a realização recíproca e complementar dos fins individuais, como determina a liberdade social, na ação econômica. “Não lhe parece um passo necessário investigar se sua liberdade social é de fato compatível com qualquer destas três formas de organização econômica” (De Caux, 2017, p. 456).

Contudo, *A ideia de socialismo* de Honneth satisfaz a necessidade de abertura do projeto socialista à complexidade social, tornando-o sensível a diferentes questões provenientes das relações pessoais e da organização política. A concepção de democracia como forma de vida permitiria a emergência de processos mais amplos de politização e democratização para além da esfera pública política em sentido estrito. Por outro lado, a interpretação orgânica desta forma de vida reduz a força destas potencialidades políticas, predispõe-se a retirar da democracia a sua ligação intrínseca aos conflitos sociais e à emergência de novas percepções sobre a dominação.

Ademais, Honneth demonstra dificuldade em discorrer sobre conflitos distributivos de maneira integrada ao reconhecimento, e isso fragiliza a efetividade de sua teoria diante das desigualdades econômicas. A fim de tornar essas críticas mais concretas, seria interessante explorar como conflitos específicos, por exemplo, disputas territoriais de populações indígenas ou lutas por igualdade de gênero no mercado de trabalho, evidenciam a insuficiência teórica da articulação entre reconhecimento e redistribuição em sua elaboração. Esses exemplos elucidam como demandas materiais e simbólicas frequentemente estão imbricadas, desafiando perspectivas que tratam essas esferas de forma separada.

Mesmo assim, esta contradição e fragilidade da teoria honnethiana não deveria diminuir a relevância da tentativa do autor de atualizar o socialismo. A abordagem sobre a *Democracia como reflexão cooperativa* não esboça adequadamente a demanda por redistribuição, por isso concordamos que há um déficit político nessa obra. Com Fraser (2024, p. 176), afirmamos que não só o neoliberalismo, mas o capitalismo está favorável

à crise política e é inimigo da democracia. A autora estadunidense defende a tese forte de que toda forma de capitalismo leva a uma crise política. Como vimos, diferentemente dela, Honneth defende um potencial emancipador do capitalismo organizado. Esse argumento de Honneth, ao nosso ver acaba que minando as bases de sua teoria atribuindo um potencial emancipador do capitalismo que de fato não existe.

Apesar de apontar essa limitação, é necessário desenvolver com maior profundidade como a ausência de uma integração entre reconhecimento e redistribuição impacta a prática política. Essa lacuna teórica compromete a capacidade de explicar questões sistêmicas que transcendem o reconhecimento individual ou coletivo. Exemplos concretos de lutas sociais, como os movimentos por justiça climática, que combinam demandas por equidade ambiental e redistribuição de recursos, ou as mobilizações pela universalização da saúde, que integram dimensões econômicas e identitárias, poderiam explicitar essa fragilidade. Tais casos evidenciam como a articulação entre reconhecimento e redistribuição é fundamental para enfrentar desigualdades estruturais de forma efetiva.

Não obstante, como forma inovadora de uma teoria crítica consideramos necessário evidenciar a proposta de uma renda básica universal, como componente importante, no debate sobre a política de redistribuição tão cara à Honneth no seu debate com Fraser. Diante das limitações do modelo teórico de Honneth, é fundamental explorar alternativas que ampliem a compreensão de liberdade social e redistribuição. A renda básica universal surge como uma resposta concreta às desigualdades estruturais do capitalismo, expondo múltiplas dimensões de opressão negligenciadas por Honneth.

Por isso, a proposta de uma renda básica universal tem a pretensão de amenizar as injustiças ocasionadas pelo sistema capitalista. Para Fraser a crise atual tem gerado novas configurações políticas e gramáticas de conflito social. Em suas palavras: “As lutas pela natureza, pela reprodução social, contra a despossessão e pelo poder público são centrais nessa constelação implicando múltiplos eixos de desigualdade, incluindo nacionalidade/raça-etnia, religião, sexualidade e classe” (Fraser, 2024, p. 20).

Vimos que o modelo teórico apresentado por Honneth nos desaponta, pois continua a priorizar as lutas pelo trabalho, especificamente em relação à produção enfatizado pela autoestima social. Por isso é necessário deslocar essa luta para que se possa enxergar outras dimensões, principalmente introduzindo as várias formas de poder que dificultam a emancipação social. Ao trazer a perspectiva de autores como Van Parijs e Vanderborght, acreditamos estar ampliando essa perspectiva em busca de um maior exercício de nossas liberdades individuais até aqui negligenciada por abordagens tais

como as apresentadas por Honneth que em determinado momento procurou legitimar a ordem capitalista através de um economismo moral.

Conclusão

O objetivo dessas investigações consistiu em propor a tese segundo a qual há um déficit de eticidade democrática na esfera do mercado em Honneth. A partir da teoria do reconhecimento de Honneth, refletimos como as relações de poder e as patologias sociais contemporâneas prejudicam a eticidade democrática no mercado, no qual detectamos um déficit estrutural que compromete tanto a justiça distributiva quanto o reconhecimento recíproco. Do exposto, podemos depreender que ao negligenciar o caráter constitutivo das assimetrias materiais e das relações de poder, a teoria do reconhecimento de Honneth falha em cumprir plenamente o objetivo emancipatório da teoria crítica.

Desse modo, argumentamos, que o déficit de eticidade democrática na esfera do mercado não simplesmente evidencia os limites do diagnóstico honnethiano, mas também reforça a necessidade de abordagens mais radicais que integrem as críticas estruturais ao capitalismo, sem perder de vista a articulação entre reconhecimento, redistribuição e a superação das patologias sociais.

Ao longo desta pesquisa, analisamos o conceito de eticidade democrática enquanto estrutura normativa capaz de integrar liberdade individual e solidariedade social em uma relação de reconhecimento recíproco. Tal conceito, tendo como base a teoria de Honneth, revelou-se fundamental para a compreensão das tensões existentes na esfera do mercado, do qual frequentemente se verificam assimetrias que comprometem tanto a autorrealização quanto a justiça social. Constatamos, assim que a “eticidade democrática”¹³², não foi simplesmente uma base analítica, além disso, ela foi um horizonte normativo que orientou a crítica às patologias sociais, colocando em relevo a necessidade de repensar as relações de poder e reconhecimento no capitalismo contemporâneo.

Procurando evidenciar nossa crítica à teoria honnethiana, no primeiro capítulo, identificamos o caráter ambíguo do conceito de autonomia individual, que, embora necessário para a realização humana, é frequentemente instrumentalizado em sociedades marcadas pela racionalização econômica e pelo individualismo. A autorrealização, tida como um processo intersubjetivo e socialmente mediado, revela-se vulnerável a patologias sociais que desvirtuam as condições para o reconhecimento recíproco, como a invisibilidade social, a reificação e a racionalização instrumental.

¹³² Ver, Honneth, 2015a, p. 485 - 630.

A invisibilidade social foi destacada como uma patologia que recusa a validação intersubjetiva dos indivíduos, enquanto a reificação, concebida como o esquecimento do reconhecimento, retrata uma redução das relações humanas a meros instrumentos de troca. A racionalização instrumental, por sua vez, evidencia o predomínio de uma lógica funcionalista que subordina valores éticos e sociais a objetivos econômicos, o que favorece a alienação no âmbito do mercado. Essas patologias, ao mesmo tempo que revelam as disfunções estruturais das sociedades contemporâneas, indicam à necessidade de um diagnóstico ético que vá além das esferas do reconhecimento intersubjetivo, visando também as bases materiais e institucionais que sustentam essas dinâmicas.

Essa discussão inicial estabelece as bases normativas para a compreensão de como os conceitos de liberdade e reconhecimento são impelidos por estruturas econômicas contemporâneas, tema explorado em profundidade no capítulo seguinte. No segundo capítulo, exploramos a interação entre o sistema econômico e a integração social, destacando como o neoliberalismo reorienta as condições para o reconhecimento recíproco e acentua as contradições do individualismo moderno. Em nossa análise mostramos que o mercado capitalista atua em uma tensão constante entre sua lógica sistêmica e sua capacidade de integrar socialmente os indivíduos. Essa tensão se manifesta no neoliberalismo contemporâneo, que apresenta a ideia de “autorrealização organizada”¹³³ como força produtiva e ideológica.

Contudo, essa autorrealização, ao invés de ser uma expressão fidedigna de liberdade, é instrumentalizada para legitimar a desregulamentação econômica e reforçar a hegemonia do mercado sobre outras esferas sociais. O paradoxo do individualismo moderno, como foi discutido, nos mostra que, enquanto o mercado permite a pluralização dos estilos de vida e a autonomia formal, ele também gera isolamento, anonimato social e instabilidade subjetiva.

Ademais, examinamos por meio deste capítulo como o reconhecimento recíproco é afetado por formas ideológicas de poder que naturalizam as desigualdades estruturais. A ideologia, nesse contexto, vigora como um mecanismo que oculta as relações de dominação ao transformar os interesses do mercado em valores supostamente universais, como o mérito e a iniciativa pessoal. Esse poder ideológico, ao alienar os indivíduos de um entendimento crítico das estruturas sociais, perpetua formas de alienação que a teoria do reconhecimento, em sua forma tradicional, ainda trabalha para discutir adequadamente.

¹³³ Ver, Honneth, 2004.

A crítica à alienação no pensamento tradicional da teoria crítica, como exploramos, indica a necessidade de superar o essencialismo e de integrar perspectivas mais variáveis e empíricas sobre as relações de poder. Isso implica reconhecer que o mercado não é só um ambiente de troca econômica, mas também um campo de disputas normativas e ideológicas que moldam a subjetividade dos indivíduos e as condições de seu reconhecimento.

Portanto, o segundo capítulo contribuiu para evidenciar que o déficit de eticidade democrática no mercado não se restringe às suas disfunções econômicas, mas está intrinsecamente ligado a suas funções ideológicas e normativas. Transformar o mercado em um setor que promova a liberdade social requer enfrentar esses mecanismos de poder e alienação, reavendo a ideia de que o reconhecimento recíproco e a justiça distributiva devem ser as bases de uma organização econômica eticamente legítima.

Ao expor as patologias sociais que afloram no contexto da modernidade, este capítulo prepara o terreno para a análise das implicações dessas patologias na esfera do mercado, foco do capítulo subsequente. No terceiro capítulo desta tese, analisamos a proposta de Honneth sobre o progresso moral e social no contexto da teoria crítica, com um eixo especial em suas implicações para a esfera do mercado capitalista. Neste capítulo aprofundamos o debate sobre os limites da liberdade social e sobre o sofrimento gerado pelas contradições entre autorrealização e as condições materiais e normativas do capitalismo contemporâneo.

A noção de progresso moral em Honneth, apoiada na ampliação das esferas de reconhecimento, foi confrontada com o déficit estrutural do mercado em promover uma integração efetiva entre liberdade individual e solidariedade coletiva. Embora Honneth identifique avanços históricos no estabelecimento dos direitos e na institucionalização do reconhecimento, o mercado, como destacado neste capítulo, permanece um espaço ambíguo, onde a liberdade social é apenas parcialmente realizada.

Nesse contexto, o conceito de ‘sofrimento social por indeterminação’ surge como uma categoria fundamental para descrever os impactos da falta de alinhamento entre autorrealização e as condições sociais oferecidas pelo mercado. O ideal de autorrealização, suscitado como um valor central do capitalismo contemporâneo, transforma-se, paradoxalmente, em frustração e sofrimento. A liberdade social, enquanto estrutura normativa que deveria garantir o desenvolvimento individual e coletivo, é comprometida pela lógica de competição, instrumentalização e exclusão inerente ao mercado capitalista.

Ademais, neste capítulo destacamos o déficit da abordagem de Honneth em tratar o mercado como uma esfera que contém uma eticidade própria. Enquanto Honneth concebe a relevância do mercado na realização de certos aspectos da liberdade negativa, ele não consegue integrá-lo de forma decisiva às exigências normativas da liberdade social. Essa limitação torna premente a necessidade de uma teoria crítica que vá além das categorias de reconhecimento e incorpore uma análise mais profunda das estruturas econômicas e suas patologias.

Na análise crítica deste capítulo concluímos que a promessa de progresso moral e social no capitalismo é limitada pela incapacidade do mercado de superar as relações de dominação e exclusão que ele perpetua. Portanto, em nossa tese argumentamos que qualquer concepção de progresso deve, necessariamente, integrar demandas por justiça distributiva, reconhecimento recíproco e transformação das condições estruturais que sustentam as desigualdades sociais.

Em última instância, no terceiro capítulo corroboramos a nossa tese central de que o déficit de eticidade democrática no mercado capitalista não é um problema contingente, mas estrutural, ligado à própria lógica de funcionamento desse sistema. O desafio, portanto, consiste em estabelecer alternativas que não só critiquem os limites do capitalismo, mas que apontem vias para uma integração legítima entre liberdade social, igualdade material e reconhecimento recíproco.

A crítica que desenvolvemos neste capítulo possibilita identificar lacunas estruturais na teoria do reconhecimento, que serão aprofundadas no capítulo seguinte, em diálogo com abordagens alternativas. No quarto capítulo desta tese, exploramos as possibilidades de suplantação das patologias do capitalismo contemporâneo por meio de alternativas normativas e institucionais que tencionem à realização de uma eticidade democrática no mercado. Em nossa análise destacamos o potencial do socialismo enquanto modelo que integra justiça distributiva, liberdade social e reconhecimento recíproco, indicando vias para radicalizar a democracia no âmbito econômico e superar os déficits estruturais do capitalismo.

Nossa reflexão teve como ponto de partida as patologias do capitalismo, compreendidas como consequências de sua lógica instrumental e alienante, que compromete tanto a solidariedade social quanto a autorrealização individual. Essas patologias são indicativas de uma insuficiência do mercado em atender às demandas por liberdade e reconhecimento, o que aponta para a necessidade de alternativas que articulem uma concepção ampliada de justiça social.

Nesse sentido, apesar dos limites da abordagem honnethiana, identificamos a ideia de uma radicalização da democracia participativa no mercado como uma estratégia fundamental para reconfigurar as relações econômicas. A democracia participativa, ao ampliar as esferas de decisão coletiva, permite que os indivíduos deixem de ser exclusivamente consumidores e trabalhadores alienados e passem a se reconhecer como agentes de transformação social. Tal radicalização é essencial para resgatar o mercado de sua função instrumental e submetê-lo a princípios éticos e democráticos.

Além disso, no quarto capítulo discutimos a renda básica como um instrumento crucial para garantir justiça e liberdade real. Diferentemente de abordagens que enxergam a renda básica somente como uma “medida compensatória” como vistas por teóricos neoliberais como Friedman (2014), esta tese defende que ela deve ser concebida como parte de um projeto mais amplo de redistribuição de poder e recursos, capaz de assegurar a igualdade de condições materiais necessárias para uma liberdade real. A renda básica, ao recusar parte da dependência do trabalho assalariado e expandir as escolhas individuais, pode transformar as dinâmicas de reconhecimento e contribuir para a emancipação social.

Por fim, em nossa análise crítica em relação a este capítulo, indicamos a necessidade de inovações teóricas e práticas que superem as limitações tanto do liberalismo quanto das abordagens tradicionais da teoria crítica. A reconstrução normativa do socialismo, assim estruturada, sugere uma síntese entre reconhecimento e redistribuição, integrando demandas por justiça econômica e liberdade social em um modelo que recupere a eticidade democrática no mercado.

Concluimos a partir deste capítulo buscando reafirmar que o déficit de eticidade democrática no capitalismo não pode ser enfrentado unicamente com reformas pontuais ou soluções técnicas, porém exige uma transformação estrutural das relações econômicas e sociais. O socialismo, reconsiderado em bases normativas e democráticas, surge como uma alternativa capaz de reconciliar o mercado com os ideais de liberdade e justiça, possibilitando a construção de uma sociedade mais solidária, igualitária e emancipada.

A partir disso, ao reconhecer a importância dos conflitos sociais e das diversas formas de poder, sugerimos que a atualização do socialismo de Honneth deve ir além da busca por uma sociedade harmoniosa (orgânica), incorporando a diversidade das experiências de luta e resistência que caracterizam a sociedade contemporânea. Esta pesquisa, portanto, não só contribui para o debate sobre a liberdade social, mas também para a construção de um entendimento mais crítico e inclusivo das possibilidades de transformação social em um mundo cada vez mais desigual e complexo.

Entendemos que, embora Honneth busque incorporar o mercado na esfera da liberdade social, sua tentativa aponta limitações fundamentais no enfrentamento das forças assimétricas e das relações de poder inerentes ao capitalismo contemporâneo. A proposta honnethiana de eticidade democrática no mercado se mostra insuficiente, dado que o mercado, enquanto sistema estruturante, perpetua desigualdades e formas de dominação discrepantes com os princípios éticos que deveriam sustentar a liberdade social.

A renda básica, ao oferecer uma garantia material universal, atua como um mecanismo que pode mitigar as patologias sociais de reificação e invisibilidade social. No contexto da reificação, ao reconhecer os indivíduos não só por sua capacidade produtiva, mas como sujeitos portadores de direitos inalienáveis, a renda básica desafia as estruturas que reduzem os seres humanos a meros instrumentos do sistema econômico. Já em relação à invisibilidade social, sua implementação alavanca uma forma de reconhecimento público ao asseverar uma condição mínima de cidadania para todos, reduzindo a exclusão e fomentando a integração social.

Em suma, a nossa investigação não só questiona a viabilidade das ideias de Honneth em um contexto contemporâneo marcado pela complexidade das desigualdades, mas também abre espaço para novas perspectivas teóricas que podem enriquecer o debate sobre o socialismo, a liberdade social e a democracia. Ao identificar a necessidade de um enfoque mais plural e crítico, esperamos contribuir para uma compreensão mais abrangente das possibilidades e desafios que enfrentamos na construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

Dessa forma, concluímos em nossa tese que, para enfrentar as patologias do mercado, é essencial integrar uma crítica às estruturas econômicas que perpetuam a desigualdade e a atomização social, indo além das limitações da teoria de reconhecimento. Ao abordar temas como o “eu empreendedor”, a meritocracia e as dinâmicas de maximização individualista, reafirmamos a necessidade de reestruturar os ideais de liberdade social e de solidariedade, em oposição à lógica mercantilizada que permeia as relações econômicas contemporâneas.

Somente ao enfrentar essas patologias será possível avançar para um modelo de mercado que não apenas respeite as conquistas da liberdade social, mas também articule formas de reconhecimento recíproco que transcendam os interesses meramente instrumentais.

Bibliografia

a) Bibliografia primária

HONNETH, Axel (1995). *Die zerrissene Welt des Sozialen: Sozialphilosophischen Aufsätze*. Erweiterte Neuauflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990. [Tradução consultada: (org.) WRIGHT, Charles. *The Fragmented World of the Social: Essays in social and political philosophy*. Albany, state university of New York press, 1995].

HONNETH, Axel (1999). Teoria Crítica. In: GIDDENS, Anthony. *Teoria Social Hoje*, p. 503-552.

HONNETH, Axel (2001). “Democracia como cooperação reflexiva: John Dewey e a teoria democrática hoje”. In: SOUZA, J. (org.). *Democracia hoje. Novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UnB.

HONNETH, Axel (2002a) ‘Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions’, in: *Inquiry: an Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 45(4): 499-520.

HONNETH, Axel (Hg). (2002b). *Befreiung aus der Mündigkeit: Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*. Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie, Frankfurt am Main: Campus Verlag.

HONNETH, Axel (2003a). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34.

HONNETH, Axel (2003b). Redistribution as recognition: a response to Nancy Fraser (p. 110- 197); The point of recognition: a rejoinder to the rejoinder (p.237-267). In: FRASER, Nancy.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition? A politicalphilosophical exchange*. London: Verso.

HONNETH, Axel (2003c). Der Grund der Anerkennung: Eine Erwiderung auf kritische Rückfragen. In: HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung*. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, p. 303-341.

HONNETH, Axel (2003d). Patologias da liberdade individual. *Novos Estudos*, n. 66, p. 77-90.

HONNETH, Axel; NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (2003e). Honneth esquadrinha ‘déficit sociológico’: Entrevista com Marcos Nobre e Luiz Repa. *Folha de São Paulo*, 11 de outubro de 2003.

HONNETH, Axel (2004). Organisierte Selbstverwirklichung: Paradoxien der Individualisierung’, in Axel Honneth (ed.) *Befreiung aus der Mündigkeit*, Frankfurt: Campus Verlag, 2002. [Tradução consultada: Organized Self-Realization: some paradoxes of individualization. In: *European Journal of Social Theory*, p. 463-478, 2004.

HONNETH, Axel (2006). O capitalismo como forma de vida fracassada: esboço sobre a teoria da sociedade de adorno. *Revista Política & Trabalho*, v. 24.

HONNETH, Axel (2007a). *Leiden na Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 2001. [Tradução consultada: *Sofrimento de Indeterminação: Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública. 2007].

HONNETH, Axel (2007b). *Disrespect: the normative foundations of critical theory*. Malden, MA: Polity Press.

HONNETH, Axel (2007c). Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade. In: SOUSA, Jessé; MATTOS, Patrícia (Orgs.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, (Crítica Contemporânea), p. 79-93.

HONNETH, Axel (2007d). Pathologies of the Social: The Past and Present of Social Philosophy. In: HONNETH, Axel. *Disrespect: the normative foundations of critical theory*. Malden, MA: Polity Press, p. 3-48.

HONNETH, Axel. (2007e) The Irreducibility of Progress: Kant's Account of the Relationship between Morality and History. *Critical Horizons*, 8:1, 1-17.

HONNETH, Axel (2008a). Trabalho e reconhecimento: tentativa de uma redefinição. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, v. 8, n. 1, p. 46-67.

HONNETH, Axel (2008b). Observações sobre a reificação. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, v. 8, n. 1, p. 68-79.

HONNETH, Axel (2009a). *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Mit einem Nachwort zur Taschenbuchausgabe*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989. [Tradução consultada: HONNETH, Axel. *Crítica del Poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Madrid: Machado Libros, 2009]

HONNETH, Axel (2009b). A social Pathology of reason: On the Intellectual Legacy of Critical Theory. In: *Pathologies of Reason: on the legacy of Critical Theory*. Translated by James Ingram and others. New York: Columbia University Press, p. 19 - 46.

HONNETH, Axel (2009c). Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt: Zur Idee der »Kritik« in der Frankfurter Schule. In: HONNETH, Axel. *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007, p. 57-69. [Tradução consultada: HONNETH, Axel. "Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso. On the Idea of Critique in the Frankfurt School." In: *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*, edited by Axel Honneth, 43. Translated by James Ingram and others. New York: Columbia University Press. 2009, p. 43 - 53].

HONNETH, Axel (2009d). A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, v. 9, n. 3, p. 345-368.

HONNETH, Axel (2010a). Reconhecimento entre estados: sobre a base moral das relações internacionais. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, v. 10, n. 1, p. 134-152.

HONNETH, Axel (2010b). Reconocimiento y critérios normativos. [Entrevista concedida a] Gustavo Pereira. *Andamios*. Revista de Investigación Social, vol. 7, núm. 13, mayo-agosto, pp. 323-334.

HONNETH, Axel (2011a). Rejoinder. In: PETHERBRIDGE, Danielle. (Org). *Axel Honneth: Critical Essays*. Boston: Brill, p. 391 - 421.

HONNETH, Axel (2011b). *La sociedad del desprecio*. Edición y traducción de Francesc J. Hernández y Benno Herzog. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2011b.

HONNETH, Axel; ANDERSON, Joel (2011) Autonomia, vulnerabilidade, reconhecimento e justiça. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, n. 17, p. 81-112.

HONNETH, Axel (2013a). Abismos do reconhecimento: o legado socio filosófico de Jean Jacques Rousseau. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, v. 13, n. 3.

HONNETH, Axel (2013b). O eu no nós: reconhecimento como força motriz de grupos. *Sociologias*, v. 15, n. 33.

HONNETH, Axel (2013c) Educação e esfera pública democrática: um capítulo negligenciado da filosofia política. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, v. 13, n. 3, p. 544-562.

HONNETH, Axel; GONÇALO, Marcelo (2013d). Recognition and critical theory today: an interview with Axel Honneth. *Philosophy and Social Criticism*, 39 (2), p. 221.

HONNETH, Axel (2014a). Recognition as Ideology. In: BRINK, Bert van den; OWEN, David (Eds.). *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 323-347. [Tradução consultada: HONNETH, Axel. Reconhecimento como ideologia: sobre a correlação entre moral e poder. Tradução de Ricardo Crissiuma. In: *Revista Fevereiro*, p. 100-117, julho de 2014.]

HONNETH, Axel (2014b). Barbarizações do conflito social: lutas por reconhecimento ao início do século 21. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, v. 14, n. 1, p. 154-176.

HONNETH, Axel (2014c). *The normativity of ethical life*. *Philosophy and Social Criticism*, 40 (8), p. 817-826.

HONNETH, Axel; HERZOG, Lisa (2014d) *Der Wert des Marktes*. Ein ökonomisch-philosophischer Diskurs vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Suhrkamp Verlag.

HONNETH, Axel (2014e) Foreword. In: JAEGGI, Rahel. *Alienation*. Translation by Frederick Neuhouser and Alan E. Smith. New York: Columbia University Press, p. vii – x.

HONNETH, Axel (2015a). *Das Recht der Freiheit*. Berlim: Suhrkamp, 2011. [Tradução consultada: HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015].

HONNETH, Axel (2015b). Rejoinder. *Critical Horizons*, 16:2, 204-226.

HONNETH, Axel (2016). As enfermidades da sociedade: Aproximação a um conceito quase impossível. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, v. 15, n. 4, p. 575-594, 2016.

HONNETH, Axel (2017a). *A ideia de socialismo: tentativa de atualização*. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2017.

HONNETH, Axel (2017b) Beyond the Law: A Response to William Scheuerman. *Constellations*, v. 24, n. 1.

HONNETH, Axel (2018a). *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005. [Tradução consultada: *Reificação: Um estudo de teoria do reconhecimento*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: UNESP]

HONNETH, Axel (2018b). A moral em O capital: tentativa de uma correção da crítica marxista da economia. *Civitas: Revista De Ciências Sociais*, 18(3), p. 669-682.

b) Bibliografia secundaria

ABRIL, Francisco (2018). Repensar la dominación. Axel Honneth y el legado de la Teoría Crítica. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Universidad Nacional Autónoma de México: Nueva Época, Año LXIII, núm. 232. Enero-abril de 2018, p. 103-128.

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max (1985). *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro, Zahar Editores.

ALLEN, Amy (2010). “Recognizing Domination: Recognition and Power in Honneth’s Critical Theory.” *Journal of Power* 3(1): 21- 32.

ALLEN, Amy (2013). “The Ineliminability of Progress?” *Freedom’s Right: A Symposium on Axel Honneth’s Political Philosophy*. New York: Stony Brook University.

ALLEN, Amy (2016). *The end of progress: descolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press.

ALLEN, Amy, JAEGGI, Rahel, REDECKER, Eva von. (2016). Progress, Normativity, and the Dynamics of Social Change: An Exchange between Rahel Jaeggi and Amy Allen. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, v. 37, n. 2, p. 225 – 251.

ALTHUSSER, Louis. (2001) “Ideology and Ideological State Apparatuses,” in: *Lenin and Philosophy and Other Essays* (New York: Monthly Review Press, 2001). p. 127 – 187

ANTÔNIO, Robert J. (2017). Immanent Critique and the Exhaustion Thesis: Neoliberalism and History’s Vicissitudes. In: THOMPSON, Michael J. (Ed.) *The Palgrave Handbook of Critical Theory*. Palgrave Macmillan, p. 655-676.

ARENDT, Hannah (1973). *On Revolution*, Harmondsworth: Penguin.

ARENDT, Hannah (2012). *As Origens do Totalitarismo*. Tradução roberto raposo. São Paulo: Companhia das Letras.

BAIOCCHI, Gianpaolo (2005). *Militants and Citizens: The Politics of Participatory Democracy in Porto Alegre*. Stanford, CA: Stanford University Press.

BAYSHA, Olga (2021). On “progressive neoliberalism” from a discursive perspective: “Progress” as an empty signifier. *Academia Letters*, CIIIA. No. 2. P. 1-5.

BECKERT, Jens (2012). “Die sittliche Einbettung der Wirtschaft. Von der Effizienz und Differenzierungstheorie zu einer Theorie wirtschaftlicher Felder.” *Berliner Journal für Soziologie* 22, no. 2, 247-266.

BENHABIB, Seyla (1986). *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.

BERG, T.; MIKLICH, T.; ZUCCA, D. (2004). Von Habermas zu Honneth – aber wohin? (I) and (II). In: HALBIG, C.; QUANTE, M. (eds.). *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*. Münster: Münsteraner Vorlesungen zur Philosophie, p. 45-60.

BERLIN, Isaiah (1969). *Four Essays On Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

BIRNBAUM, Simon (2012). *Basic income reconsidered: Social justice, liberalism, and the demands of equality*. New York: Palgrave Macmillan.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève (2009). *O novo espírito do capitalismo*. WMF Martins Fontes.

BOLTANSKI, Luc; HONNETH, Axel; CELIKATES, Robin (2014). Sociology of Critique or Critical Theory? Luc Boltanski and Axel Honneth in Conversation with Robin Celikates. In: S. Susen & B. S. Turner (Eds.), *The Spirit of Luc Boltanski: Essays on the Pragmatic Sociology of Critique*. London, UK: Anthem Press, p. 561-589.

BORMAN, David A. (2009). Labour, exchange and recognition: Marx contra Honneth. *Philosophy & Social Criticism*, v. 35, n. 8, p. 935-959.

BOURDIEU, Pierre (2001). Sobre o poder simbólico. In: BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, p. 07-16.

BRANT, Richardson X. (2018). A teoria da justiça de Rawls e o socialismo atualizado de Honneth: crítica e contraponto ao neoliberalismo In: *Desigualdade e reconhecimento: atualidade da teoria crítica de Axel Honneth*/Antônio Dimas Cardoso (org.). Montes Claros: Unimontes, p. 140-193.

BRESSIANI, Nathalie (2011). Redistribuição e reconhecimento. Nancy Fraser entre Jürgen Habermas e Axel Honneth. *Cadernos CRH*, 24(62), p. 331-352.

BRINK, Bert Van den D.; OWEN, David (2007). Introduction. In: BRINK, Bert van den; OWEN, David (Eds.). *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-30.

- BUCHANAN, IAN (2018). *A Dictionary of Critical Theory*. Oxford University Press. Bloomsbury Publishing.
- BUSCH, Hans-Christoph Schmidt am. (2008). "Personal Respect, Private Property, and Market Economy: What Critical Theory Can Learn from Hegel," *Ethical Theory and Moral Practice*, 11: 573-586
- BUSCH, Hans-Christoph Schmidt am. (2010). Can the Goals of the Frankfurt School be Achieved by a Theory of Recognition? In: SCHMIDT AM BUCH, Hans-Christoph; ZURN, Christopher F. *The philosophy of recognition: historical and contemporary perspectives*. edited by Hans-Christoph Schmidt am Busch and Christopher F. Zurn. Lexington Books., p. 285-317.
- BUCK-MORSS, Susan. (2009). *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- BUTLER, Judith (1997), *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- BUTLER, Judith (2009). *Dar cuenta de sí mismo: violência ética y responsabilidad*. 1. ed. Buenos Aires: Amorrortu.
- BUTLER, Judith (2015). *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BUTLER, Judith (2018). Adotando o ponto de vista do outro: implicações ambivalentes. In: *Reificação: Um estudo de teoria do reconhecimento*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: UNESP, 2018, p. 133-162.
- CAMPELLO, Felipe (2013). Do reconhecimento à liberdade social: sobre "O direito da liberdade", de Axel Honneth. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 23, 2013, p. 185-199.
- CAMPELLO, Felipe (2017). Crítica e patologia social: ambivalências da relação entre psicanálise e teoria social. *Dissertatio*. n. 46, 2017, p. 3-26.
- CAMATI, Odair (2024). Pluralismo e democracia no pensamento honnethiano. In: *Os caminhos da crítica em Axel Honneth* [recurso eletrônico] / organização Inácio Helfer ... [et al.]. – Caxias do Sul, RS: Educs.
- CARDOSO, Adalberto M. (1999). Economia, Sociologia, Eficiência e Democracia na Análise das Relações de Trabalho. In: Enrique de La Garza. (Org.). *Los Retos Teóricos de los Estudios del Trabajo Hacia el Siglo XXI*. Buenos Aires: CLACSO, v., p. 205-234.
- CELIKATES, Robin (2018). *Critique as Social Practice: Critical Theory and Social Self-Understanding*. Translated by Naomi van Steenberg. London: Rowman & Littlefield International.
- CENCI, Angelo V. (2018). Individualização e reconhecimento. *Educação* (Porto Alegre, impresso), v. 36, n. 3, set./dez. p. 314-324.

CHARI, Anita (2013). "Crisis and Redemption: Claire Fontaine on the Perceptual Crisis of Neoliberalism." *Contemporary Political Theory* 12, no. 4 (November 2013): 338-375.

CHARI, Anita (2015). *A political economy of the senses: neoliberalism, reification, critique*. New York: Columbia University Press.

COHEN, Gerald A. (2013). *A teoria da história de Karl Marx: Uma defesa*. Tradução de Ângela Lazagna. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

COHEN, Gerald A. (2011) *¿Por qué no el socialismo?* Traducido por Verónica Sardón. 1ª Ed. Katz discusiones.

COHEN, Jean L. (1982). *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*. Amherst: University of Massachusetts Press.

CONNOLLY, Julie (2010). "Love in the Private: Axel Honneth, Feminism and the Politics of Recognition." *Contemporary Political Theory* 9(4): 414-33.

CRISSIUMA, Ricardo (2020). Reconstrução e indignação: Sobre o potencial transformador do último modelo de Teoria Crítica de Axel Honneth. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*. v. 25; n.3 (Dossiê 36 Honneth), p. 35 - 58.

CULP, Julian; SOROKO, Leah (2015). Normative reconstruction without foundation. *European Journal of Political Theory*, v. 15, n. 2, p. 248-255.

DE CAUX, Luiz P. (2015). A reconstrução normativa como método em Honneth. *Peri*, v.7, n.2, p. 83-98.

DE CAUX, Luiz P. (2017). Honneth, A. "Die idee des sozialismus: Versuch einer aktualisierung". Berlim: Suhrkamp, 2015. 168. *Criterion: Journal of Philosophy*, 58 (137): 451-457.

DERANTY, Jean-Philippe; RENAULT, Emmanuel. (2007). "Politicizing Honneth's Ethics of Recognition." *Thesis Eleven* 88, no. 1 (February 1, 2007): 92-111.

DERANTY, Jean-Philippe (2009). *Beyond Communication: A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden: E. J. Brill.

DERANTY, Jean-Philippe (2010). Critique of Political Economy and Contemporary Critical Theory: A Defense of Honneth's Theory of Recognition. In: SCHMIDT AM BUCH, Hans Christoph; ZURN, Christopher F. (2010). *The philosophy of recognition : historical and contemporary perspectives*. edited by Hans-Christoph Schmidt am Busch and Christopher F. Zurn. Lexington Books., p. 285 - 317.

DERANTY, Jean-Philippe (2018). A Teoria Crítica entre Marx e Honneth. *Civitas*. Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 630-653, set./dez.

DUFOUR, Guillaume; PINEAULT, Éric (2009). Quelle théorie du capitalisme pour quelle théorie de la reconnaissance? *Politique et Sociétés* 28, no. 3: 75-99.

DEWEY, John (1946). *The public and Its Problems*. Chicago: Swallow.

DEWEY, John (1970). *Liberalismo, liberdade e cultura*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.

ELLISON, Ralph (2013). *Homem invisível*. Tradução Mauro Gama. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.

ELLMERS, Sven (2015). *Freiheit und Wirtschaft: Theorie der bürgerlichen Gesellschaft nach Hegel*. Bielefeld: Transcript.

FAZIO, Giorgio. (2019). From Hegel to Foucault and back? On Axel Honneth's interpretation of neoliberalism. *Philosophy & Social Criticism*, 45(6), 1-12.

FERRARESE, Estelle (2009). “‘Gabba-Gabba, We Accept You, One of Us’: Vulnerability and Power in the Relationship of Recognition.” *Constellations* 16(4): 604-14.

FOSTER, Roger (1999) 'Reconhecimento e resistência: crítica social crítica de Axel Honneth Theory', *Filosofia Radical* 94(3).

FOUCAULT, Michel (2001). *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal.

FOUCAULT, Michel (2002). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Taquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes.

FOUCAULT, Michel (2005). *A Arqueologia do Saber*. Traduzida por Luiz Felipe Baeta. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FOUCAULT, Michel (2008). *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes.

FRASER, Nancy (1989). “What’s Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender,” *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*: Minneapolis & London, p. 113-143.

FRASER, Nancy (1997a). *Justice interruptus critical reflection on the “postsocialist” condition*. New York: Routledge, 1997.

FRASER, Nancy (1997b). “From Distribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Postsocialist’ Age”. In: FRASER, Nancy. *Justice Interruptus – critical reflections on the ‘postsocialist’ condition*, London, Routledge, pp.11-39.

FRASER, Nancy (2000). “Rethinking recognition”. *New Left Review*, II (3):107-120.

FRASER, Nancy (2001). “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista”. In: SOUZA, Jessé (Org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

FRASER, Nancy. (2003a), “Social justice in the age of identity politics: redistribution, Recognition, and participation”. In: N. Fraser e A. Honneth, *Redistribution or recognition: a political-philosophical exchange*, Londres/Nova York, Verso, pp. 07-109.

- FRASER, Nancy. (2003b), “Distorted beyond all recognition: a rejoinder to Axel Honneth”. In: N. Fraser e A. Honneth, *Redistribution or recognition: a political-philosophical exchange*, Londres/Nova York, Verso, pp. 198-236.
- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel (2006) *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.
- FRASER, Nancy (2007a). “Recognition without ethics?” *Theory, Culture & Society*, 18, 2001 (2-3): 21-42. [Tradução consultada: Reconhecimento sem ética? *Lua Nova*, São Paulo, 70: 101-138.
- FRASER, Nancy (2007b). “Mapeando a imaginação feminista: Da redistribuição ao reconhecimento e à representação”. *Estudos feministas*, V.15, N. 2.
- FRASER, Nancy (2013). “Between Marketization and Social Protection.” In: *Fortunes of Feminism: From Women’s Liberation to Identity Politics to Anti-Capitalism*, 227-241 New York: Verso.
- FRASER, Nancy (2019). *The Old is Dying and the New Cannot Be Born* (Brooklyn, NY: Verso.
- FRASER, Nancy (2024). *Capitalismo Canibal: como nosso sistema está devorando a nossa democracia, o cuidado e o planeta e o que podemos fazer a respeito disso*. Tradução de Aline Scatola. São Paulo, SP: Autonomia Literária.
- FREYENHAGEN, Fabian (2015) Honneth on Social Pathologies: A Critique. *Critical Horizons*, 16:2, p. 131-152.
- FRIEDMAN, Milton (2014). *Capitalismo e liberdade*. Rio de Janeiro: LTC.
- FURTADO, Celso (1977). *Prefácio à nova economia política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GAGO, Verónica (2018). *A razão neoliberal: economias barrocas e pragmática popular*. Trad. Igor Peres. São Paulo: Editora Elefante.
- GEUSS, Raymond (2018). Antropologia filosófica e crítica social. In: *Reificação: Um estudo de teoria do reconhecimento*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: UNESP, p. 163-176.
- GARROW, David. J. (1986). *Bearing the Cross: Martin Luther King Jr. and the Southern Christian Leadership Conference*. New York: HarperCollins.
- GIDDENS, Anthony (1994). *The Transformation of Intimacy: Love, Sexuality and Eroticism in Modern Societies* (Stanford: Stanford University Press).
- GROOT, Lock F.M. (1999). *Basic income and unemployment*. Amsterdam, Netherlands School for Social and Economic Policy Research, 240p.
- GUILLÉN, Jaime T. (2019). Reseña crítica. La idea de socialismo. Una tentativa de actualización. *PIEZAS en diálogo filosofía y ciencias humanas*. Época II, Vol. X, N. 28, p. 76 - 87.

HABERMAS, Jürgen (1991). “¿En que consiste la “racionalidad” de una forma de vida?” In: HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Padiós, I.C.E-U.A.B.

HABERMAS, Jürgen (1997a). *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, vol I; trad. Flávio Beno Siebeneicher. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

HABERMAS, Jürgen (1997b). *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, vol II; trad. Flávio Beno Siebeneicher. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

HABERMAS, Jürgen (1997c). *Técnica e ciência como ideologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

HABERMAS, Jürgen (2003). *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Tradução: Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

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

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

HABER, Stéphane (2007). *L'aliénation: vie sociale et expérience de la dépossession*. Paris: Presses Universitaires de France.

HABER, Stéphane (2009). *L'homme dépossédé: une tradition critique de Marx à Honneth*. Paris: Presses du CNRS.

HABER, Stéphane (2013). *Penser le néocapitalisme: vie, capital et aliénation*. Paris: Les Prairies ordinaires.

HALBIG, Christoph; KOHL, Tim (2004). Zur Rechtfertigung von Anerkennungsforderungen. In: Halbig C, Quante M (eds) Axel Honneth: *Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, Munster: Lit, pp 67-72

HARTMANN, Martin; HONNETH, Axel (2006). Paradoxes of Capitalist Modernization, *Constellations*, vol. 13, n°. 1, p. 41-58. 104.

HARVEY, David (2007). *The limits to capital*. London: Verso.

HARVEY, David (2008). *O neoliberalismo: história e implicações*. São Paulo: Loyola.

HEGEL, G. W. F. (1997). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: 1970 (Theorie-Werkausgabe, v. 7). [Tradução consultada: *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino: Guimarães Editores, 1990; São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEGEL, G.W.F. (1991). *Elements of the Philosophy of Right*. Translated by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.

- HEGEL, Georg. W. F. (1983). *El sistema de la eticidad*. Edición preparada por Dalmacio Negro Pavón y Luis González-Hontoria. Traducción del alemán de Luis González-Hontoria. Madrid: Editora Nacional.
- HEGEL, Georg W. F. (2010). *Filosofia do direito*. Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do estado em compêndio. Trad. Paulo Meneses [et al.]. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS.
- HERZOG, Lisa (2013). *Inventing the Market*. Smith, Hegel, and Political Theory, Oxford: Oxford University Press.
- HIRVONEN, O.; PENNANEN, J. (2018). Populism as a pathological form of politics of recognition. *European Journal of Social Theory*.
- HOY, David C; MCCARTHY, Thomas (1994) *Critical Theory*. Blackwell, Cambridge, USA
- HUNYADI, Mark; MÄNZ, Marcus. “Does ‘Real-Freedom-for-All’ Really Justify Basic Income?” *Swiss Political Science Review*, v. 4, n. 1, 1998, pp. 43-63.
- IKÄHEIMO, Heikki; LAITINEN, Arto (2007), “Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement, and Recognitive Attitudes towards Persons,” in Bert van den Brink and David Owen (eds), *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. New York: Cambridge University Press, 33-56.
- IKÄHEIMO, Heikki (2002). “On the Genus and Species of Recognition,” *Inquiry* 45, no. 4, 447-462.
- IVKOVIC, Marjan (2015). The concept of social domination in axel Honneth’s critical theory. *Sociologija*, Vol. LVII, N° 1., p. 7-24.
- JAEGGI, Rahel. (2009). “Rethinking ideology”. In: De Bruin, B., & Zurn, C. (eds.). *New waves in political philosophy*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- JAEGGI, Rahel. (2013). O que há (se de fato há algo) de errado com o capitalismo? Três vias de crítica do capitalismo. *Cadernos de filosofia alemã*, v. 20, n. 2, p. 13-36.
- JAEGGI, Rahel. (2014). *Alienation*. Translation by Frederick Neuhouser and Alan E. Smith. New York: Columbia University Press.
- JAEGGI, Rahel. (2017). “Crisis, contradiction, and the task of a critical theory”. In: Bargu, B., & Bottici, C. (eds.). *Feminism, capitalism, and critique: essays in honour of Nancy Fraser*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- JÜTTEN, Timo (2010). What Is Reification? A Critique of Axel Honneth (2010). *Inquiry* 53(3): 235-256.
- JÜTTEN, Timo (2015). Is the Market a Sphere of Social Freedom? *Critical Horizons* 16:2: 187-203.

KALYVAS, Andreas (1999). "Critical Theory at the Crossroads Comments on Axel Honneth's Theory of Recognition: Comentários sobre a Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth," *European Journal of Social Theory* 2, no. 1: 99-108, 102.

KAVOULAKOS, Konstantinos (2017). Lukács' Theory of Reification and the Tradition of Critical Theory. THOMPSON, Michael J. (Editor). *The Palgrave Handbook of Critical Theory*. Department of Political Science, William Paterson University, Wayne, NJ, USA, p. 67 – 85.

KUCH, Hannes (2016). Die Sozialisierung des Marktes Soziale Freiheit und Assoziationen bei Axel Honneth. Entwurf, endgültige Fassung erschienen in: Sven Ellmers/Steffen Herrmann (Hg.), *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*, München: Fink (Reihe, Hegel Forum).

KUCH, Hannes (2017). Ökonomie, Subjektivität und Sittlichkeit Hegel und die Kritik des kapitalistischen Marktes. Erschienen in: Sven Ellmers und Philip Hogh (Hg.), *Warum Kritik? Begründungsformen kritischer Theorie*, Weilerswist: Velbrück.

KUCH, Hannes (2018). Liberdade social e socialização do mercado. *Civitas*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 580 - 610, set.- dez.

KUCH, Hannes (2019). The market, competition, and structural exploitation. *Constellations*, p. 1 -16.

KUCH, Hannes (2020) *Social Freedom beyond Capitalism: Three Alternatives*. Penultimate draft; final version published in *From Marx to Hegel and Back: Capitalism, Critique, and Utopia*, ed. Victoria Fareld and Hannes Kuch, London: Bloomsbury, p. 213 – 233.

LACLAU, Ernesto.; MOUFFE, Chantal (1985). *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso.

LAITINEN, Arto (2002). "Interpersonal Recognition: a response to value or a precondition of personhood?" *Inquiry*, 45, pp. 463-478.

LARMORE, Charles (2004). "History and Truth." *Daedalus* 133, no. 3 (Spring 2004): 46-55.

LIMA, Francisco J. G. de (2023). O reconhecimento na teoria da eticidade formal de Honneth e a crítica de Michael Thompson: o problema do poder constitutivo. *Unisinos Journal of Philosophy*, 24(1): 1-16.

LUKÁCS, Georg (2003). *História e Consciência de Classe*: Estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes.

MANIN, Bernard (1987). "On Legitimacy and Political Deliberation." *Political Theory* 15 (3): 338-368.

MARCELO, Gonçalo (2018). O socialismo de Axel Honneth: da ideia à política. In: *Desigualdade e reconhecimento: atualidade da teoria crítica de Axel Honneth*/Antônio Dimas Cardoso (org.). Montes Claros: Unimontes, p. 96-126.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (2007). Primeira parte. In: MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, p. 29-95.

MARX, Karl (2010a). *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2.ed revista. - São Paulo: Boitempo.

MARX, Karl (2010b). *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl (2010c). “A Contribution to the Critique of Political Economy.” In: *Marx Today Selected Works and Recent Debates*, edited by J. F. Sitton, 91–94. New York: Palgrave Macmillan.

MARX, Karl (2011). *Grundrisse*. Trad. Mário Duayer e Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo.

MARX, Karl (2013a). *O Capital* - Livro I – crítica da economia política: O processo de produção do capital. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo.

MARX, Karl (2013b). *O Capital* – Livro II – O Processo de Circulação do capital. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (2016). *Manifesto comunista*. 1. ed. Revisada. São Paulo: Boi Tempo, 2016.

MARX, Karl (2017). *O Capital* – Livro III – O Processo Global da Produção Capitalista. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo.

MATTOS, Patrícia (2018). A teoria do reconhecimento de Axel Honneth: uma análise de sua proposta de atualização do socialismo. In: *Desigualdade e reconhecimento: atualidade da teoria crítica de Axel Honneth*/Antônio Dimas Cardoso (org.). Montes Claros: Unimontes, p. 67-95.

MARKELL, Patchen. (2000). “The recognition of politics: a comment on Emcke and Tully”. *Constellations*, 7 (4): 496-506.

MARKELL, Patchen (2003). *Bound by recognition*. Princeton, Princeton University Press.

MARKELL, Patchen (2006). “Ontology, recognition, and politics: a reply”. *Polity*, 38 (1): 28-39.

MARKELL, Patchen (2008). Recognition and Redistribution. In: DRYZEK, J.; HONIG, B.; PHILLIPS, A. *The Oxford Handbook of Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, p. 450-469.

McBRIDE, Cillian (2013). *Recognition*. Cambridge: Polity Press.

McCARTHY, Thomas (2009). *Race, Empire and the Idea of Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press.

McNEILL, David N. (2015). Liberdade Social e Autoatualização: “Reconstrução Normativa” como Teoria da Justiça, *Critical Horizons*, 16:2, 153-169.

McNAY, Lois (2008). *Against Recognition*. Cambridge: Polity Press.

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

MELO, Rúrion (2014). Da teoria à práxis? Axel Honneth e as lutas por reconhecimento na teoria política contemporânea. *Revista Brasileira de Ciência Política*, no. 15, p. 17-36.

MELO, Rúrion (2018). Apresentação. In: HONNETH, Axel. *Reificação: Um estudo de teoria do reconhecimento*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: UNESP, p. 7-16.

MENKE, Christoph (2009). Das Nichtanerkennbare. Oder warum das moderne Recht keine “Sphaere der Anerkennung” ist. In: FORST R., HARTMANN M., JAEGGI, R. und SAAR, M. (hrsg). *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

NANCE, Michael (2014). “*Honneth’s Democratic Sittlichkeit and Market Socialism*.” Ms.

NEUHOUSER, Frederick (2000). *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press), 6.

NG, Karen (2018). Social freedom as ideology. *Philosophy & Social Criticism*, p. 1 – 24.

NOBRE, Marcos (2004). *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Zahar.

NOBRE, Marcos (2013). “Reconstrução em dois níveis: um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth”, em MELO, Rúrion (org.). *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva

OWEN, David (2007). Self-Government and Democracy as Reflexive Co-operation: Reflections on Honneth’s Social and Political Ideal. In: BRINK, Bert van den; OWEN, David (Eds.). *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 290-320.

PARSONS, Talcott (1954). “The Motivation of Economic Activities”. In: *Essays in Sociological Theory* (Glencoe: Free Press), p. 50 – 68.

PETHERBRIDGE, Danielle (ed.) (2011a). *Axel Honneth: Critical Essays: With a Reply by Axel Honneth*. Leiden: Brill Academic Publishers.

PETHERBRIDGE, Danielle (2011b). Axel Honneth’s Project of Critical Theory. In: Danielle Petherbridge (ed.). *Axel Honneth: critical essays*. Social and Critical Theory, Vol. 12, Leiden: Brill, 440 p.

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

PETRY, Franciele B. (2018). Socialismo, liberalismo e educação para a democracia: Honneth e Dewey em discussão. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, 18(3), 611-629.

PILANPIL, Renante (2011). Psychologization of injustice? On Axel Honneth's theory of cognitive justice. In: *Ethical perspectives*, 18, 1, p. 79-106.

PIROMALLI, Eleonora (2017). Does socialism need fraternity? On Axel Honneth's The Idea of Socialism. *European Journal of Political Theory*, 19(3), 375-395.

PINZANI, Alessandro (2016). Resenha de *Die Idee von Sozialismus* de A. Honneth. *Ethic@*, Florianópolis, v. 15, n. 1, p. 191-200.

PINZANI, Alessandro (2017). Teorias políticas tradicionais e teoria crítica. In: *Lua Nova*, São Paulo. 102:57-91.

POLLOCK, Friedrich (2019). "A situação atual do capitalismo e as perspectivas de uma nova ordem de planificação econômica (1932)". In: Fleck, A., Caux, L. Ph. (orgs.). *Crise e transformação estrutural do capitalismo: artigos na Revista do Instituto de Pesquisa Social, 1932-1941*. Florianópolis: Nefipo.

POLANYI, Karl (1971). *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon.

PINEAULT, Éric (2008). Quelle théorie critique des structures sociales du capital avancé? *Cahiers de recherche sociologiques* 45: 113-30.

RAWLS, John (2000). *Uma Teoria da Justiça*. (trad. Almiro Pisetta, Lenita Esteves). São Paulo: Martins Fontes, 156.

RAWLS, John (2001). *O Liberalismo Político*. (trad. João Sedas Nunes) Lisboa: Editorial Presença.

RAWLS, John (2003). *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes.

RAVENTÓS, Daniel (2012). "¿La renta básica es (o no) justa? Sobre liberalismos y republicanismos". *Temas n° 70*, p. 39-45.

RANCIÈRE, Jacques (2005). *A Partilha do Sensível: Estética e Política*. São Paulo: Editora 34.

RANCIÈRE, Jacques (2009). *Disagreement*. Parallax.

RENAULT, Emmanuel (2004). *L'Expérience de l'Injustice*. Paris : La Découverte.

REPA, Luiz. (2020). O leve ajuste do método: reconstrução normativa e experimentalismo socialista na Teoria Crítica de Axel Honneth. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 25; n.3 (Dossiê 36 Honneth), p. 95-112.

REPA, Luiz (2021). Socialism as an Organic Democratic Form of Life: On Axel Honneth's Project of a Renewal of Socialism Based on Social Freedom. *International Critical Thought*, 11:1, p. 37-50.

RÖß, Johannes (2017). Die paradoxe Freiheit des Geldes. Eine sozialphilosophische Perspektive im Anschluss an Simmel und Marx. *Normative Orders Working Paper* (manuscrito).

RÖSSLER, Beate (2007). “Work, Recognition, Emancipation,” in Bert van den Brink and David Owen (eds), *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. New York: Cambridge University Press, 135 - 63.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1973). Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Os pensadores*. [tradução de Lourdes Santos Machado]. Vol. XXIX. São Paulo, Abril Cultural.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1996). *O contrato social*. [tradução Antônio de Pádua Danesi]. - 3ª ed. - São Paulo: Martins Fontes.

SAFATLE, Vladimir (2012). *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Martins Fontes.

SAFATLE, Vladimir (2013). Abaixo de zero: psicanálise, política e o “déficit de negatividade” em Axel Honneth. *Revista Discurso*. São Paulo, n. 43.

SANDEL, Michael (1982). *Liberalism and the limits of Justice*, Cambridge University Press.

SAAVEDRA, Giovani. A., SOBOTTKA, Emil A. (2009). Discursos filosóficos do reconhecimento. In: *Civitas. Revista de ciências sociais*, 9, 3, p. 386-401.

SOBOTTKA, Emil A. (2017). Democratisation of work and economy through participation. Is it possible to relaunch this utopia in neoliberal times? *International Journal of action research*, v. 13, p. 191-196.

SOUZA, Luiz Gustavo da C. (2017a). Axel Honneth e a reformulação da ideia do socialismo: dos proletários aos cidadãos. *Ideação*, v. 1, p. 121-143.

SOUZA, Luiz Gustavo da C. (2017b). Do reconhecimento recíproco à sociedade efetivamente social. *Civitas*, v.17, n.3, set.-dez., 2017, p. 98-114.

SCHATZKI, Theodore R. (1996). *Social practices: A Wittgensteinian approach to human activity and the social*, Cambridge.

SCHAUB, Jörg (2015). Misdevelopments, pathologies and normative revolutions: normative reconstruction as method of critical theory. *Critical Horizons*, v. 16, n. 2, p. 107-130.

SCHAUB, Jörg; ODIGBO, Ikechukwu M. (2019). Expanding the taxonomy of (mis)recognition in the economic sphere. *European Journal of Social Theory*. Vol. 22(1), p. 103-122.

SCHUMPETER, Joseph A. (2003). *Capitalism, socialism and democracy*. London and New York : Taylor & Francis e-Library.

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

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

SIEP, Ludwig; TAKESHIMA, Ayumi; TAKESHIMA, Nao; KARAKUS, Attila (2004). Gutes und gelingendes Leben. Honneth über Anerkennung und Sittlichkeit. In: HALBIG, Christoph; QUANTE, Michael (Hg.). *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*. Münster: LIT.

SIMMEL, Georg (2011). *The Philosophy of Money*. Routledge (Reprint edition). New York.

SIMIM, Thiago A. (2015). A justiça das instituições sociais: Uma crítica da reconstrução normativa de ‘O direito da Liberdade’ de Axel Honneth. *Civitas*, Porto Alegre, v. 15, n. 4, p. 648-663, out.-dez.

SMITH, Adam (1983). *A Riqueza das Nações*. Trad. Luiz João Baraúna, São Paulo: Abril Cultural, 1ª ed.

STAHL, Titus (2011). Verdinglichung als Pathologie zweiter Ordnung. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59(5): 731–746.

STREECK, Wolfgang (2018). *Tempo Comprado: a crise adiada do capitalismo democrático*. São Paulo, Boitempo.

TEIXEIRA, Mariana (2017). Roots and Déficits of Honneth theory of recognition. In: THOMPSON, Michael. *The Palgrave Handbook of Critical Theory*. Palgrave Macmillan, p. 587 - 609.

TESCHKE, Benno; HEINE, Christian (2002). « The Dialectic of Globalization : A Critique of Social Constructivism », *dans Historical Materialism and Globalization*, sous la dir. de Mark Rupert et Hazel Smith, Londres, Routledge, p. 165-187.

THOMPSON, Michael J. (2013a). Alienation as Atrophied Moral Cognition and Its Implications for Political Behavior,” *Journal for the Theory of Social Behavior* 43, no. 3: 301-21.

THOMPSON, Michael J. (2013b). A Functionalist Theory of Social Domination,” *Journal of Political Power* 6, nº. 2: 179-99.

THOMPSON, Michael J. (2014) *Axel Honneth and the neo-idealist turn in contemporary critical theory*. *Philosophy and Social Criticism*, v. 40, n. 8, p. 779-797.

THOMPSON, Michael J. (2015): Capitalism as Deficient Modernity: Hegel against the Modern Economy. In: Buchwalter (Hrsg.): *Hegel and Capitalism*, a.a.O., 117-132.

THOMPSON, Michael J. (2016). *The Domestication of Critical Theory*. London: Palgrave.

THOMPSON, Michael J. (2017). Critique as the Epistemic Framework of the Critical Social Sciences. In: THOMPSON, Michael j. (Ed). *The Palgrave Handbook of Critical Theory*. Palgrave Macmillan, p. 231 - 252.

THOMPSON, Michael J. (2018). The Failure of the Recognition Paradigm in Critical Theory. In: SCHMITZ, Volker (ed.). *Axel Honneth and the critical theory of recognition*. Palgrave Macmillan, p. 243-272.

TIDRE, Polyana; HELFER, Inácio (2020). Entre Honneth e Hegel: da liberdade à eticidade em ‘O direito da liberdade’. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 43, n. 2, p. 215-246, Abr./Jun.

VANDERBORGHT, Yannick; VAN PARIJS, Philippe (2006). *Renda básica de cidadania: fundamentos éticos e econômicos*. Trad. de Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

VANDERBORGHT, Yannick; VAN PARIJS, Philippe (2017). *Basic Income: A Radical Proposal for a Free Society and a Sane Economy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

VAN PARIJS, Philippe (1995). *Real Freedom for All: What (if anything) can justify capitalism?* Oxford Political Theory.

VAN PARIJS, Philippe (2022). Filósofo propõe renda mínima para todos. [Entrevista concedida a] Marcelo Billi. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 26 de ago. <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/dinheiro/fi2608200211.htm>

VOIROL, Olivier. Préface (2006). In: HONNETH, Axel. *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*. Traduit par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix. Paris, Éditions La Découverte (coll. « Armillaire »), p. 9 - 34.

VOIROL, Olivier.; HONNETH, Axel. (2011). A Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e a teoria do reconhecimento (entrevista com Axel Honneth). *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, (18), p. 133-160.

VON MISES, Ludwig. (2010). *Liberalismo*. São Paulo: Instituto Ludwig Von Mises Brasil.

WALDRON, Jeremy (1999). *A Dignidade da Legislação*. New York: Cambridge University Press.

WERLE, Denilson L.; MELO, Rúion S. (2007). 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: Esfera Pública, p. 07 - 44.

WERLE, Denilson L.; MELO, Rúion S. (2008). “Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth”. In: NOBRE, M. (Org). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas, SP: Papyrus, p. 183-198.

WHITEBOOK, Joel (2001). Mutual recognition and the work of the negative. In: W. Rehg and J. Bohman, eds. *Pluralism and the pragmatic turn: the transformation of critical theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 257–291.

WIDERQUIST, Karl. *Indepence, Propertylessness, and Basic Income: A Theory of Freedom as the Power to Say*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2013.

WINFIELD, Richard D. (2015). Economy and Ethical Community. In: Buchwalter (Hrsg.). In: *Hegel and Capitalism*, a.a.O., p. 133-145.

WILDE, Oscar (2003). *A alma do homem sob o socialismo*. L&PM Pocket.

WIGGERSHAUS, Rolf (1986). *Die Frankfurter Schule. Geschichte - Theoretische Entwicklung- Politische Bedeutung*. Hanser, Munich, Vienna

YOUNG, Iris M. (2007). “Recognition of Love’s Labor: Considering Axel Honneth’s Feminism,” in Bert van den Brink and David Owen (eds), *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. New York: Cambridge University Press, 189 - 212.

YOUNG, Iris M. (2012). *Justice and the politics of difference*. Princenton University Press.

ZAMBRANA, Rocio (2013). “Paradoxes of Neoliberalism and the Tasks of Critical Theory.” *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory* 14, no. 1 (January 1, 2013: 93-119.

ZIZEK, Slavoj (2009). *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo, Boitempo, p. 340.

ZURN, Christopher. F. (2000). ‘Anthropology and Normativity: A Critique of Axel Honneth’s “Formal Conception of Ethical Life”’, *Philosophy and Social Criticism*, 26, 1: 115-24.

ZURN, Cristopher. F. (2003). Identity or Status? Struggles over Recognition. Struggles over Recognition in Fraser, Honneth, and Taylor. *Constellations*, v. 10, n. 4, p. 519-537.

ZURN, Cristopher. F. (2005). “Recognition, redistribution, and democracy: dilemmas of Honneth's critical social theory”. *European Journal of Philosophy*, 13 (1): p. 89-126, Oxford/Malden.

ZURN, Cristopher. F. (2011). Social Pathologies as Second-Order Disorders. In: PETHERBRIDGE, Danielle (ed.) (2011), *Axel Honneth: Critical Essays: With a Reply by Axel Honneth*. Leiden: Brill Academic Publishers, p. 345 - 370.

ZURN, Christopher. F. (2015). *Axel Honneth*. Malden, MA: Polity Press.

ZURN, Christopher. F. (2016). “The Ends of Economic History: Alternative Teleologies and the Ambiguities of Normative Reconstruction.” In: *Die Philosophie des Marktes*, (org.) SCHMIDT AM BUSCH, Hans-Christoph. Hamburg: Felix Meiner.