



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Faculdade de Direito

Mozart Silvano Pereira

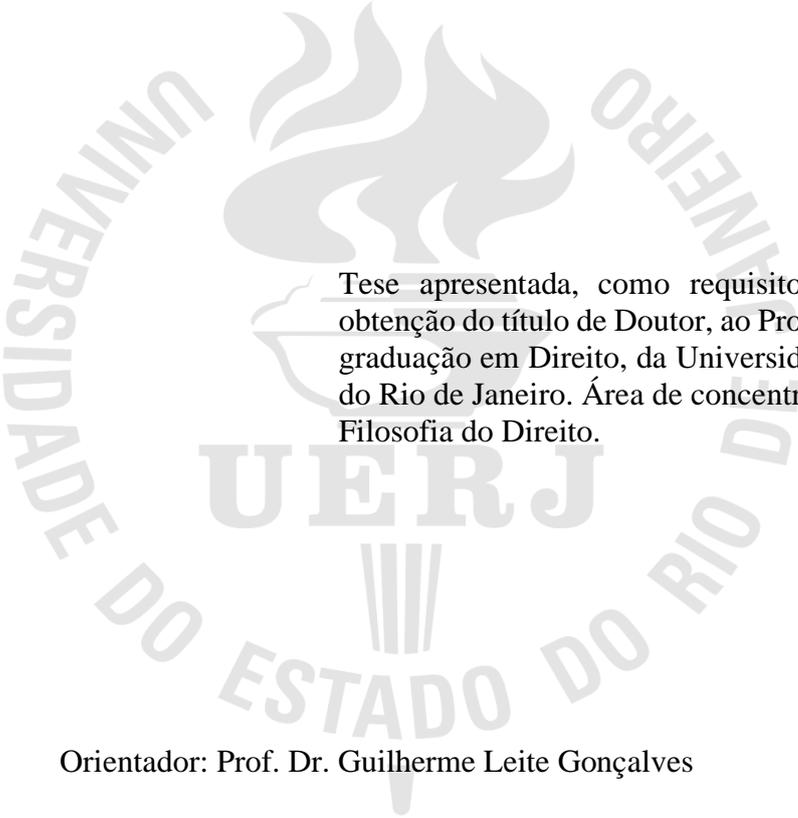
**Política, justiça e capitalismo: elementos para uma crítica da teoria de Axel
Honneth**

Rio de Janeiro

2020

Mozart Silvano Pereira

Política, justiça e capitalismo: elementos para uma crítica da teoria de Axel Honneth



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Direito, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Teoria e Filosofia do Direito.

Orientador: Prof. Dr. Guilherme Leite Gonçalves

Coorientador: Prof. Dr. Ricardo Nery Falbo

Rio de Janeiro

2020

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CCS/C

P436 Pereira, Mozart Silvano.

Política, justiça e capitalismo: elementos para uma crítica da teoria de Axel Honneth / Mozart Silvano Pereira. - 2020.

220 f.

Orientador: Prof. Dr. Guilherme Leite Gonçalves.

Coorientador: Prof. Dr. Ricardo Nery Falbo

Tese (Doutorado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Direito.

1. Justiça - Teses. 2. Teoria crítica - Teses. 3. Marx, Karl, 1818-1883 - Teses. 4. Honneth, Axel, 1949- - Teses. I. Gonçalves, Guilherme Leite. II. Falbo, Ricardo Nery. III. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Direito. IV. Título.

CDU 340.12

Bibliotecária: Angélica Ribeiro CRB7/6121

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Mozart Silvano Pereira

Política, justiça e capitalismo: elementos para uma crítica da teoria de Axel Honneth

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Direito, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Teoria e Filosofia do Direito.

Aprovada em 18 de fevereiro de 2020.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Guilherme Leite Gonçalves (Orientador)

Faculdade de Direito – UERJ

Prof. Dr. Ricardo Nery Falbo (Orientador)

Faculdade de Direito – UERJ

Prof. Dr. José Ricardo Cunha

Faculdade de Direito – UERJ

Prof.^a Dra. Bethânia de Albuquerque Assy

Faculdade de Direito – UERJ

Prof. Dr. Rúrion Soares Melo

Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Jorge Luís da Silva Grespan

Universidade de São Paulo

Rio de Janeiro

2020

DEDICATÓRIA

À Pati, por tudo e um pouco mais

AGRADECIMENTOS

Por todo o apoio externo recebido durante o tempo em que esta pesquisa foi realizada, provavelmente são devidos de minha parte mais agradecimentos que cabem neste espaço. Foram diversas pessoas que estiveram por perto e me deram suporte nesse trajeto e, por isso, foram parte essencial deste trabalho. A elas deixo meu simples agradecimento a seguir.

Primeiramente, agradeço à CAPES pela bolsa concedida nos primeiros anos de doutorado. Este trabalho seria impossível sem tal financiamento.

Agradeço ao meu orientador Guilherme Leite Gonçalves por ser um exemplo inspirador de intelectual e por todo o companheirismo desde o início do doutorado. Sem seu constante estímulo e encorajamento para o trabalho acadêmico esta pesquisa certamente não teria tido os mesmos resultados e seria, com certeza, mais pobre. Agradeço por todos os debates e trocas de ideias que ocorreram nesses anos, com os quais aprendi enormemente, e por toda a energia posta no trabalho de orientação, que sempre foi amigável e tranquilo, embora rigoroso.

Igualmente, agradeço ao meu coorientador Ricardo Nery Falbo por ser extremamente atencioso e por ser alguém com quem sempre pude contar dentro da academia.

A pesquisa que resultou na tese foi resultado de inúmeros diálogos com professores e pesquisadores que instigaram e incentivaram as ideias que conduziram a investigação. Pelos aprendizados que levei comigo, agradeço aos professores José Paulo Netto, Ricardo Antunes, Rúrion Melo, Mariana Teixeira, Emmanuel Renault, Jean-Philippe Deranty, Tony Smith e Peter Hudis. Agradeço ainda ao grande amigo César Barreira, companheiro de doutorado que enfrentou essa jornada ao meu lado e foi um interlocutor fundamental para a construção da tese.

Agradeço também a todos meus amigos que estiveram por perto durante essa pesquisa e me encheram de boa companhia e proporcionaram boas risadas sempre que necessário. Aqui cabe mencionar Rebecca Freitas, Ricardo Fadel, Lucas Pozzo, Erika Leão, Lucas Almeida, Fernanda Oda, Renan Costa, Guilherme Gonçalves, Tatiana Pereira, Cássio Barbosa, Eduardo Godarth, Emi Peron, Nayara Brante, Felipe Lindner, Paulo Talal, Patrick Francisco, Ramon Bassani, Eder James, Daphne Melamed, Ricardo Miranda, Simone Valesi, Allan Hillani, Yuri Campagnaro, Vitor Dieter, Rhayane Lourenço, Thiago Araújo, Larissa Urquiza, Gustavo Olesko, Gustavo Monteiro, Thaís Monteiro, Iveline Merlo, Matheus Coloniezi, João Pedro Antunes, Larus Antunes, Nelson Legat, Ligue Legat, Matheus Hamberland e Miguel Zattar.

Merece ainda menção especial o querido Leonardo Bora, por toda sua hospitalidade e camaradagem, sendo alguém que sempre pude recorrer no Rio de Janeiro e que me deu um

suporte gigantesco sem o qual o doutorado simplesmente não teria acontecido. Obrigado por tudo, Leo.

Desde 2018, a pesquisa do doutorado passou a dividir tempo com meu trabalho no Tribunal de Justiça do Paraná. No entanto, por uma incrível sorte, encontrei ali não só um ambiente excelente de trabalho, mas também pessoas que valorizaram e incentivaram minha carreira acadêmica que ocorria em paralelo, principalmente meu chefe, o Desembargador Rogério Etzel. Assim, na pessoa do Des. Rogério, agradeço a toda a equipe que trabalha comigo no gabinete e que me deu um suporte imprescindível durante a escrita do trabalho.

Agradeço à minha família, especialmente meus pais, Angela Silvano e Neander Pereira, pelo carinho que existe desde sempre, e meus avós, Elza Silvano, Rosi Pereira, e Sady Silvano (*in memoriam*), pelo amor que só avós sabem dar. Agradeço também a tantos outros familiares que sempre me fizeram sentir estar no lugar certo: Aldo, Rosa, Fernanda, Lilian, Nicole, Felipe, Fran, Lucas, Rosa, Lalo, João Paulo e Matheus.

Por fim, aquela pessoa sem a qual a tese não poderia existir e sequer teria razão de ser: Patricia Monteiro. Não há palavras possíveis para agradecer todo o carinho, companheirismo e amor que constantemente recebo de você, além de toda a inspiração e alegria que encontro em você a qualquer momento, que foram fundamentais para a escrita desse trabalho. Sua presença está em todas as linhas desta tese.

— Não julga o senhor que a verdade, se for realmente verdade, acabará por se impor da mesma forma, sem nós?

— Não! Não, não! Da verdade não passará senão aquilo que nós fizermos passar. A vitória da razão só pode ser a vitória das pessoas razoáveis.

Bertolt Brecht, *A vida de Galileu*

RESUMO

PEREIRA, Mozart Silvano. *Política, justiça e capitalismo: elementos para uma crítica da teoria de Axel Honneth*. 2020. 220 f. Tese (Doutorado em Teoria e Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

O objetivo da presente tese é investigar elementos a partir dos quais seja possível fazer uma crítica da teoria política do pensador alemão Axel Honneth, principalmente nos seus desenvolvimentos mais recentes consolidados na obra *O direito da liberdade*. Nesse sentido, busca-se elaborar uma avaliação do modelo de teoria crítica desenvolvido nessa obra, na qual Honneth oferece uma compreensão teórica abrangente na qual tenta vincular teoria social e teoria da justiça. Com esse objetivo, a pesquisa realiza, em um primeiro momento, uma reconstrução do pensamento honnethiano com o intuito de desvendar as características principais de seu modelo de teoria crítica, para então entender *O direito da liberdade* dentro desse contexto. A exposição da obra honnethiana é seguida de sua avaliação crítica, em que, a partir da teoria marxista, são apontados limites das elaborações teóricas de Honneth. Nesse sentido, a crítica tem por objetivo não só apontar que existem insuficiências nos métodos, conceitos e diagnósticos apresentados em *O direito da liberdade*, mas que tais insuficiências remontam a problemas pertencentes à perspectiva normativa que funda o quadro geral do pensamento de Honneth. Sendo assim, argumenta-se que a teoria honnethiana, apesar de seus méritos, se encontra desprovida de instrumental teórico que lhe possibilite desenvolver uma leitura adequada das formas de dominação próprias da sociabilidade capitalista, o que, em última instância, enfraquece seu projeto de elaborar uma teoria crítica da sociedade.

Palavras-chave: Honneth. Teoria crítica. Justiça. Liberdade. Marx.

ABSTRACT

PEREIRA, Mozart Silvano. *Politics, justice and capitalism: elements for the critique of Axel Honneth's theory*. 2020. 220 f. Tese (Doutorado em Teoria e Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

The purpose of this thesis is to investigate elements from which it is possible to critique the political theory of the German thinker Axel Honneth, mainly in his most recent developments consolidated in the work *Freedom's Right*. In this sense, it seeks to elaborate an evaluation of the critical theory model developed in this work, in which Honneth offers a comprehensive theoretical understanding in which he tries to link social theory and theory of justice. With this objective, the research performs, in the first moment, a reconstruction of Honnethian thought in order to unveil the main characteristics of its model of critical theory, to then understand *Freedom's Right* within this context. The exhibition of Honneth's work is followed by its critical evaluation, in which, based on Marxist theory, the limits of Honneth's theoretical elaborations are pointed out. In this sense, the criticism aims to not only point out that there are shortcomings in the methods, concepts and diagnoses presented in *Freedom's Right*, but that these shortcomings refer to problems belonging to the normative perspective that underlies the general framework of Honneth's thought. Thus, it is argued that the Honnethian theory, despite its merits, is devoid of theoretical instruments that allow it to develop an adequate reading of the forms of domination inherent in capitalist sociability, which, ultimately, weakens its project of elaborating a critical theory of society.

Keywords: Honneth. Critical Theory. Justice. Freedom. Marx.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	11
1	A TEORIA CRÍTICA DE AXEL HONNETH.....	20
1.1	O lugar de Honneth na tradição da teoria crítica.....	20
1.2	A construção do antifuncionalismo de Honneth.....	34
1.3	Conflito e normatividade: o desenvolvimento da teoria do reconhecimento.....	47
1.4	Mercado e moral: a interpretação honnethiana da economia capitalista..	58
2	CAPITALISMO, DEMOCRACIA E LIBERDADE SOCIAL EM HONNETH: TEORIA DA JUSTIÇA COMO ANÁLISE DA SOCIEDADE.....	78
2.1	Do reconhecimento à liberdade? Continuidades e rupturas na teoria honnethiana.....	78
2.2	Uma questão de método: sobre a reconstrução normativa.....	91
2.3	Três tipos de liberdade.....	100
2.3.1	<u>Liberdade negativa.....</u>	101
2.3.2	<u>Liberdade reflexiva.....</u>	102
2.3.3	<u>Liberdade social.....</u>	106
2.4	Patologias da liberdade individual.....	110
2.4.1	<u>Liberdade jurídica e suas patologias.....</u>	112
2.4.2	<u>Liberdade moral e suas patologias.....</u>	116
2.4.3	<u>Sobre o conceito de patologia social.....</u>	119
2.5	<u>Liberdade social e mercado: o capitalismo em <i>O direito da liberdade</i>.....</u>	121
2.6	<u>O “‘nós’ da formação da vontade democrática” e as anomalias da política.....</u>	136
3	ELEMENTOS PARA UMA CRÍTICA DA TEORIA DO CAPITALISMO E DA JUSTIÇA DE HONNETH.....	144
3.1	Teoria da sociabilidade sem sociedade: limites do antifuncionalismo honnethiano.....	146
3.2	Reconhecimento e poder.....	161
3.3	Limites da reconstrução normativa.....	173
3.4	Liberdade social e capitalismo: o mercado como dominação social.....	184

3.4.1	<u>Teoria política e crítica da economia política: mercado e dominação social em Marx.....</u>	187
3.4.2	<u>O mercado contra a liberdade social.....</u>	198
	CONCLUSÃO.....	208
	REFERÊNCIAS.....	212

INTRODUÇÃO

Em uma quadra histórica em que a democracia, mesmo em seus modelos mais tímidos e débeis, é sistematicamente atacada por todos os lados e em que o projeto neoliberal, mesmo depois de crises, se mostra renovado em seu ímpeto de submeter todas as relações sociais ao comando do mercado (inclusive por vezes recorrendo à ameaça do fascismo para se impor), parece fundamental que a reflexão sobre teoria política e social seja capaz de captar criticamente as contradições e conflitos existentes no mundo contemporâneo. Embora muitos tenham argumentado, pelo menos desde os anos 90, com o discurso fukuyamista acerca do “fim da história”, que uma teoria crítica da sociedade já não teria mais razão de ser e que o questionamento do sistema capitalista teria perdido sentido, a realidade que se evidencia no início do século XXI é outra: o projeto de uma teoria crítica da sociedade continua não só plenamente relevante, mas também necessário e urgente.

Atualmente, um dos principais autores que mantém viva a tradição da teoria crítica proveniente da Escola de Frankfurt é Axel Honneth. Honneth é frequentemente enquadrado como membro da terceira geração dos frankfurtianos, tendo sucedido Jürgen Habermas na posição de porta-voz mais destacado de uma longa tradição intelectual. Apesar de sua distância em relação aos membros originais da Escola de Frankfurt, como Adorno e Horkheimer, a obra honnethiana nunca deixou de destacar sua filiação à teoria crítica: nela é constante a presença da preocupação sobre como fundamentar parâmetros para a crítica sólida da ordem social existente. Essa intenção, na verdade, norteia toda sua produção intelectual, que é marcada pelo princípio de que a teoria não deve constituir apenas uma descrição desinteressada do funcionamento das relações sociais, mas, principalmente, deve fornecer critérios a partir dos quais se avalie criticamente as relações existentes e se reflita sobre a possibilidade de sua transformação.

Honneth adquiriu imensa notoriedade nos anos 90 com o livro *Luta por reconhecimento*, de 1992, no qual desenvolveu um modelo próprio de teoria crítica, que se tornou amplamente influente nos debates intelectuais e que tem sido profundamente discutido nas últimas décadas. Porém, mais recentemente, em 2011, o autor escreveu aquela que viria a ser considerada a sua segunda *magnum opus*, *O direito da liberdade (Das Recht der Freiheit)*, no original). Esta obra marcou uma reorientação do pensamento honnethiano, em que ele reformulou alguns de seus

conceitos centrais, além de ter se movido decididamente para a área da filosofia política com o intuito de enfrentar os debates dentro do campo das teorias da justiça e da democracia.

Em *O direito da liberdade*, publicado em 2011, Honneth mobiliza sua teoria para fornecer uma alternativa a um problema sério que identifica na filosofia política contemporânea. Para o autor, parte significativa das construções teóricas nessa área se resumem a um procedimento de construção abstrata de princípios normativos sobre valores como justiça, liberdade e democracia, que, porém, não se conecta com uma análise sobre como a realidade social moderna efetivamente funciona. Desse procedimento, que possui raiz filosófica no pensamento de Kant, derivam análises parciais e unilaterais que separam a questão normativa da compreensão sobre como operam os mecanismos de reprodução da sociedade; ou seja, há uma cisão entre ser e dever-ser em que a crítica é feita, em última instância, a partir de ideais arbitrários impostos de fora à sociedade, e não da própria lógica imanente dessa sociedade.

Por essa razão, contra essas interpretações kantianas, que são simbolizadas pela obra de autores como Jürgen Habermas e John Rawls, Honneth constrói um argumento profundamente inspirado por Hegel. *O direito da liberdade* é uma declarada tentativa de dar vida e atualidade à *Filosofia do direito* hegeliana, e a ideia que funda seu projeto, nesse sentido, é a de realizar uma “teoria da justiça como análise da sociedade”, ou seja, uma busca por juntar aquilo que foi separado pelas abordagens kantianas: a crítica normativa, de um lado, e a análise da sociedade, de outro.

Tal posição adotada por Honneth por si só já o coloca em lugar de destaque dentro da filosofia política contemporânea. Ele é um autor que não só busca, por meio de Hegel, colocar em questão as premissas filosóficas que hegemonomizam as discussões atuais sobre política, democracia e justiça, mas também é um pensador que empreende esse projeto reivindicando a continuidade da tradição teórico-política da crítica frankfurtiana. Assim, *O direito da liberdade* é uma obra ímpar dentro do cenário da teoria política contemporânea, e que se mostra bastante ambiciosa em suas pretensões teóricas. Essa característica é o que explica também sua riqueza e sofisticação.

O projeto honnethiano ali estabelecido, no entanto, não é livre de falhas, e o objetivo da presente pesquisa é precisamente elaborar uma avaliação crítica de *O direito da liberdade* que explore seus limites e insuficiências. A crítica aqui desenvolvida parte de um lugar específico, que é a teoria social de Marx e a tradição marxista em sentido amplo, o que, em parte, envolve também a própria tradição da teoria crítica frankfurtiana, pelo menos em sua geração inicial, mais inspirada por Marx. A teoria marxista parece ser especialmente profícua e frutífera para fazer contraponto à teoria honnethiana, principalmente porque fornece uma alternativa sólida à

ambição de Honneth de providenciar uma leitura acerca da reprodução social da sociedade moderna e da economia capitalista.

Antes de explicitar quais são os pontos de crítica a serem levantados contra Honneth, é necessário explicar o *tipo* de crítica que será buscado no presente trabalho. A avaliação da obra honnethiana aqui desenvolvida não possui a intenção de ser uma crítica meramente externa. Ou seja, não se trata de um juízo elaborado a partir de parâmetros impostos de fora, de uma outra perspectiva, à teoria de Honneth. Tal procedimento deve ser evitado, pois um exame crítico que é feito de maneira simplesmente externa se revela, em última instância, como arbitrário, uma vez que ele frequentemente redonda na avaliação de uma teoria a partir de critérios que ela não aceitou e de questões que ela não se propôs a resolver.

Sendo assim, a presente pesquisa não procura exigir que a obra de Honneth atinja objetivos que não fazem parte de seu escopo. Ao contrário, ela deve consistir em uma crítica que mantém um momento interno, ou seja, que avalie o autor de acordo com seus próprios propósitos. Assim, trata-se, em certa medida, de conferir se o autor conseguiu formular respostas adequadas para as perguntas que ele mesmo buscou solucionar.

A crítica que se realiza de modo meramente interno, porém, se mostra igualmente limitada, uma vez que ela corre o risco de se tornar um tipo de exame que se resume à verificação da coerência interna de uma teoria. Assim, esse tipo de crítica deve aceitar as premissas de uma determinada forma de pensamento e tão somente averiguar se tal formulação teórica é consistente consigo mesma. O problema que deriva desse expediente é que teorizações falsas e equivocadas podem muito bem possuir coerência interna — e, inclusive, lógica sistemática —, de modo que o critério apenas interno se mostra insuficiente. Isso significa que o procedimento de crítica, para ser efetivo, deve envolver também o questionamento das próprias premissas da teoria que está sendo examinada, sem partir da sua aceitação automática de plano. Do contrário, a avaliação crítica perde seu potencial e se transforma em simples correção ou melhoramento de seu objeto. A necessidade de uma crítica que discuta as premissas de seu objeto, e não tão somente a adequação dos resultados atingidos, pode ser exemplificada por uma postura como a de Marx, que, ao desenvolver sua crítica da economia política, sabia que o centro nervoso de sua análise estava justamente na destruição dos pressupostos implícitos da economia política clássica e não na retificação de suas conclusões.

Portanto, o procedimento de crítica à teoria honnethiana buscado na presente pesquisa é simultaneamente interno e externo. Na medida em que é interno, ele leva a sério a intenção geral da teoria de Honneth e os problemas que ela procura resolver. Nesse sentido, o objetivo central do autor é entendido como a construção de uma teoria crítica da sociedade dentro da

tradição frankfurtiana e que, portanto, possui a característica de buscar explicar como a sociedade opera e, ao mesmo tempo, como é possível pensar sua transformação a partir de seus elementos imanentes. Sendo assim, o exame crítico de Honneth deve prestar atenção especial sobre se os conceitos e diagnósticos que o autor desenvolve estão à altura de sua intenção de construir uma teoria crítica apta a explicar o capitalismo contemporâneo.

Por outro lado, na medida em que não é simplesmente interna, a crítica a Honneth discutirá também os pressupostos de seu pensamento com a intenção de questionar aquilo que o autor aceita como evidente. Em outras palavras, trata-se não apenas de avaliar se as repostas que o autor fornece são adequadas, mas também se as próprias perguntas que ele se faz são válidas ou se são falsas questões. Por essa razão, parte significativa da tese se dedicará a uma discussão metodológica sobre o porquê de Honneth enquadrar as questões teóricas de determinada maneira e não de outra.

Nesse sentido, ao juntar essas duas perspectivas, tentar-se-á mostrar que só com o recurso a elementos externos que Honneth negligenciou (como a crítica marxiana da econômica política) é que sua teoria pode atingir os objetivos que ela mesma se propôs. Não se trata de negar as ambições teóricas de Honneth, mas de mostrar como ele dá corpo a elas de uma maneira ineficiente ou insatisfatória. Assim, a investigação não buscará apontar para o fato de que Honneth não tratou de certos temas que ele não se propôs a resolver. A questão é mostrar que o desenvolvimento dos insights mais ambiciosos de sua teoria *deveria* — ou pelo menos *poderia* — ter levado a uma análise de determinados temas, mas não o fez em virtude de suas opções metodológicas. Em outras palavras, há limites e contradições internas em sua teoria porque sua própria abordagem fecha o caminho para a compreensão de certos fenômenos que, pela lógica de suas ambições críticas, deveriam ter sido incluídos na análise.

O tipo de crítica que este trabalho persegue, portanto, faz com que, embora o seu objetivo principal seja a análise do livro *O direito da liberdade*, tal obra não possa ser examinada de modo isolado do resto da produção teórica honnethiana, uma vez que os pressupostos fundamentais de seu modelo de teoria crítica não se encontram nela, mas na sua produção intelectual anterior — estamos falando não apenas de *Luta por reconhecimento*, mas também de seus escritos iniciais como *Critique of Power* e *The Fragmented World of the Social*, em que Honneth constitui as bases metodológicas de sua análise. A teoria presente em *O direito da liberdade*, embora represente uma mudança de postura em relação a temas e conceitos específicos, é em grande parte devedora das concepções filosóficas que foram desenvolvidas pelo autor em momentos prévios. Acima de tudo, ela não é compreensível senão a partir daquilo que constitui o traço fundamental do pensamento de Honneth: sua orientação voltada a dar

centralidade às questões normativas e sua recusa em trabalhar com qualquer tipo de teoria social de caráter sistêmico, estrutural ou funcional (posição essa que foi denominada, resumidamente, de “antifuncionalismo”).

De modo geral, o trabalho explora como a *démarche* antifuncionalista de Honneth — que é surgida a partir de sua tentativa de superar as insuficiências que identifica, acima de tudo, na teoria de Habermas — consiste no principal traço de sua produção teórica, mas também o seu maior limite. Honneth constantemente se vê diante do desafio de construir uma teoria que não repita o dualismo habermasiano entre sistema e mundo da vida ao mesmo tempo, no entanto, em que aceita o giro intersubjetivo inaugurado por Habermas. Tal posição o encaminha para a rejeição da noção de sistema e para a construção de uma teoria cuja preocupação fundamental gira em torno de questões normativas. Essa orientação antifuncionalista é central em *Luta por reconhecimento*, e em *O direito da liberdade*, em vez de desaparecer, assume novas dimensões, consolidando-se principalmente no método da reconstrução normativa e condicionando o tipo de crítica que ali é realizada.

Ao abrir mão de recursos teóricos que façam referência a estruturas e sistemas sociais, porém, Honneth se desfaz de elementos imprescindíveis para uma análise adequada das formas de dominação e injustiça da sociedade moderna e, conseqüentemente, incapacita sua teoria de acessar níveis de análise da sociedade que não se esgotam na dimensão normativa dos agentes sociais. Desse modo, sua teoria, como ressaltou Michael J. Thompson (2016), incorre em um tipo de idealismo que é desprovido de instrumental teórico para capturar as contradições materiais que fundam a sociabilidade da modernidade capitalista e que possui dificuldades de fornecer explicações que vão para além da esfera da moral.

Em *O direito da liberdade*, os limites de tal perspectiva ficam evidentes, sobretudo na análise moral que Honneth faz da economia capitalista. A partir do método da reconstrução normativa, o autor postula como base de sua leitura da democracia uma compreensão do mercado como um espaço de cooperação e harmonia social em que a liberdade social pode ser efetivada. Mas, como não opera com nenhum conceito de estrutura social, Honneth não consegue vincular aquilo que vê como patologias ou anomalias sociais às suas causas efetivas encontradas nos mecanismos de reprodução da sociedade capitalista. Corresponde a isso um diagnóstico que se pretende crítico, mas que perde sua negatividade em função de uma visão da modernidade que ignora suas contradições estruturais. Assim, seu enquadramento conceitual se afasta de uma apreciação crítica das relações de poder político e econômico no mundo contemporâneo e se encaminha por uma direção que é precisamente aquela que o autor tenta evitar, qual seja, a construção de um modelo teórico cujo parâmetro normativo para a crítica

não surge de uma análise socioeconômica concreta, mas que é derivado de um procedimento teórico abstrato e especulativo.

A perspectiva marxista proposta é apresentada não apenas para argumentar em um nível geral que as opções metodológicas que alicerçam a obra de Honneth não têm razão de ser dentro do horizonte de uma teoria que se pretende crítica e que seu procedimento de reconstrução normativa não está à altura das exigências de uma teoria crítica, mas também para questionar especificamente a leitura de capitalismo que é apresentada em *O direito da liberdade*. Esse ponto é de especial relevância para a crítica porque a forma pela qual o autor entende o mercado coloca limites às intenções críticas de sua teoria: se no livro, de um lado, ele apresenta uma perspectiva radical em que a liberdade em todos os âmbitos da vida, inclusive nas trocas econômicas e na esfera pública, é o critério central para a crítica social, de outro, seu conceito de liberdade social é limitado por não envolver uma leitura que entende o capitalismo enquanto estrutura e que seja capaz de entender o mercado como um espaço de dominação. Assim, a interpretação honnethiana do capitalismo impede que ele seja questionado estruturalmente, levando à sua impermeabilização diante da crítica, o que trai o próprio programa do autor de evitar a neutralização normativa dos mecanismos econômicos.

Nesse ponto, a crítica da econômica política de Marx é mobilizada para fornecer uma alternativa à leitura moralizante de Honneth. A interpretação proposta (que se baseia na tradição do marxismo político e, em menor parte, nas novas leituras de Marx) é que, a partir das reflexões marxianas, o mercado capitalista deve ser entendido não apenas como um elemento pertencente ao reino da economia, mas também ao da política. Falar em trocas mercantis dentro do capitalismo é, para Marx, falar em relações de poder entre sujeitos, que, no entanto, não se apresentam diretamente enquanto tal, já que tomam a forma de relações impessoais mediadas por mercadorias e dinheiro. A forma de dominação específica da sociedade capitalista, então, é indireta e abstrata, por não depender diretamente de vínculos pessoais, mas ocorrer por mecanismos econômicos. Dessa perspectiva, é possível ver que é infundada a rejeição da obra marxiana por parte de Honneth sob a alegação de que a crítica da economia política neutraliza o caráter político da economia. Porém, ainda mais importante, é que o pensamento de Marx revela que uma compreensão teórica que vise denunciar as formas de dominação existentes na sociedade moderna, não pode restringir sua visão à dimensão da moral.

Em *O direito da liberdade* há, portanto, uma contradição latente entre, de um lado, um conceito exigente de liberdade social e, de outro, uma interpretação do mercado capitalista que o enxerga como um espaço potencialmente ético sem capturar a dimensão política que está por trás dele. Tal situação, sem dúvida, traz consequências para a própria concepção de democracia

que é esboçada na obra, que precisa ser conciliada justamente com a sociedade cujos mecanismos a deturpam sistematicamente.

Para desenvolver tal projeto, a tese se encontra dividida em três capítulos. O primeiro deles se dedica a reconstruir o pensamento honnethiano anterior a *O direito da liberdade*. Seu objetivo é situar onde Honneth se encontra dentro da tradição frankfurtiana e mostrar como o tipo de teoria social que ele desenvolve é, em grande parte, uma tentativa de dar respostas a impasses identificados nas gerações anteriores da teoria crítica. Nesse sentido, o capítulo explora a maneira pela qual Honneth, ao tentar dar seguimento à noção de crítica imanente, se encaminha para a construção de um modelo teórico que enfatiza as dimensões morais da ação social e rejeita todo tipo de argumentação que sugira que existem processos sociais que ocorrem à revelia das visões morais de mundo dos atores sociais. A postura teórica que ignora a importância da normatividade seria, de acordo com Honneth, o principal problema que permeia as diversas gerações da teoria crítica, e que deve ser resolvido por uma compreensão que não aceite que nenhum espaço da sociabilidade é desprovido de orientações normativas. Esse é o núcleo daquilo que na tese foi chamado de “antifuncionalismo” de Honneth: uma diretriz teórica que acompanha o autor, ainda que nem sempre explicitamente, em todos seus escritos. A partir dessa chave de leitura são apresentados, ainda no primeiro capítulo, momentos cruciais da construção da obra honnethiana, nomeadamente, o livro *Luta por reconhecimento* e os debates que levaram o autor a formular sua visão sobre a economia capitalista a partir da teoria do reconhecimento (contidos principalmente na obra *Redistribution or Recognition*).

O segundo capítulo trabalha especificamente com a obra *O direito da liberdade* e busca analisar seus objetivos, seu método, seus conceitos principais e o diagnóstico nela oferecido. Tal obra apresenta características de abordagem que diferem de alguns de seus posicionamentos anteriores, razão pela qual o capítulo se inicia por meio de uma investigação acerca da dimensão das mudanças às quais Honneth submeteu seu pensamento. Enquanto na literatura especializada existem interpretações segundo as quais, em *O direito da liberdade*, Honneth abandona o paradigma do reconhecimento em favor de um paradigma da liberdade, a leitura aqui proposta destaca que a reorientação que o autor dá a sua teoria nos anos 2000 (principalmente a partir de *Sofrimento de indeterminação*) ocorre dentro de um mesmo projeto teórico — ou seja, em nenhum momento ele renuncia sua postura antifuncionalista ou seu enfoque normativo. Diante disso, é realizada uma exposição dos principais argumentos e categorias mobilizados na obra de 2011. Tal percurso se inicia com o método da reconstrução normativa empregado por Honneth, passa por sua conceituação dos três tipos de liberdade, pelo conceito de patologia

social, e se encerra com a discussão sobre como o autor entende as esferas éticas da economia de mercado e da democracia, bem como suas anomalias.

Por fim, no terceiro capítulo reside a parte especificamente crítica da tese, na qual são apresentados elementos para elaborar um contraponto inspirado por Marx à teoria honnethiana. O capítulo está dividido em duas seções (3.1 e 3.2) que buscam realizar uma apreciação das teses mais gerais do pensamento de Honneth (ou seja, o que foi exposto no primeiro capítulo) e outras duas (3.3 e 3.4) que têm por objetivo examinar especificamente o projeto exposto em *O direito da liberdade* (tal como explicitado no segundo capítulo). Assim, em primeiro lugar, tenta-se demonstrar que as premissas fundamentais do pensamento honnethiano — acima de tudo, o seu antifuncionalismo — possuem insuficiências fundamentais que fazem com que seu modelo teórico seja demasiadamente limitado para uma teoria crítica. Acima de tudo, Honneth apresenta uma teoria idealista que é incapaz de realizar uma crítica social efetiva pelo fato de não aceitar o conceito de estrutura social. Tal posição o leva não só a não identificar as causas sociais das patologias que procura desvendar, mas também a ignorar as relações estruturais de poder e dominação que permeiam a sociedade moderna (e que deveriam estar no centro das preocupações de uma teoria crítica). Em um momento seguinte é argumentado como o método empregado em *O direito da liberdade*, a reconstrução normativa, limita injustificadamente o escopo da investigação honnethiana, impedindo, por princípio, que a sociedade capitalista seja tomada como objeto de crítica por despi-la de qualquer caráter contraditório. Tal situação faz com que Honneth feche o caminho para uma crítica radical (ou seja, que vá até a raiz dos problemas) e, com isso, não consiga superar a lacuna entre realidade social e ideais normativos, que é um dos principais objetivos de seu livro. Por fim, a última seção da tese busca apresentar uma crítica à interpretação do capitalismo providenciada por Honneth. Na leitura proposta, a forma com que o autor de *O direito da liberdade* entende a esfera do mercado é o elemento que produz os principais limites e contradições da obra, uma vez que Honneth não leva em consideração a possibilidade de que as relações econômicas sejam estruturalmente inclinadas a minar os pressupostos de uma vida democrática. Assim, a crítica da economia marxiana é trazida como uma teorização fértil que mostra os aspectos políticos do mercado no capitalismo, principalmente como as relações mercantis configuram uma forma específica de dominação social. A análise marxiana se apresenta aqui não só como um parâmetro para identificar as insuficiências da teoria política honnethiana, mas também como uma alternativa crítica que indica respostas para os problemas que Honneth enfrenta em torno da relação entre política e mercado.

1 A TEORIA CRÍTICA DE AXEL HONNETH

1.1 O lugar de Honneth na tradição da teoria crítica

Rotulações teóricas possuem a tendência de ser imprecisas e enganosas, pois elas sempre envolvem o agrupamento, sob um único signo, de uma diversidade de autores ou de ideias que frequentemente são heterogêneos e que não se encaixam com facilidade. Lidar com a ideia de uma tradição teórica, portanto, exige o cuidado de que se delimite com um mínimo de clareza quais são os traços compartilhados por aqueles autores que estão sendo colocados debaixo do mesmo manto, já que seu mero agrupamento é algo que pressupõe características de continuidade e semelhança. Em outras palavras, é necessário indicar um denominador comum, ainda que imperfeito, para que uma determinada designação não sugira, por um lado, plena homogeneidade entre o que está sendo agrupado e, por outro, não se torne excessivamente ampla e sem capacidade explicativa.

A etiqueta de “teoria crítica” é um caso especialmente problemático, uma vez que os sentidos que essa expressão assume contemporaneamente no âmbito das ciências humanas são os mais variados. Ainda que originalmente ligada ao projeto teórico da Escola de Frankfurt e dos intelectuais vinculados ao Instituto de Pesquisa Social (*Institut für Sozialforschung*), é frequente que a referência a uma teoria crítica escape a essa conexão e faça alusão a uma gama muito maior e mais ampla de formas de pensamento, o que abre espaço para uma série de confusões e ambiguidades, dificultando o uso do termo¹.

Além disso, e ainda mais importante para os fins deste estudo, é o fato de que mesmo dentro da orientação frankfurtiana de teoria social existe uma variação considerável entre tipos diferentes de elaboração teórica, de modo que a simples referência a um autor ou autora como membro da tradição da teoria crítica da Escola de Frankfurt pouco esclarece sobre sua orientação metodológica, filosófica ou política, por exemplo.

Axel Honneth indubitavelmente aparece no debate público como um herdeiro da linhagem frankfurtiana de teoria crítica, mais especificamente como o mais destacado membro de sua terceira geração. Tal posição é patente não só porque institucionalmente Honneth ocupou de 2001 a 2018 o cargo de direção do *Institut für Sozialforschung*, em que sucedeu Jürgen

¹ Um exemplo desses usos do termo “teoria crítica” é o livro do sociólogo suíço Razmig Keucheyan (2014) *The Left Hemisphere: Mapping Critical Theory Today*, no qual a teoria crítica aludida no subtítulo se refere a basicamente todas as teorias que se encontram à esquerda no espectro político, de modo que a expressão acaba se referindo a autores tão diversos quanto Giorgio Agamben, David Harvey e Gayatri Spivak.

Habermas, mas também porque sua produção intelectual se coloca abertamente como uma tentativa de dar continuidade a uma tradição de pensamento nascida com as gerações anteriores da Escola de Frankfurt, e que foi constituída centralmente por nomes como Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, entre outros².

A inserção de Honneth dentro da teoria crítica³ é uma chave para a compreensão de seu pensamento, pois a intenção de providenciar um modelo de teoria social de caráter crítico é uma característica permanente que atravessa sua produção e que estabelece fundamentalmente o tipo de postura teórica que Honneth adota: as perguntas que se põe, a metodologia que adota e as respostas que fornece. Trata-se de um traço que se encontra presente em seus escritos mesmo quando não tematizado explicitamente e que, apesar de eventuais mudanças em suas formulações, em nenhum momento foi abandonado ou sofreu modificações, operando como uma linha orientadora que norteia suas intervenções. Assim, ainda que seja possível debater a validade da teoria honnethiana, ou mesmo se ela atinge requisitos mínimos para ser considerada uma teoria crítica, o fato é que, para Honneth, essa intenção está sempre presente no seu pensamento.

O que significa afirmar que Honneth pertence à teoria crítica, no entanto, é um tópico que requer um detalhamento maior, acima de tudo porque sua obra forma um ponto de inflexão na história dessa tradição, constituindo um modelo em muitos aspectos significativamente diverso daqueles propostos por autores como Adorno e Horkheimer, ou mesmo Habermas — na verdade, é provável que à primeira vista fiquem evidentes muito mais disparidades e rupturas do que semelhanças entre Honneth e esses autores. Desse modo, a exposição de sua teoria exige um esclarecimento sobre que tipo de continuidade é possível ser enxergada entre sua obra e a dos intelectuais que o precederam e em que sentido se deu o projeto de renovação da teoria crítica. É através da análise da relação entre Honneth e as gerações anteriores da Escola de Frankfurt, e de seu acerto de contas com seus antecessores, que será possível verificar as peculiaridades de seu modelo próprio de teoria crítica.

As definições ou aproximações acerca do que constitui a teoria crítica são variáveis, porém, o ponto de partida fundamental é o ensaio *Teoria tradicional e teoria crítica*, de Max Horkheimer, escrito em 1937 — texto que estabeleceu os pilares do projeto de teoria social da Escola de Frankfurt na primeira metade do século XX. Ali, Horkheimer não fornece uma

² Análises detalhadas do desenvolvimento histórico da Escola de Frankfurt e do *Institut für Sozialforschung* podem ser encontradas em Martin Jay (2008) e Stuart Jeffries (2016).

³ Daqui em diante usaremos a expressão “teoria crítica” em seu sentido mais específico, designando tão somente a sua vertente originada na Escola de Frankfurt, ainda que em toda a sua pluralidade.

definição precisa sobre o que seria a teoria crítica, mas delinea suas características principais a partir da contraposição desta com a teoria tradicional. Para Horkheimer, a expressão *teoria tradicional* faz referência a uma ampla gama de elaborações teóricas que compartilham um modelo de cientificidade que se tornou predominante na filosofia moderna, no qual o papel da investigação é o estabelecimento de nexos e vínculos causais ente os fenômenos observados com o objetivo de descobrir as leis de funcionamento do objeto estudado (HORKHEIMER, 2002, p. 189). A teoria tradicional é eminentemente descritiva e se pauta por uma separação rígida entre sujeito e objeto, de modo que o investigador não é concebido como pertencente à realidade analisada, o que funciona como garantia de neutralidade e de objetividade do conhecimento produzido. Isso significa, entre outras coisas, que o objeto estudado é visto como algo intocável, que deve ser explicado cientificamente, mas não julgado a partir de critérios normativos. Assim, o dualismo metodológico entre sujeito e objeto, pilar central da concepção tradicional de teoria, faz com que, para ela, a questão de saber como a realidade funciona está separada da questão acerca da possibilidade de sua transformação. A crítica é vista como o oposto do conhecimento verdadeiro e científico.

Em contraposição a essa concepção metodológica de cunho positivista subjacente ao modelo tradicional, Horkheimer apresenta aquilo que chama de “atitude crítica”. Enquanto a teoria tradicional tem por escopo classificar o objeto para melhor manuseá-lo e dominá-lo, a postura crítica pretende questionar os próprios critérios fundantes daquela forma de conhecimento, critérios estes que ficam de fora da própria análise científica no modelo tradicional. Segundo Horkheimer, o propósito da atitude crítica

não é, seja na sua intenção consciente ou no seu significado objetivo, melhorar o funcionamento de qualquer elemento na estrutura. Ao contrário, ela suspeita das próprias categorias de bom, útil, apropriado, produtivo e valioso, tal como são entendidas na ordem presente e se recusa a tomá-las como pressupostos não-científicos acerca dos quais nada se pode fazer. (HORKHEIMER, 2002, p. 207).

Nesse sentido, a teoria crítica afasta a separação imposta pela teoria tradicional entre sujeito e objeto, e com isso abre espaço para uma compreensão da realidade como produto da prática humana, o que significa que o real não se esgota naquilo que efetivamente está posto, mas pode ser alterado e transformado. No lugar de uma objetividade dura e fixa, típica das ciências naturais, o modelo crítico de teoria vê o real como algo permeado por ações, condutas e comportamentos, o que afasta seu caráter supostamente definitivo e inevitável. “A separação entre indivíduo e sociedade em virtude da qual os indivíduos aceitam como naturais as barreiras

que são impostas à sua atividade é relativizada na teoria crítica”, afirma Horkheimer (2002, p. 207). Tal postura de desnaturalização das relações sociais tem uma consequência central: ela implica que a realidade pode ser diferente do que é, e que, conseqüentemente, o papel da teoria não é simplesmente o de se adaptar e sistematizar os fatos que estão dados, mas questionar e transformar o mundo de acordo com os potenciais inscritos no seu próprio ser.

Além disso, a teoria crítica compreende que o próprio conhecimento é enraizado socialmente, de modo que ele nunca pode estar isolado de julgamentos e valores, o que a coloca em contraposição à pretensão de neutralidade axiológica da teoria tradicional. Ora, todo conhecimento é historicamente determinado, de modo que não há saber puro, transcendental, desvinculado de interesses e do agir dos sujeitos na sociedade. Assim, a atitude crítica não é uma prática que olha para o ser social como algo externo e afastado, mas um espaço do qual o próprio investigador faz parte. Não existindo a possibilidade de formação de uma consciência externa à sociedade, a teoria, portanto, deve ser capaz de explicar a si mesma enquanto produto histórico, uma espécie de autoconsciência imbricada nos próprios processos sociais. Como afirma Horkheimer, o autoconhecimento da humanidade não consiste em um saber matemático abstrato e eterno, mas em uma teoria crítica da sociedade preocupada com as condições para estabelecer um estado de coisas racional (HORKHEIMER, 2004, p. 198).

Para Horkheimer, então, conhecimento e crítica não se excluem, mas estão intimamente entrelaçados, sendo que essa concepção é um dos traços distintivos da teoria crítica. Isso revela um aspecto político da teoria tradicional: aquela formulação que, em nome da cientificidade, recusa-se a conceber a historicidade da realidade e do próprio conhecimento está não só empobrecendo a percepção do real, mas também invisibilizando relações de poder e de dominação presentes na sociedade (NOBRE, 2004, p. 40). Por tal razão, a construção de uma teoria crítica orientada pela busca de emancipação é uma tarefa simultaneamente científica e política.

A inspiração hegeliana e marxista de Horkheimer é clara. Seu modelo de investigação serviu como uma espécie de manifesto programático para a Escola de Frankfurt ao tomar a crítica da economia política de Marx como base da concepção crítica de teoria social, ou seja, como o espaço da própria sociedade em que se encontram os recursos para sua transformação (HORKHEIMER, 2002, p. 206). Seu alvo teórico são as perspectivas burguesas de filosofia que eternizam e absolutizam as relações capitalistas sob uma falsa concepção de ciência, e sua arma filosófica é a ideia de unidade entre teoria e prática, algo que se encontra muito próximo da tese marxiana de que “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX; ENGELS, 2007, p. 535).

Então, ainda que não haja em Horkheimer uma definição precisa de teoria crítica, em seu ensaio há elementos suficientes para uma compreensão de seus traços gerais. Tais características foram adequadamente sintetizadas por Robin Celikates quando esboça os aspectos distintivos da teoria crítica em relação a outras formas de conhecimento:

A teoria crítica da tradição da Escola de Frankfurt pode ser aproximadamente caracterizada por quatro aspectos que a distinguem de outros tipos de filosofia e de teoria social. (1) ela é *autorreflexiva*, no sentido de que questiona seus próprios pressupostos e sistematicamente leva em conta as condições históricas e sociais da formação da teoria; (2) Ela é *interdisciplinar*, no sentido de que ela se opõe a qualquer aspiração de pureza filosófica e conjuga a análise filosófica com a pesquisa social empírica; (3) ela é *materialista*, no sentido de que está ancorada em experiências e formas de consciência, bem como em lutas sociais e políticas, de caráter conflituoso, pontos dos quais ela parte, mas que não aceita acriticamente; (4) ela é *emancipatória*, isto é, é guiada pelo objetivo de emancipação social, cujos obstáculos ela busca analisar com base na pesquisa social e cujas possibilidades ela busca expandir em conjunto com movimentos sociais e políticos. (CELIKATES, 2018, p. 206)⁴

O programa de pesquisa de uma teoria crítica nos moldes postos pelo texto fundante de Horkheimer foi desenvolvido pela primeira geração de frankfurtianos nas décadas seguintes, porém não sem deixar de passar por certas modificações. Nos anos 30 e 40, a experiência do fascismo e da guerra, as desilusões políticas com a União Soviética e, após o exílio dos principais integrantes do *Instituto de Pesquisa Social* nos Estados Unidos, a percepção do poder da cultura de massa como uma forma de dominação encerraram as já tênues expectativas de autores como Adorno, Horkheimer e Marcuse em relação a uma transformação fundamental na estrutura da sociedade, o que teve por consequência a progressiva dificuldade destes teóricos de encontrar uma conexão com a práxis política radical (JAY, 2008, p. 320). O contexto de desesperança e pessimismo foi acompanhado de um ceticismo acerca de qualquer capacidade revolucionária do proletariado (o que pode ser contrastado com a postura encontrada, por exemplo, em um intelectual como György Lukács⁵) e, conseqüentemente, um afastamento da centralidade teórica do conflito de classes e mesmo da referência ao marxismo.

A obra paradigmática da primeira geração da teoria crítica na situação pós-exílio é *Dialética do esclarecimento*, escrita por Adorno e Horkheimer em solo estadunidense em 1944 e publicada pela primeira vez em 1947 (ADORNO; HORKHEIMER, 1985). Nela, o que se encontra no centro da discussão não é a luta de classes, mas uma análise do processo amplo (e

⁴ Uma caracterização semelhante pode ser encontrada em Fleck (2017).

⁵ Lukács, por sua vez, ironizou aquilo que via como resignação política dos teóricos da Escola de Frankfurt ao chamá-los de habitantes do “Grande Hotel Abismo” (LUKÁCS, 2000, p. 18).

trans-histórico) de domínio do homem sobre a natureza e da forma de racionalidade destrutiva que o acompanha. Para os autores, influenciados pela sociologia de Max Weber, a racionalização do mundo por meio da técnica e da ciência, que se encontra assentada nas formas modernas de produção e administração, levou não à emancipação, mas à possibilidade crescente da dominação. Assim, o projeto iluminista revelou-se o seu próprio oposto: quaisquer potenciais emancipatórios que supostamente acompanhariam o esclarecimento, promessa essa simbolizada por Kant, foram subjulgados pela razão instrumental, uma forma calculista e controladora de racionalidade que se tornou hegemônica com o capitalismo moderno. Como afirmam os autores, “com a difusão da economia mercantil burguesa o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 38).

Adorno e Horkheimer veem, então, o mundo administrado do capitalismo como um sistema social que bloqueia e deturpa as capacidades racionais humanas, impondo uma forma única de racionalidade que reduz os indivíduos à passividade e ao conformismo diante da dominação. Existe, portanto, uma relação de cumplicidade entre razão e barbárie em que “o esclarecimento se converte [...] na total mistificação das massas” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 46), o que significa que o próprio recurso à razão como um caminho disponível para a superação da opressão se encontra malfadado de início por estar ela mesma embebida nas engrenagens da dominação. Tal situação permite cada vez menos espaço para o surgimento de qualquer consciência crítica ou alternativa de caráter emancipatório, uma vez que a racionalidade instrumental cria uma espécie de jaula de aço weberiana em que os homens e mulheres se tornam dominados pelas forças destrutivas daquilo que criaram.

A crítica presente em *Dialética do esclarecimento* não encontra um ponto de vista ou um sujeito social capaz de fazer resistência ao avanço da razão instrumental e às contradições da sociedade burguesa. De tal modo, Adorno e Horkheimer se encontram diante da conclusão acerca da ausência de alternativas ou de saídas de um sistema crescentemente alienante. Tal postura, conjugada com o diagnóstico de uma situação irrecorrível de barbárie, marca o *Kulturpessimismus* dos dois autores, o que recebeu desenvolvimentos posteriores em *Eclipse da razão* (HORKHEIMER, 2015 [1947]) e *Dialética negativa* (ADORNO, 2009 [1966]) e caracterizou fortemente a primeira geração da teoria crítica.

Na obra de Jürgen Habermas, por sua vez, ocorre uma inflexão radical dentro da teoria crítica, em que não só o diagnóstico de época pessimista encampado pela primeira geração de frankfurtianos é confrontado, mas também as premissas metodológicas e as formas conceituais por meio das quais aqueles teóricos analisaram a modernidade capitalista. Pertencendo a uma

geração posterior que experienciou de maneira diversa o fascismo e que presenciava a construção do *Welfare State* na Europa do pós-guerra, Habermas executou uma ruptura brusca no tipo de teoria social realizada pela teoria crítica, maior do que qualquer outra mudança de orientação que tenha ocorrido anteriormente dentro da Escola de Frankfurt. Ao mesmo tempo em que pretendia manter viva a ideia de uma teoria crítica, Habermas desenvolveu seu projeto com um decisivo distanciamento dos pressupostos que norteavam autores como Adorno e Horkheimer, de modo que seu modelo crítico colocou no centro da teoria temas e referências que não eram típicos dessa tradição (como, por exemplo, a questão da linguagem ou a teoria da democracia).

Um dos pilares iniciais da construção habermasiana é sua crítica à forma como Adorno e Horkheimer lidaram com a questão da razão. A seu ver, a crítica da razão instrumental empreendida pelos dois filósofos é contraditória e encontra obstáculos filosóficos que não conseguem ser superados com os recursos conceituais que possui. O problema apontado é que existe uma aporia na forma em que os autores de *Dialética do esclarecimento* realizam uma identificação demasiadamente direta entre razão e dominação, uma vez que tal conexão faz com que qualquer tentativa de fundamentação racional da teoria já esteja comprometida de antemão. Ao mesmo tempo, porém, a análise de Adorno e Horkheimer não pode abrir mão de critérios racionais, de modo que no fim das contas ela acaba abolindo precisamente aquilo que a fundamenta, caindo em um beco sem saída teórico. Por esse motivo, Habermas afirma que “para escapar do mito da racionalidade com respeito a fins convertido em poder objetivo, a *Dialética do esclarecimento* dificilmente abre alguma perspectiva” (2002, p. 163), e, no mesmo sentido, sustenta que em Adorno e Horkheimer a crítica “ataca os pressupostos de sua própria validade” (2002, p. 182).

Para Habermas, o paradoxo de uma crítica que atropela a si mesma só pode ser resolvido por meio da mudança de uma filosofia centrada no sujeito para um tipo de reflexão que leve em conta não apenas a lógica instrumental da relação entre homem e natureza, mas também as formas de interação intersubjetiva, que têm por base a comunicação e a linguagem. Os limites da geração anterior da teoria crítica são atribuídos por Habermas justamente à incapacidade do paradigma de filosofia sob o qual trabalhavam seus antecessores de capturar aquela dimensão da sociabilidade que é regida por um padrão de racionalidade que é comunicativo, e não instrumental ou técnico (HABERMAS, 2012, p. 665). O seu modelo de teoria crítica pressupõe, então, um abandono daquilo que Habermas chamou de “paradigma da produção”, ou seja, a *démarche* marxiana pautada metodologicamente pelo materialismo histórico e pela crítica da economia política como *locus* central de análise da sociedade, e a adoção de um paradigma

comunicativo, que tem na intersubjetividade o seu foco. Segundo Habermas, a teoria de Marx, por estar assentada em torno de um modelo de ação social centrado no conceito de trabalho, é incapaz de lidar com formas não-instrumentais de sociabilidade, o que estaria inscrito no conceito de *interação* e na ação comunicativa que lhe acompanha (HABERMAS, 2014, p. 90-91; 123-124)⁶.

A partir da separação entre ação instrumental e ação comunicativa, Habermas é capaz de postular que as sociedades modernas se reproduzem simultaneamente por meio da racionalidade instrumental e da racionalidade comunicativa. Esta última conteria em si mesma, por sua própria natureza, um potencial emancipatório que poderia ser tomado como fundamento normativo de uma crítica da modernidade. Note-se que esse tipo de preocupação com a justificação da crítica em um nível normativo era algo que não incomodava autores como Adorno, Horkheimer e Marcuse (THERBORN, 2012, p. 72), mas em Habermas ela se encontra justamente na possibilidade de instauração de uma comunicação livre de dominação. Nesse sentido, a modernidade se mostra patológica quando os mecanismos do dinheiro e do poder pertencentes ao *sistema* impõem sua lógica instrumental para dentro do *mundo da vida* (o espaço, por excelência, da ação comunicativa), bloqueando assim as condições de um discurso livre. Trata-se do conhecido diagnóstico da *colonização do mundo da vida*, peça-chave da teoria crítica habermasiana (HABERMAS, 2012, p. 355).

A teoria de Habermas, então, executa uma guinada epistêmica profunda em relação ao modelo de teoria social que era produzido pela primeira geração dos frankfurtianos. Com ele, a teoria crítica é reconstruída sobre bases significativamente diferentes, começando pelo afastamento da referência teórica no pensamento de Marx (e com a adoção de uma postura de caráter mais kantiano), passando pelo giro filosófico em direção a questões pertencentes ao campo da intersubjetividade, além da atenção especial dada ao problema das bases normativas a partir das quais é possível construir a crítica social (o que é realizado, no caso, pela investigação acerca das condições ideais de discurso a partir das quais é possível chegar a acordos racionais) (FLECK, 2017, p. 117). Essas mudanças não são negligenciáveis: estamos falando aqui de um *outro* tipo de teoria crítica, que se põe outro tipo de perguntas e fornece outra gama de respostas, mas que curiosamente se apresenta como uma *solução* para os impasses existentes nas teorizações dos pensadores anteriores. Assim, a obra de Habermas marca um momento de ruptura e transformação na tradição do *Instituto de Pesquisa Social* e

⁶ Para uma discussão detalhada da crítica de Habermas a Marx, ver MELO, 2013c.

coloca dúvidas sobre até que ponto se pode pensar em qualquer unidade dentro daquilo que é comumente referenciado enquanto teoria crítica.

É tendo por pano de fundo esse cenário geral de modelos distintos de teoria crítica que Axel Honneth desenvolve seu pensamento, e em sua obra encontramos ainda mais uma variação dentro dessa tradição, que leva em conta a virada habermasiana, mas que cria novas rupturas e mudanças, fazendo com que o tipo de teoria social ali produzido assumira novos contornos. Honneth, sendo próximo de Habermas, se encontra em larga medida influenciado pelo giro intersubjetivo na filosofia, mantendo distância do pessimismo da primeira geração e também das premissas do marxismo weberiano. Além disso, Honneth, como Habermas, mostra uma preocupação imensa em relação à justificação normativa da teoria, problema esse que é objeto de boa parte de sua produção intelectual.

As características que vinculam Honneth às gerações prévias da Escola de Frankfurt certamente não são óbvias, até porque o contexto histórico no qual ele se desenvolveu intelectualmente é bastante diverso daquele vivido por Adorno ou mesmo Habermas. Como aponta Joel Anderson (2011, p. 45-46), a terceira geração de frankfurtianos foi aquela que amadureceu diante de eventos como as revoltas do fim dos anos 60, a emergência de novos movimentos sociais nos anos 70 e, após, a queda do muro de Berlim, o fim da União Soviética e a propagação da globalização, fatos que não deixaram de moldar o horizonte geral da discussão filosófica. De qualquer modo, apesar dessas diferenças, Honneth vê sua obra como uma tentativa de dar continuidade ao espírito crítico da tradição frankfurtiana e, nesse sentido, a difícil tarefa de traçar algum tipo de coerência entre ele e os outros teóricos é um problema que ele enfrenta diretamente.

Em uma entrevista realizada em 2001, ao ser indagado sobre a possibilidade de se pensar em uma unidade teórica da produção intelectual proveniente da Escola de Frankfurt, Honneth se mostra ciente das dificuldades que envolvem essa questão:

[...] provavelmente, a questão de saber se de fato existem trabalhos que se compreendem como prolongamento dessa tradição não se coloca apenas positivamente, pois também precisamos saber se podemos falar propriamente de uma tradição de pensamento que continua a existir, a saber, a teoria crítica. Eu acredito que essa questão é muito difícil de responder. O problema já surge por meio da questão de saber se podemos entender o próprio projeto de Habermas — sua *Teoria da ação comunicativa* e sua investigação sobre a teoria do direito — como prolongamento e, com isso, continuação dessa tradição de pensamento. Ou seja, teríamos de saber quais são os critérios para uma continuação efetiva da tradição não apenas no sentido positivista ou empírico. Eu responderia a essa questão com certa hesitação, mas chegaria por fim a dar uma resposta afirmativa.

[...] A resposta é difícil e complexa. Mas, caso tivesse de responder em uma única frase, eu diria que me esforcei — assim como outros também o fizeram — em dar continuidade à teoria crítica em um sentido coerente, na medida em que empreendi esforços teóricos para fazer a mesma coisa que o próprio Habermas também tentou, a saber, desenvolver as teorias e os meios mais apropriados para submeter nossa situação social a uma forma fundamentada de crítica. (VOIROL; HONNETH, 2011, p. 134)

Embora nessas breves considerações Honneth responda afirmativamente sobre a existência de um critério que permita enxergar algum tipo de unidade e coerência dentro da teoria crítica, ele não indica de maneira explícita *qual* é esse critério. A tentativa de esboçar um parâmetro que junte em um mesmo projeto as diferentes versões da teoria crítica, no entanto, é possível de ser encontrada de maneira mais detalhada em outros momentos da obra honnethiana.

No artigo *The Social Dynamics of Disrespect: Situating Critical Theory Today*, publicado originalmente em 1994, Honneth argumenta que o que caracteriza a teoria crítica de origem frankfurtiana é justamente a forma por meio da qual a crítica social é empreendida (HONNETH, 1999, p. 322). Ou seja, há na Escola de Frankfurt um tipo específico de crítica, que não se confunde com qualquer condenação negativa da realidade. De uma maneira que lembra as considerações de Lukács sobre Marx em *História e consciência de classe*, Honneth entende que o coração da teoria crítica não reside exatamente nos resultados específicos aos quais teóricos como Adorno, Marcuse ou Habermas chegaram em suas pesquisas, mas ao tipo de formulação *metodológica* que anima suas formulações teóricas. Mais especificamente, Honneth afirma que a tradição de Frankfurt, desde Horkheimer, foi inspirada teoricamente pela aceitação das premissas do hegelianismo de esquerda herdado de Marx e Lukács, e que tal influência talvez seja o único elemento teórico capaz de identificar uma marca própria dessa tradição (HONNETH, 1999, p. 322).

No nível do método, esse hegelianismo de esquerda significa fundamentalmente a compreensão de que teoria social só consegue ser efetiva na medida em que encontra os recursos teóricos para a crítica de maneira interna à realidade social. Ou seja, os parâmetros de crítica não são inventados autonomamente pelo teórico — como se esse criasse abstratamente os conceitos e os critérios a serem utilizados para apenas em um segundo momento aplicá-los ao objeto analisado — mas, ao contrário, devem ser identificados como elementos de alguma maneira já presentes dentro da própria realidade tal como ela existe. Por tal razão, Honneth sustenta que a teoria social precisa necessariamente possuir uma fundamentação que a conecte com uma dimensão pré-teórica da realidade, pois apenas dessa maneira é possível construir um

quadro conceitual que consiga ao mesmo tempo promover uma análise apurada da sociedade e indicar as fontes sociais de sua transformação prática (HONNETH, 1995, p. xiii).

Nesse sentido, afirma Honneth:

Uma vez que a Teoria Crítica, distinguindo-se das abordagens tradicionais, tinha que ser consciente de seu próprio contexto de desenvolvimento social, bem como de sua aplicação política, e assim se encontrava representando um tipo de autorreflexão do processo histórico, as normas e princípios aos quais a crítica se referia só poderiam ser aqueles que de alguma maneira estavam ancorados na própria realidade histórica. (HONNETH, 2009, p. 49)

Para uma teoria crítica da sociedade, então, se coloca como uma questão central a necessidade de identificar formas de “transcendência intramundana” (HONNETH, 1999, p. 324), ou seja, aqueles elementos de dentro da sociedade existente que apontam para além do estado de coisas. Assim, o tipo de crítica que é praticada pela tradição frankfurtiana de teoria crítica não é simplesmente uma reprovação moral acerca do *status quo*, mas tem a peculiaridade de ser uma *crítica imanente*, que parte, antes de tudo, da análise do mundo existente.

A ideia de crítica imanente é adequadamente sintetizada por Amaro Fleck ao afirmar que

O termo “crítica imanente” se refere ao critério adotado para justificar ou fundamentar uma determinada crítica social. Em outras palavras, ele designa o fato de que a norma utilizada para dizer que uma determinada situação é ruim ou injusta não é um ideal construído de antemão, externo, por alguma espécie de filósofo heroico, mas antes algo já aceito, presente ou pressuposto na própria interação social. Definido nestes termos muito vagos, isto pode ser aceito como uma unanimidade entre os teóricos elencados como críticos. (FLECK, 2017, p. 109)⁷

Acima de tudo, a noção de crítica imanente é uma rejeição de abordagens teóricas, geralmente associadas com perspectivas kantianas, que trabalham com um modelo de crítica fundamentada em parâmetros externos à realidade social. O modo de proceder desse tipo de teoria é a construção de noções normativas transcendentais a partir das quais a realidade é julgada apartada da análise empírica. O problema que deriva desse expediente metodológico é que a crítica se torna arbitrária, sendo que o parâmetro de identificação de problemas sociais passa a ser tão somente o descompasso entre a realidade dada e as ideias previamente estabelecidas na cabeça do teórico. Por essa razão, Honneth afirma que essa forma de crítica transcendental corre o risco de ser paternalista ou mesmo despótica, uma vez que ela é

⁷ Um debate aprofundado específico sobre a noção de crítica imanente pode ser encontrado em STAHL, 2013.

insensível a contextos históricos e se sobrepõe às experiências dos sujeitos concernidos (HONNETH, 2009, p. 44). Por outro lado, se a crítica não deve ser externa, ela igualmente não deve ser demasiadamente interna, pois o ancoramento dos critérios normativos em elementos pré-teóricos não pode ser uma mera reafirmação daquilo que está dado (do contrário, qualquer tentativa de crítica se torna a reprodução do existente ou dos valores hegemônicos). A transcendência na imanência buscada pela teoria crítica é uma tentativa de desviar dos equívocos desses dois extremos.

Para Honneth, se o rótulo de teoria crítica significa algo é justamente a referência a uma crítica social de caráter imanente, e é aqui que ele encontra o fio que costura juntas as diferentes gerações da Escola de Frankfurt. Com esse tipo de identificação — que, como vimos, se dá em um nível metodológico — Honneth consegue manter seu plano de dar continuidade à teoria crítica ao mesmo tempo em que rejeita os resultados das investigações dos outros pensadores. Por essa razão, ele consegue se localizar dentro da mesma tradição de Adorno e Horkheimer, ainda que seu ponto de vista teórico não compartilhe das premissas do marxismo weberiano e esteja em desacordo sobre grande parte dos diagnósticos acerca da modernidade capitalista elaborados pelos autores de *Dialética do esclarecimento*⁸.

Assim, se a questão que se coloca à teoria crítica é saber onde, dentro da própria modernidade capitalista, se encontram os recursos imanentes para a sua transcendência, Honneth está convencido de que as gerações anteriores dos frankfurtianos não conseguiram dar uma resposta adequada a essa indagação, não sendo capaz de atingir seus próprios objetivos⁹. A questão, porém, a seu ver, continua aberta, e como providenciar uma abordagem que solucione satisfatoriamente esse desafio é um problema que orienta de maneira determinante a teoria honnethiana.

O tipo negativo de teoria social encontrada em Adorno e Horkheimer é um caminho evitado por Honneth. A seu ver, seja por um apego inicial às teses marxistas que viam no proletariado o sujeito da transformação social, ou, em um momento posterior, pelo diagnóstico da impossibilidade da emancipação em função da totalização da reificação, a primeira geração foi incapaz de articular em sua teoria os elementos normativos que possibilitariam identificar os elementos intramundanos de transcendência (HONNETH, 1999, p. 325-326)¹⁰.

⁸ Sobre esse tema, ver o texto *The possibility of a Disclosing Critique of Society: The Dialectic of Enlightenment in Light of Current Debates in Social Criticism* (HONNETH, 2007b).

⁹ “Não há dúvida de que a primeira geração da Escola de Frankfurt falhou na implementação desse programa crítico extremamente exigente” (HONNETH, 2009, p. 51).

¹⁰ Sobre a centralidade da discussão sobre normas para a teoria crítica, Honneth afirma “Essa dificuldade – legada do antinormativismo sociológico que também prevaleceu na geração mais velha da Escola de Frankfurt – deve agora fazer parte do começo de qualquer renovação da teoria social crítica. Pois sem uma abertura categorial ao

Apenas em Habermas Honneth identifica que os requisitos metodológicos do hegelianismo de esquerda da teoria crítica são cumpridos satisfatoriamente: “[...] sugiro que é só por meio do caminho aberto por Jürgen Habermas com sua transformação comunicativa da crítica social que podemos avistar os meios conceituais pelos quais o acesso ao campo pré-científico da crítica moral pode novamente ser assegurado” (HONNETH, 1995a, p. xiii). O paradigma linguístico habermasiano, então, é considerado por Honneth como a trilha mais frutífera para a renovação da teoria crítica. Isso porque Habermas consegue aliar a crítica da razão e de suas formas patológicas na modernidade, tal como realizado pela primeira geração¹¹, sem que com isso seja levado a se desfazer da dimensão da normatividade, que seria a chave para se conceber qualquer possibilidade de emancipação da dominação. Assim, Habermas é capaz de teorizar acerca de uma dimensão da vida social que havia se tornado invisível para os outros frankfurtianos.

Conforme Honneth,

Ao mudar a Teoria Crítica do paradigma da produção para o paradigma da comunicação, Habermas desvelou uma esfera social que preenche todos os pressupostos relativos à pretensão de uma transcendência intramundana. Pois, na ação comunicativa, os sujeitos encontram uns aos outros dentro de um horizonte de expectativas normativas cuja frustração se torna, repetidamente, a fonte de exigências morais que vão para além das formas de dominação estabelecidas. (HONNETH, 1999, p. 327)

Para Honneth, Habermas representa a “única abordagem séria dentro dessa tradição [da teoria crítica] hoje” (HONNETH, 1995d, p. 86). Assim, as conclusões habermasianas acerca da crítica da concepção marxiana de trabalho e do paradigma da produção são absorvidas plenamente por Honneth. No mesmo sentido, torna-se fundamental para Honneth a ênfase de Habermas sobre os potenciais normativos inscritos no âmbito da intersubjetividade e a necessidade de uma teoria “pós-metafísica” encontrar bases para a crítica dentro das relações sujeito-sujeito e não tão somente nas relações sujeito-objeto (ZURN, 2015, p. 16; THOMPSON, 2018, p. 565).

A concordância com Habermas em um nível geral, contudo, é acompanhada de discordâncias mais específicas dentro do modelo habermasiano. Honneth identifica certas

ponto de vista normativo a partir do qual os próprios sujeitos avaliam a ordem social, a teoria permanecerá completamente dissociada de uma dimensão do descontentamento social à qual deveria sempre poder recorrer” (HONNETH, 2003b).

¹¹ No ensaio *A Social Pathology of Reason: On the Intellectual Legacy of Critical Theory*, de 2004, Honneth destaca outra característica da teoria crítica para além da crítica imanente. Segundo ele, um tema central característico da Escola de Frankfurt é a análise de como a racionalidade é deformada e se torna patológica em função de processos sociais (HONNETH, 2008, p. 391).

limitações na forma como Habermas coloca em prática a sua guinada teórica, sendo que a principal delas diz respeito à incapacidade de articulação da racionalidade comunicativa com as experiências morais dos sujeitos envolvidos nas práticas discursivas. Para Honneth, em Habermas o processo de desenvolvimento de uma racionalização do mundo da vida não encontra conexão nas experiências subjetivas, mas aparece como um processo quase automático, de modo que a ideia de emancipação se torna desencarnada em relação aos sujeitos sociais, e mesmo em relação a qualquer interesse social concreto que possa levá-la a cabo (HONNETH, 1999, p. 328). Esse limite indicaria uma fraqueza do modelo habermasiano de encontrar na própria sociedade a fonte prática para sua crítica e transformação.

A saída encontrada por Honneth o encaminha na direção de uma versão alternativa do paradigma comunicativo habermasiano, buscando um ponto de vista que coloque a ação social no centro. Desse modo, diferentemente de Habermas, Honneth entende que os fundamentos normativos da ação social não devem ser encontrados em regras universais que estariam pressupostas no entendimento linguístico, mas na expectativa dos sujeitos de reconhecimento social e na disputa que surge de sua violação. É só nesse sentido que a teoria crítica seria capaz de cumprir a sua tarefa de se conectar com uma instância prática que possibilitaria a fonte para a resistência contra as injustiças sociais. Por essa razão, Honneth afirma que “um paradigma comunicativo concebido não em termos de uma teoria da linguagem, mas em termos de uma teoria do reconhecimento pode finalmente fechar a lacuna deixada aberta por Habermas em seu desenvolvimento do programa de Horkheimer” (HONNETH, 1999, p. 330). Tal intuição claramente fornece o caminho que Honneth trabalha em sua teoria do reconhecimento, qual seja, a ideia de que é a luta por reconhecimento social que forma a lógica moral a partir da qual a sociedade pode ser analisada.

Entender Honneth como um teórico crítico, portanto, pressupõe que se compreenda o tipo específico de inflexão que sua obra dá a uma tradição que já se mostrava bastante complexa e heterogênea. Ao situar a si mesmo como um integrante da tradição frankfurtiana Honneth é bastante claro que tipo de problema sua teoria social está tentando resolver: a questão que o vincula às gerações anteriores da teoria crítica é providenciar instrumentos conceituais que satisfaçam o ideal teórico de uma crítica imanente, ou seja, a construção de um diagnóstico da sociedade moderna que permita entendê-la em seu funcionamento e, ao mesmo tempo, seja capaz de identificar no próprio seio dessa sociedade os elementos que apontam para além dela mesma. A junção de imanência e transcendência, porém, a seu ver, só é possível por meio da adoção do giro intersubjetivo habermasiano e, principalmente, pela preocupação com os fundamentos normativos para a crítica orientada para a emancipação. Tal orientação de atenção

às dimensões morais da ação social será determinante em toda a extensão de sua teoria e está intimamente ligada à forma como Honneth estrutura seu pensamento em torno daquilo que podemos chamar de “antifuncionalismo”.

1.2 A construção do antifuncionalismo de Honneth

A forma como Honneth põe em prática a sua versão de um projeto de crítica imanente e, principalmente, como ele interpreta a sociedade capitalista e elabora acerca das perspectivas de emancipação na modernidade encontra seu coração, pelo menos em um primeiro momento, na sua teoria do reconhecimento em *Luta por reconhecimento* (HONNETH, 2003) e, após, na filosofia da liberdade social em *Direito da liberdade* (HONNETH, 2015a). Os diagnósticos de época presentes em suas obras, no entanto, estão diretamente interligados com certas diretrizes metodológicas adotadas por Honneth já em seus primeiros escritos e que informam sua obra de forma contínua, a despeito de, sem dúvida, ao longo do tempo terem ocorrido mudanças da posição de Honneth acerca de diversos aspectos de sua teoria.

Antes de continuar, vale ressaltar que é comum no âmbito da teoria social que as ferramentas teórico-metodológicas utilizadas por um determinado autor estejam intimamente vinculadas com os resultados a que esse autor chega. Em certo sentido, o ponto de partida conceitual da teoria em grande parte direciona e delimita seu campo de análise, de modo que as conclusões com as quais a teoria se depara não são independentes de escolhas prévias realizadas no campo da construção de seus instrumentos conceituais. Tal conexão pode ser vista claramente na obra de Jürgen Habermas, por exemplo. O diagnóstico habermasiano acerca das patologias da sociedade capitalista formado pela noção de colonização do mundo da vida só faz sentido com base na sua opção metodológica de separar a análise da sociedade em dois domínios de ação diferentes, sistema e mundo da vida. Essa divisão dualista, por sua vez, remonta à distinção anterior feita por Habermas entre os conceitos de trabalho e interação, podendo ser explicada por essa opção metodológica prévia. Certamente, caso Habermas não procedesse por meio da separação conceitual entre a lógica do trabalho e a lógica da interação, sua reflexão sobre os problemas da modernidade e como resolvê-los seria consideravelmente diferente.

O mesmo é verdade para Axel Honneth, pois suas orientações metodológicas exercem um papel determinante na formação de seu horizonte teórico. Sua teoria é marcada fortemente por uma concepção de fundo que forma uma constante em seus escritos e que parece ser absolutamente decisiva para a compreensão do sentido de seu pensamento. A essência de tal concepção aparece sobretudo nas análises desenvolvidas em *Critique of Power* (HONNETH,

1993 [1985]) e nos ensaios reunidos no livro *The Fragmented World of the Social* (HONNETH, 1995 [1990]) e reside na sua posição de rejeição crítica de todo tipo de teoria social que recorre a argumentos de caráter funcionalista, estruturalista ou sistêmico, e na sua defesa, ao contrário, de uma teoria social baseada na interação intersubjetiva (PETHERBRIDGE, 2013, p. 3). Como afirma um de seus principais comentadores, Jean-Phillipe Deranty:

a intuição fundamental de Honneth na teoria social é [...] aquela que tem sido, de seus primeiros textos em diante, a principal inspiração de seu trabalho crítico e construtivo: uma completa e declarada postura, pautada pela teoria da ação, que rejeita todos os argumentos funcionalistas e sistêmicos. (DERANTY, 2010, p. 307)

A censura a essas perspectivas teóricas, a que podemos nos referir de maneira abreviada simplesmente como “funcionalistas”¹², serve a um propósito importante em Honneth, já que é em contraste com elas que ele delimita o seu próprio modelo de teoria crítica. Para o autor, a teoria social que parte de premissas que desenham a sociedade como uma entidade autônoma, um sistema que funciona a partir de regras próprias, estruturais, corre o risco de negligenciar o plano da ação intersubjetiva e se tornar unilateral por minimizar a dimensão da normatividade presente nos conflitos sociais. Já a sua teoria, diversamente, se desenvolve no sentido de desvelar um plano da ação social que se encontra no nível da experiência comunicativa dos sujeitos, mas que não é redutível e não pode ser explicado por constrangimentos estruturais ou sistêmicos.

Essa posição honnethiana aparece desde cedo em sua produção teórica e é direcionada principalmente contra o pensamento de Marx, da primeira geração da Escola de Frankfurt, sobretudo Adorno e Horkheimer, e de Habermas. Embora não seja a única preocupação que Honneth apresenta em seu acerto de contas com os representantes anteriores da tradição da teoria crítica, a crítica ao apego de seus antecessores a perspectivas demasiadamente funcionalistas sem dúvida é um dos temas recorrentemente levantados por ele, pois este é identificado como o principal limite do arsenal teórico da tradição à qual ele busca dar continuidade (HONNETH, 1995a, p. xii-xiii). Para quem se situa dentro da perspectiva da teoria

¹² Cabe esclarecer aqui que sob o rótulo de “funcionalismo” Honneth designa não especificamente a corrente sociológica que geralmente é vinculada à obra de Talcott Parsons, mas, em um sentido mais amplo, todo tipo de teoria social que atribui certa espécie de funcionamento automático e independente às relações sociais, colocando a ação dos agentes nelas envolvidos como um elemento secundário ou mesmo desprezível. Dessa maneira, pelas mesmas razões, a crítica de Honneth ao funcionalismo aparece em sua obra também como uma crítica ao estruturalismo e a teorias sistêmicas. Assim, por uma questão de brevidade, ao longo do texto a expressão “funcionalismo” será usada nesse sentido mais amplo, para se referir a todas as correntes de pensamento que adotam a matriz metodológica criticada por Honneth e não tão somente ao funcionalismo *stricto sensu*.

crítica ultrapassar essa diretriz teórica é, segundo Honneth, um desafio ainda mais premente, pois, a seu ver, se um dos impulsos da teoria crítica é o interesse na emancipação, ela não pode se pautar por uma visão que negligencie a possibilidade de ação dos sujeitos sociais por submetê-los a certos mecanismos estruturais dos sistemas sociais, uma vez que isso barraria conceitualmente a própria noção de transformação (DERANTY, 2009, p. 15).

O que está em jogo aqui, para Honneth, é precisamente a apreensão adequada pela teoria daquilo que ele identifica como o *social*. Embora ele não delimite claramente o que ele quer dizer com a expressão “o social”, a objeção honnethiana aos teóricos críticos anteriores é clara: tanto Adorno e Horkheimer quanto Habermas desenvolveram instrumentos conceituais que foram em última instância incapazes de capturar aquela dimensão da realidade social que é ativa e dinâmica e que não se reduz a estruturas estabilizadas de relações. Nisso reside a acusação de um “déficit sociológico” (HONNETH, 1993, p. 5), que, como explica Marcos Nobre, “não provém da ausência de estudos e análises propriamente da ‘sociologia’, entendida como disciplina de conhecimento, mas de um déficit de análise que provém da perda de centralidade do ponto de vista ‘do social’” (NOBRE, 2013, p. 26).

Mais especificamente, o que Honneth parece querer ressaltar com a ideia de “social” são os aspectos conflituosos e normativos que ficam ausentes nas concepções de sociedade dos outros modelos críticos. De acordo com Mariana Teixeira,

O objetivo de Honneth é contrapor-se respectivamente às vertentes utilitaristas da análise das lutas sociais, que ignoram as *motivações normativas* dos indivíduos ou grupos sociais que entram em conflito, e às tendências sistêmicas que examinam o funcionamento da sociedade mediante o recurso às normas morais nela inscritas mas que menosprezam, contudo, o caráter intrinsecamente *conflituoso* do processo histórico, privilegiando assim o aspecto da reprodução em detrimento das lutas e transformações sociais. (TEIXEIRA, 2016, p. 66)

Em resumo, a rejeição de Honneth do funcionalismo, portanto, está diretamente ligada à sua tentativa de superação do déficit de análise do social identificado nos outros teóricos críticos. Nesse sentido, o objetivo que se põe diante de sua obra é o de afastar a subordinação da capacidade explanatória da teoria à análise de processos sociais que não contam com a participação dos sujeitos, o que implica, de outro lado, que se coloque no centro da pesquisa a preocupação com o âmbito da normatividade.

Na busca de fundamentação de premissas normativas para a teoria social, Honneth reconstrói criticamente o legado da teoria crítica. Em relação a Marx e ao marxismo, isso se inicia já em seus primeiros escritos com um ensaio sobre o marxismo de Louis Althusser

intitulado *History and interaction: on the structuralist interpretation of historical materialism*, de 1977. Nesse texto, Honneth desenvolve uma crítica ao marxismo estruturalista althusseriano que se pauta pela percepção da incapacidade do filósofo francês em capturar as dimensões comunicativas da vida social por ter se amparado em uma interpretação d’*O capital* de Marx que não abre espaço para uma instância de socialização não capturada pelos imperativos funcionais da reprodução capitalista.

Como afirma Honneth,

Em função de, com o quadro analítico de uma teoria da história estruturalmente unificada, o processo histórico tomar como modelo tão somente a reprodução de uma totalidade socioestrutural, essa teoria da história é incapaz de tematizar os processos comunicativos de interpretação pelo meio dos quais os processos sistêmicos se tornam relevantes para a ação e, assim, criam situações em primeira instância. (HONNETH, 1994, p. 94)

A acusação de que o modelo de crítica social fundado na crítica da economia política marxiana desconsidera aquela instância do social em que são tecidas as normas sociais não se resume ao marxismo de Althusser. No mesmo artigo, Honneth apresenta contra o próprio Marx a alegação de que, sobretudo na sua obra econômica tardia (que tem seu ápice em *O capital*), há um funcionalismo latente que representa uma unilateralização da teoria com a supressão de uma preocupação com a subjetividade que havia aparecido nos textos de juventude de Marx. De acordo com Honneth (1994, p. 99), em *O capital*, Marx “deixa de descrever as relações sociais capitalistas do ponto de vista imediato da subjetividade humana como uma relação de alienação, mas, ao contrário, segue imanentemente a supressão capitalista da subjetividade”.

Um artigo decisivo em que Honneth aprofunda esta crítica e firma seu posicionamento em relação à herança intelectual do marxismo é *Domination and Moral Struggle: The Philosophical Heritage Of Marxism Reviewed*, de 1991. Nele, Honneth aponta para a questão do funcionalismo econômico de Marx como a principal fraqueza teórica do materialismo histórico e tenta apresentar um caminho de saída com uma reformulação crítica que seja capaz de redimir a obra marxiana (1995b, p. 4)¹³. A determinação do que está vivo e morto em Marx gira precisamente em torno do déficit analítico identificado na falta de atenção de Marx em relação a outros domínios sociais não-econômicos: para Honneth, a teoria social marxiana só pode retomar seu potencial crítico caso a prioridade concedida à esfera econômica da produção

¹³ É relevante notar que Honneth escreveu este breve texto em uma quadra histórica de profundo descrédito do marxismo.

material seja abandonada e substituída por um programa de pesquisa que se concentre em outras esferas de ação (HONNETH, 1995b, p. 5).

A compreensão de Honneth mostra estar embebida na já clássica crítica de Habermas a Marx, que sustenta que a obra desse último, por estar fundada sobre um paradigma da produção social que recorre fundamentalmente ao conceito de trabalho, não consegue dar conta de capturar as formas de interação intersubjetiva entre os atores sociais, ficando não apenas cega para a dimensão das relações comunicativas, mas também presa a uma concepção técnica/instrumental das relações sociais que redundaria, em última instância, em um determinismo tecnológico¹⁴. Como Honneth afirma em outro ensaio, *Work and Instrumental Action*, o “paradigma do trabalho” forma um dilema conceitual em Marx. Isso porque sua mirada necessariamente restringe o *locus* da emancipação social para o terreno da produção, mas o faz retratando os sujeitos apenas como suportes do processo de valorização do capital, de modo que a luta por emancipação parece ficar bloqueada de antemão. Desse modo, conforme Honneth, “as condições para a possibilidade de processos de emancipação política já não são mais pensadas no nível das experiências sociais dos sujeitos atuantes, mas são projetadas ao nível de processos sistêmicos autônomos” (HONNETH, 1995b, p. 26).

Essa visão, sustenta Honneth, sofreu transformações no amadurecimento do pensamento de Marx: se em um primeiro momento, em suas obras de juventude, Marx se apegava a um modelo de trabalho como espaço de autorrealização humana pautada pela identificação do trabalhador com os produtos de seu trabalho a partir de um modelo artesanal (*craftsmanlike*) de produção, nas obras econômicas tardias, Marx toma o modelo de um capitalismo plenamente industrializado em que a figura do trabalhador aparece como simples mecanismo inanimado submetido à produção econômica e não como um sujeito atuante capaz de resistir à dominação (HONNETH, 1995b, p. 28). A explicação do capitalismo por meio de uma visão unicamente instrumental de trabalho se expressa, para Honneth, na centralidade dada por Marx à categoria de trabalho abstrato.

O perigo, para Honneth, é que, a partir do momento em que a economia capitalista passa a ser interpretada como um sistema que opera a partir de uma lógica funcional que existe para além dos sujeitos nela envolvidos, o sistema é neutralizado normativamente, de modo que se perde todo parâmetro para sua crítica. Do suposto funcionalismo econômico de Marx, Honneth deriva a insuficiência do materialismo histórico para reconhecer a dimensão das lutas morais

¹⁴ Ver a obra *Técnica e ciência como “ideologia”* (HABERMAS, 2014).

que atravessam os conflitos na sociedade moderna e para, conseqüentemente, construir critérios normativos a partir dos quais o capitalismo possa ser criticado.

A saída encontrada por Honneth é o resgate da ênfase na normatividade. A seu ver, é possível salvar os objetivos da teoria de Marx por meio da teoria do reconhecimento¹⁵ caso os elementos presentes em Marx sejam reinterpretados por meio de uma chave conceitual que dê o devido peso às disputas morais presentes na sociedade, afastando a neutralização normativa operada pelo funcionalismo. Nesse sentido, reformulando as ideias marxianas sob outra ótica, Honneth afirma que “Marx não concebe a luta de classes simplesmente como um embate estratégico pela aquisição de bens ou poder de controle; ela representa antes uma espécie de conflito moral no qual a classe oprimida luta pelas condições sociais do autorrespeito” (1995b, p. 13). Com isso, a teoria honnethiana encontra um caminho para focar os conflitos da modernidade capitalista como lutas que se dão em torno das condições sociais na quais os indivíduos podem alcançar reconhecimento e respeito.

Assim, Honneth conclui com uma linha de raciocínio que seria continuada poucos anos depois em *Luta por reconhecimento*:

Um paradigma do reconhecimento assim elaborado poderia, a meu ver, ser um sucessor digno, certamente em um nível mais abstrato, do paradigma do trabalho de Marx. Nele, a teoria da emancipação e a análise da sociedade podem ser conectadas novamente em uma teoria da ação; pois os conteúdos práticos de tal processo de luta por reconhecimento são constituídos por normas morais, normas por meio das quais o capitalismo pode ser criticado como uma relação social de reconhecimento deteriorado. (HONNETH, 1995b, p. 14).

A relação entre normatividade e as categorias da crítica da economia política marxiana é debatida por Honneth ainda em um artigo intitulado *A moral em O capital: tentativa de uma correção da crítica marxista da economia*. Novamente, Honneth aponta para a falta de espaço, dentro do pensamento de Marx, para a análise da moral como um motor propulsor da ação social. Entretanto, nesse texto, o autor busca recursos no próprio Marx para contrapor essa tendência. Honneth, então, trabalha em cima daquilo que ele identifica como uma ambigüidade nas obras de Marx. A seu ver, há uma disparidade clara entre as chamadas “obras históricas” de Marx, tal como *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* (MARX, 2011a) e *As lutas de classe na França* (MARX, 2012a), e as obras pertencentes à crítica da economia política, sobretudo *O capital* (MARX, 2013). Segundo Honneth, nesses dois grupos de obras marxianas a

¹⁵ Este, inclusive, é o título de um relevante artigo de Emmanuel Renault sobre o tema, *Taking on the Inheritance of Critical Theory: Saving Marx by Recognition?* (RENAULT, 2010).

teorização acerca da ação social é fundamentalmente divergente (HONNETH, 2018a, p. 672): enquanto nas obras históricas Marx retratou a força viva da luta de classes, em que as disputas socioeconômicas assumem um caráter ativo de alteração dos processos históricos ao mesmo tempo em que se encontram entremeadas por orientações normativas, nas obras mais propriamente econômicas tal dimensão da ação ficou deixada de lado, uma vez que ali ela foi substituída por uma análise abstrata e impessoal dos imperativos de acumulação do capital, em que a luta de classes aparece como um desdobramento lógico das categorias econômicas, constituindo um conflito entre dois grupos homogêneos cujos interesses estão dados de antemão e que, portanto, não possui qualquer aspecto moral.

Mesmo nos trechos de *O capital* que tratam de disputas concretas, como o capítulo sobre a jornada de trabalho, Honneth entende que não estão satisfeitas suas exigências pela busca de uma fundamentação normativa das lutas entre capital e trabalho, de modo que, nessa obra, estaria suprimido o espaço da transformação política. Na crítica da econômica política marxiana, a seu ver, os conflitos ficam presos a um “esquema temporal de uma expansão imparável e ininterrupta dos interesses de exploração capitalista” (HONNETH, 2018a, p. 675).

A solução preconizada por Honneth, nesse ponto, é a revisão das categorias utilizadas por Marx nas suas obras econômicas. A ideia de um agente econômico que veste uma “máscara” e age a partir de interesses puramente utilitaristas é incompatível com uma teoria mais rica da ação social que possibilite a agência dos atores para além das regras sistemicamente estabelecidas. Para Honneth, o fato de as lutas sociais estarem permeadas por convicções normativas que são historicamente variáveis faz com que não se possa, por meio da análise econômica, deduzir interesses determinados aprioristicamente.

Nesse sentido:

a perspectiva sobre a plasticidade normativa dos interesses econômicos exige que se abra mão do pressuposto de que as orientações de ação dos respectivos participantes no mercado já estivessem determinadas de uma vez por todas. Antes, estas se dividem em tantos grupos de atores quantas são as disposições normativas com as quais se reage às relações capitalistas de troca, tanto de parte dos capitalistas quanto dos trabalhadores dependentes. (HONNETH, 2018a, p. 678)

Sendo assim, Honneth conclui que a saída necessária para manter a obra de Marx teoricamente relevante é “o abandono teórico das premissas de sua crítica da economia política” (2018a, p. 681) com a inserção de uma análise da normatividade que se encontra por trás das estruturas econômicas analisadas em *O capital*. Assim, arremata o autor:

Como um resumo podemos, então, constatar que apenas com a introdução da moral na economia política se delineia uma dimensão de luta social dentro da economia capitalista de mercado. Somente quando dentro da estrutura categorial de uma teoria econômica “marxista” for reconhecida a possibilidade de que orientações morais fluam para dentro das considerações aparentemente puramente racional-finalistas de interesses é que se tornam visíveis nos acontecimentos dos mercados também tensões e conflitos em torno da interpretação da legitimidade de todas as transações envolvidas. (HONNETH, 2018a, p. 680)

Para além de Marx, o antifuncionalismo honnethiano se dirige, em outro momento, a dois dos maiores representantes da teoria crítica, Theodor Adorno e Max Horkheimer. Em *Critical Theory*, Honneth (1995d) elabora uma crítica a esses dois pensadores, que são localizados, junto com Herbert Marcuse, como pertencentes ao “círculo interno” da Escola de Frankfurt. A questão ressaltada por Honneth nesse texto é que os impasses teóricos a que chegaram as reflexões adornianas e horkheimerianas, que têm a ver com a dificuldade de ambos de localizar imanentemente no processo histórico as fontes que poderiam levar à superação prática da dominação social, remontam a uma espécie de determinismo funcionalista presente em suas análises.

Segundo Honneth, o modelo crítico da filosofia materialista de Adorno e Horkheimer expandiu o horizonte da teoria marxista ao contribuir de maneira sofisticada para a compreensão crítica acerca das formas em que a razão é deformada na sociedade moderna. A crítica cultural empreendida, que apontava para o entrelaçamento entre as formas de consciência e a dominação social proveniente do sistema capitalista, permaneceu, no entanto, demasiadamente dependente de uma filosofia da história marxista e da crítica da economia política — e, por isso mesmo, se revelou deficitária. A lacuna existente aqui se refere ao fechamento do horizonte conceitual por parte de Adorno e Horkheimer (e Marcuse) para a captura de um espaço social de formação das normas sociais que é independente dos imperativos funcionais do capitalismo.

O “reducionismo funcionalista” de Horkheimer é caracterizado com as seguintes palavras:

No sistema socioteórico de referência sobre o qual Horkheimer baseou seu programa, a dimensão da ação social na qual as convicções morais e orientações normativas se formam de maneira independente é sistematicamente excluída: tal programa foi projetado para que apenas aqueles processos sociais que podem assumir funções na reprodução e expansão do trabalho social possam ser nele abarcados. (HONNETH, 1995d, p. 70)

O argumento é que a incapacidade de enxergar outros âmbitos de socialização que não são mediados pelo trabalho social e pela lógica da produção levou o “círculo interno” da Escola de Frankfurt a “perder de vista aquela dimensão da vida cotidiana em que os sujeitos geram e desenvolvem criativamente orientações para a ação em comum de maneira comunicativa” e, assim, deixar de perceber que “a reprodução social nunca ocorre na forma de uma aceitação cega a imperativos funcionais, mas apenas por meio da integração de normas de ação específicas de grupos” (HONNETH, 1995d, p. 72).

Tal compreensão metodológica, segundo Honneth, viria a obstar completamente a possibilidade de uma crítica imanente, uma vez que em um mundo em que a administração capitalista da subjetividade se dá por inteiro não pode haver espaço para a consciência emancipatória. Situados em um ponto de vista que recorre a premissas marxistas, mas que já não conta mais, como em Lukács, com o protagonismo político do proletariado enquanto sujeito histórico da transformação revolucionária da sociedade, Adorno e Horkheimer são forçados a uma teoria crítica que não consegue abarcar conceitualmente a perspectiva da emancipação prática, já que a conexão demasiadamente fechada entre capitalismo e manipulação cultural bloqueia qualquer possibilidade de resistência.

Em *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer se deparam com esse beco sem saída de maneira ainda mais explícita: nesta obra, segundo Honneth, os autores promovem uma hipostasiação da reificação ao vincular de maneira direta o conceito de razão instrumental ao ato de domínio da natureza e, com isso, atribuir a existência de uma lógica instrumental de dominação não apenas ao capitalismo, mas a toda a história humana. Desse modo, Adorno e Horkheimer se colocam do ponto de vista de uma filosofia de história não só determinista, que vê a civilização como um processo gradual de reificação que se inicia com o controle da natureza e desemboca no fascismo, mas também reducionista, por excluir da investigação toda a esfera das práticas comunicativas cotidianas que podem escapar dos impulsos reificadores da razão instrumental.

Novamente, assim como feito com Marx, agora em relação à primeira geração da teoria crítica, é possível ver que o diagnóstico honnethiano se baseia em larga medida na avaliação realizada por Habermas. Honneth aceita sem reservas o centro da crítica habermasiana ao marxismo dos primeiros frankfurtianos, que parte da premissa de que é necessário construir uma elaboração teórica que apreenda a área da interação social que não é passível de ser explicada em termos de razão instrumental ou de trabalho social (DERANTY, 2009, p. 87). Em outras palavras, é necessário encontrar algum âmbito da sociabilidade que não esteja

inteiramente subordinado às pressões sistêmicas alienantes do capitalismo moderno, pois, do contrário, torna-se impossível fundamentar a intenção da teoria crítica de localizar no tecido da sociedade as fontes pré-científicas de sua transformação prática.

Não por acaso, é em Habermas que Honneth acredita existirem ferramentas teóricas aptas a superar o funcionalismo dominante na teoria crítica. Nesse sentido, a seu ver, Habermas deu um passo teórico altamente significativo: suas reflexões foram capazes de superar os impasses dos teóricos precedentes sem que isso implicasse em um abandono dos objetivos que distinguem a teoria crítica:

Emergiu gradualmente dos trabalhos de Habermas uma teoria que é tão claramente motivada pelos objetivos originais da teoria crítica que ela pode ser aceita como a única abordagem nova e séria dentro dessa tradição hoje; os impulsos antifuncionalistas detectados no pensamento dos membros marginais do instituto alcançaram autoconsciência teórica nessa teoria e, a partir daí, se tornaram um quadro de referência para uma concepção diferente de sociedade. (HONNETH, 1995d, p. 86)

Em Habermas ocorre uma virada teórica em que a teoria crítica é reconstruída nos termos de uma teoria da intersubjetividade na qual a reprodução da vida social é concebida como resultante não apenas de mecanismos sistêmicos, mas também de formas de normatividade construídas por meio do entendimento comunicativo.

Com a conversão da teoria do paradigma da produção para o paradigma da comunicação entrou em vista uma dimensão da ação social na qual [...] uma camada de experiências morais são arrançadas, o que pode servir como o ponto de referência para um momento imanente, e também transcendente, da crítica. (HONNETH, 1995a, p. xiii)

O elemento antifuncionalista da filosofia habermasiana está justamente no fato de ela romper com uma certa filosofia da história ao mostrar que os processos de produção da existência material da sociedade são dependentes de acordos intersubjetivos acerca de normas da convivência social (HONNETH, 1995d, p. 87). Ou seja, ao lado dos mecanismos sistêmicos identificados por Marx e pela primeira geração dos frankfurtianos, Habermas enxerga outra esfera social que é constituída por uma forma diversa de ação social. Na obra madura de Habermas¹⁶ essa distinção entre, de um lado, a lógica da integração sistêmica e, de outro, a lógica da integração social se materializa nos conceitos de sistema e mundo da vida; aquele entendido essencialmente como o domínio social da produção material, governado pela

¹⁶ Aqui, a referência central é a *Teoria da ação comunicativa*, de Habermas (2012).

racionalidade instrumental presente nos processos econômicos e administrativos, e este como o domínio da interação comunicativa.

Honneth, ao mesmo tempo em que adota abertamente a perspectiva teórica inaugurada por Habermas, entendendo que nela se encontra uma sofisticação conceitual promissora com a teoria da intersubjetividade, aponta para o fato de que o paradigma comunicativo habermasiano ainda esbarra em certos limites, o que o leva a proceder, por sua vez, a uma crítica a Habermas. A posição de Honneth, entretanto, não é de simples negação do pensamento de Habermas, mas parte da ideia de que os avanços habermasianos, no que diz respeito a uma teoria social da interação, precisam ser levados às últimas consequências. Sua compreensão é que em determinados aspectos a teoria habermasiana não permaneceu fiel a suas próprias intuições inovadoras e, apesar de tudo, acabou se rendendo ao funcionalismo, não conseguindo deixar de recorrer a argumentos de caráter estrutural/sistêmico na sua explicação da sociedade.

Essa crítica está bem delineada em *Critique of Power*: ali, como afirma Deranty, Honneth radicaliza o paradigma habermasiano por não aceitar a hipótese defendida por Habermas de que nem todos os campos da vida social são definidos em última instância pela ação comunicativa (DERANTY, 2011, p. 64). Conforme Honneth,

Habermas perde, acima de tudo [...], a abordagem da teoria comunicativa que ele havia inicialmente inaugurado: o potencial para o entendimento da ordem social como uma relação comunicativa institucionalmente mediada entre grupos culturalmente integrados que, na medida em que o exercício do poder é assimetricamente distribuído, ocorre por meio de lutas sociais (HONNETH, 1991, p. 303).

Então, o fato de Habermas reservar em sua teoria uma área da vida social que não é regulada por relações intersubjetivas fundadas na linguagem significa que a obra habermasiana cedeu à concepção, problemática para Honneth, de que existem processos sociais que escapam de qualquer influência normativa. Nesse ponto, o cerne da objeção honnethiana é a separação rígida operada por Habermas entre mundo da vida e sistema. Ao estabelecer uma visão da sociedade em dois níveis, a teoria habermasiana circunscreve a razão instrumental apenas ao âmbito do sistema (com sua expressão institucional na administração do Estado e na economia de mercado) e, inversamente, a razão comunicativa apenas ao âmbito do mundo da vida. O problema que deriva desse procedimento é duplo: a perspectiva dualista faz com que, de um lado, o sistema apareça como um espaço social normativamente neutro, como se ele funcionasse apenas a partir de regras técnicas e instrumentais desprovidas de carga moral; de outro lado, o

mundo da vida é representado como uma esfera normativa, mas desconectada de conflitos políticos e sociais que operam no nível sistêmico (TEIXEIRA, 2019, p. 177)¹⁷.

O paradoxo é que essa divisão dual das esferas do social é fundamental para que Habermas assente seu diagnóstico a partir da tese da colonização do mundo da vida, porém, ao mesmo tempo, tal premissa bloqueia a crítica normativa ao sistema político e econômico. Assim, Habermas, atuando como que contra os impulsos originais de sua teoria, blinda o sistema — e seus mecanismos institucionais do mercado e do Estado — como um espaço da sociedade que se torna impermeável à intervenção comunicativa. Por operar a partir de uma lógica tecnocrática, não politizada, a categoria habermasiana de sistema fica imune a qualquer crítica, pois ela é representada enquanto esfera neutra e puramente técnica. Além disso, o dualismo enfraquece e debilita o próprio espaço de produção comunicativa de normas morais, pois elas, apesar de serem construídas interativamente, são retratadas como estruturalmente impotentes para alterar significativamente os mecanismos sistêmicos que operam autonomamente.

A crítica honnethiana a Habermas aponta que mesmo a distinção categorial entre trabalho e interação não se justifica plenamente. Pois com ela a teoria habermasiana cria uma estrutura conceitual demasiadamente estanque e rígida, na qual o trabalho, entendido como ação meramente técnica e instrumental, não se conecta em nenhum sentido com a dimensão normativa da interação comunicativa. Isso impede a teoria habermasiana de capturar o fato de que a esfera do trabalho não se reduz à atividade meramente maquinal de produção, mas contém inevitavelmente uma dimensão simbólica em que aparecem conflitos de caráter moral. Assim, Honneth afirma que por mais que a organização capitalista da produção tenha racionalizado ao máximo o processo de trabalho com o taylorismo, com a negação de qualquer autonomia ao trabalhador sobre a produção, disso não decorre a perda do caráter comunicativo da esfera do trabalho, uma vez que os trabalhadores continuam sendo capazes de um comportamento prático-moral em que se forma uma consciência de injustiça diante da negação de sua autonomia e da expropriação de suas atividades (HONNETH, 1995c, 45-47). Os reinos da interação e do trabalho, portanto, não podem ser separados da maneira habermasiana, pois com

¹⁷ “Se as sociedades capitalistas são concebidas, dessa maneira, como ordens sociais nas quais sistema e mundo da vida se colocam um contra o outro como esferas autônomas de ação, duas ficções complementares aparecem: nós supomos (1) a existência de organizações de ação desprovidas de normatividade [*norm-free*] e (2) a existência de esferas de comunicação desprovidas de poder. Em ambas essas ficções produzidas pelo conceito de sistema os erros teóricos que já havíamos reconhecido como reificações na crítica de Habermas à tecnocracia reaparecem. (HONNETH, 1993, p. 298)

isso corre-se o risco de se suprimir e invisibilizar os processos conflituosos de ação social moralmente orientada que ocorrem dentro do terreno da produção.

Desse modo, a censura honnethiana tem como alvo o coração do aparato conceitual de Habermas que se encontra nas categorias de mundo da vida e sistema. Segundo Honneth, a distinção entre as duas esferas faz com que Habermas corra o risco de se submeter às seduções das teorias sistêmicas e renunciar o potencial de sua abordagem comunicativa (1995d, p. 90). O problemático, para Honneth, é que a teoria habermasiana apresenta impulsos funcionalistas na medida em que sua categoria de sistema aparece como um espaço que se reproduz à revelia de critérios normativos. Ocorre, entretanto, que isso não é possível, e nem mesmo compatível, com o espírito da teoria crítica, pois não pode haver área da sociedade que não esteja acessível à interação intersubjetiva. A visão de Honneth é que conceber algo como um sistema que se reproduz a partir de regras estruturais significaria necessariamente postulá-lo como imutável, resultando, de certa forma, na naturalização de formas políticas e econômicas. Portanto, seria necessário corrigir Habermas no sentido de entender que os complexos de poder econômico e político atribuídos ao conceito de sistema nunca estão desvinculados dos processos comunicativos do mundo da vida, e que a interação social nesse âmbito pode ser concebida também como “uma *luta* entre grupos sociais em torno da *forma de organização* da ação racional com respeito a fins” (HONNETH, 1991, p. 269). Em outras palavras, o sistema, ainda que pareça operar por regras próprias, deve ser concebido como espaço no qual ocorrem disputas normativas.

Aqui chegamos a um ponto central da construção teórica de Honneth. Da crítica elaborada contra aquilo que ele identifica como tons diferentes de funcionalismo nas obras de Marx, de Adorno e Horkheimer e de Habermas resulta o núcleo de sua concepção normativista de teoria social: contra todo tipo de teoria de viés “estrutural”, Honneth se pauta pela premissa de que não é possível conceber qualquer esfera da sociedade que se reproduza autonomamente, isolada de mecanismos interativos e normativos. Um dos aspectos relevantes dessa concepção é que ela funciona como um antídoto a qualquer leitura de caráter positivista ou tecnocrata, uma vez que nenhum aspecto da sociedade pode ser tomado como “neutro” ou desvinculado de orientações morais — portanto, de certo modo, tudo está aberto ao escrutínio crítico. Mas, talvez ainda mais relevante para a teoria de Honneth, é que essa compreensão coloca a dimensão da *normatividade* e do *conflito* no centro da teoria social¹⁸. O foco da análise da sociedade não

¹⁸ Mariana Teixeira sintetiza bem a mirada honnethiana a esse respeito ao afirmar que “Na contraluz das críticas que Honneth dirige às tendências estrutural-funcionalistas, utilitaristas e sistêmicas das teorias sociais de sua

deve repousar em processos mecanizados, ou estruturas sociais supraindividuais, mas deve ser encontrado, antes, em uma análise da ordem normativa da sociedade e das disputas morais que se encontram em sua formação. É esse caminho que sua obra trilha com a construção de sua teoria do reconhecimento.

1.3 Conflito e normatividade: o desenvolvimento da teoria do reconhecimento

Honneth constrói seu modelo de teoria crítica a partir do conceito de reconhecimento. Em livro, cujo nome é justamente *Luta por reconhecimento* (HONNETH, 2003), o autor articula uma perspectiva na qual o ponto de partida da compreensão das pressuposições normativas da interação social se encontra na expectativa de reconhecimento social e nos sentimentos morais derivados da violação dessa expectativa. Honneth pretende, desse modo, desvendar o que chama de “gramática moral” dos conflitos sociais, ou seja, elaborar um quadro explicativo abrangente que permita capturar a lógica geral que permeia as diferentes formas de luta social e, com isso, encontrar nessa lógica um ponto sólido de identificação de progressos sociais e, conseqüentemente, de justificação normativa para a crítica da modernidade. Nesse sentido, como afirma Olivier Voirol, “a tarefa da teoria crítica consiste então em tentar reconstruir e explicitar as expectativas morais existentes nas situações conflituosas e nas lutas por reconhecimento” (VOIROL, 2013, p. 136).

É importante sublinhar que há um vínculo íntimo no pensamento de Honneth entre a sua perspectiva antifuncionalista, antiestruturalista e antissistêmica e a construção de sua teoria do reconhecimento como uma forma de capturar a dimensão normativa da sociedade moderna. De certo modo, a concepção de reconhecimento de Honneth pode ser vista como uma resposta de caráter propositivo e construtivo que se sucedeu a um momento inicial de sua obra dedicado à desconstrução metodológica do funcionalismo identificado em outros autores. Ela seria justamente a resposta de Honneth sobre como dar conta daquele âmbito do “social” que as correntes funcionalistas são incapazes de assimilar teoricamente.

Essa conexão é explicada de maneira apropriada por Deranty (2013, p. 753):

Esse sentido fundamental sócio-ontológico do reconhecimento é, ele mesmo, parte de um quadro sócio-ontológico mais geral, o qual pode ser sumarizado em duas teses-chave. Essas teses estão no coração das críticas de Honneth à política marxista, à teoria da colonização do mundo da vida de Habermas ou de teorias sociais estruturalistas. A primeira tese é que a reprodução social depende de uma ordem normativa implícita que é negociada entre grupos na

época, é possível entrever aqueles aspectos considerados pelo autor como indispensáveis para uma teoria crítica: a ideia de conflito social, e o caráter normativo da ação social” (TEIXEIRA, 2016, p. 69).

forma de um antagonismo mais ou menos latente. Essa negociação normativa é inerentemente antagonística: ela envolve grupos sociais que possuem condições desiguais de poder social e que estão posicionados assimetricamente no campo social. [...] É nisso que consiste a luta por reconhecimento em termos socioteóricos. [...] A essa primeira ideia se segue uma segunda intuição, a saber, que a evolução social não é *apenas* o produto de evoluções nas condições materiais e lógicas institucionais, mas é *também*, e tão importante quanto, o produto de mudanças nas relações de poder entre grupos e classes, uma mudança que se expressa por meio de alterações nas interpretações das principais normas, princípios e valores estruturantes.

A luta por reconhecimento se constitui, em resumo, por um antagonismo em que diferentes grupos sociais disputam a interpretação dos princípios que regem a integração social. Tal concepção, em Honneth, é apresentada como capaz de apontar para o papel da agência humana, sem reduzir os indivíduos a acessórios de sistemas sociais, e também de entender o desenvolvimento da sociedade nos termos de uma evolução moral.

O trajeto teórico que Honneth desenvolve em *Luta por reconhecimento* se inicia com uma discussão sobre Hegel. O modelo geral que inspira a teoria honnethiana nesse ponto é derivada de uma interpretação específica da filosofia hegeliana, que no livro é reconstruída dentro daquilo que Honneth chama de “presentificação histórica”. Hegel aparece aqui como o precursor, por excelência, de uma teoria do reconhecimento na qual é possível se encontrar a reflexão acerca de como o reconhecimento está vinculado à formação da identidade humana e, além disso, sobre como as lutas por reconhecimento intersubjetivo se revestem de caráter moral e abrem portas para a concretização institucional da liberdade (HONNETH, 2003, p. 29).

As raízes hegelianas de Honneth, todavia, pelo menos nesse momento, não se encontram nas obras de maturidade de Hegel. Ao contrário, em *Luta por reconhecimento* Honneth constrói sua interpretação a partir do entendimento de que há uma cisão forte no pensamento hegeliano e que é só em seus escritos de juventude, pertencentes ao chamado período de Jena¹⁹, anteriores à *Fenomenologia do espírito*, que se encontra uma abertura original e frutífera para uma teoria intersubjetiva do reconhecimento²⁰. Esses escritos, aos quais não foi dada nenhuma forma sistemática por Hegel, e que se encontram em estado inacabado, são vistos por Honneth como portadores de uma concepção inovadora de social em que a formação do espírito é concebida como um processo intersubjetivo. Tal concepção predominante no período de Jena foi abandonada por Hegel em um momento posterior, sendo que a *Fenomenologia do espírito* é a

¹⁹ Os textos que compõem esse período do pensamento de Hegel, e que são mobilizados por Honneth para a reconstrução do conceito de reconhecimento são: *As maneiras científicas de tratar o direito natural* (1802), o *Sistema da eticidade* (1802), os *Projetos de sistema* (1803-1804) e a *Realphilosophie* (1805-1806).

²⁰ Vale ressaltar que o recurso ao jovem Hegel do período jenense foi um passo igualmente dado por Habermas na construção de sua teoria. Ver, nesse sentido, *Técnica e ciência como ideologia* (HABERMAS, 2014).

obra que marca o fim dessa etapa do pensamento hegeliano, com a virada definitiva para a filosofia da consciência (HONNETH, 2003, p. 66).

Uma das virtudes principais que Honneth enxerga na teoria do jovem Hegel é que nela se encontra um modelo de interpretação dos conflitos sociais que supera as visões tradicionais predominantes na filosofia moderna sobre como se estruturam tais conflitos. O contraste aqui colocado é entre Hegel e as visões de Nicolau Maquiavel e Thomas Hobbes. Estes dois últimos autores são tidos como fundadores da filosofia política moderna, tendo estabelecido modelos conceituais baseados na ideia de luta por autoconservação. Em resumo, isso significa que os conflitos político-sociais são explicados tendo por fundo uma concepção antropológica em que os indivíduos figuram como seres naturalmente egoístas e autointeressados, desprovidos *a priori* de qualquer inclinação ao comportamento solidário. Assim, o retrato de sociedade que dá base às filosofias dos dois autores é um que tende a ver a arena política como um espaço de concorrência hostil permanente entre os sujeitos, em que cada um age por meio de ações estratégicas que buscam tão somente a satisfação de interesses próprios (HONNETH, 2003, p. 32).

A partir dessas premissas antropológicas estabelecidas de início, é delineado o horizonte da teorização filosófica: se a forma típica de relação social dentro de uma comunidade é a luta por autopreservação, a concepção de práxis política que necessariamente daí derivará é aquela que vê o poder político como uma forma de limitação desse conflito natural. Assim, em Hobbes, por exemplo, a guerra de todos contra todos e a tendência de destruição mútua dos indivíduos presente no estado de natureza são reprimidas pelo estabelecimento do poder soberano por meio do contrato social²¹.

O problema, para Honneth, com as filosofias de Maquiavel e Hobbes é que elas partem de premissas ontológicas que supõem de antemão indivíduos atomizados que buscam poder e agem tão somente de maneira instrumental perante os outros. Com isso, a compreensão de qualquer aspecto normativo presente nos conflitos de interesse fica bloqueada. Tal debilidade, contudo, parece poder ser superada por uma teoria do conflito social alternativa encontrada no jovem Hegel. Honneth argumenta, nesse sentido, que a ideia hegeliana de luta por reconhecimento é capaz de fornecer uma abordagem superior ao mesmo problema, uma vez que reteria a ideia de disputas intersubjetivas, mas não reduziria essas disputas à luta estratégica

²¹ “Na teoria de Hobbes, o contrato social só encontra sua justificação decisiva no fato de unicamente ele ser capaz de dar um fim à guerra ininterrupta de todos contra todos, que os sujeitos conduzem pela autoconservação individual” (HONNETH, 2003, p. 35)

por autoconservação. Ao contrário, Hegel seria capaz de propiciar uma leitura dos conflitos a partir de sua dinâmica normativa:

[Em Hegel] um contrato entre os homens não funda o estado precário de uma luta por sobrevivência de todos contra todos, mas, inversamente, a luta como um *médium* moral leva a uma etapa mais madura de relação ética. Com essa reinterpretação do modelo hobbesiano, Hegel introduz uma versão do conceito de luta social realmente inovadora, em cuja consequência o conflito prático entre sujeitos pode ser entendido como um momento do movimento ético no interior do contexto social da vida [...]. (HONNETH, 2003, p. 48)

Dessa forma, o recurso a Hegel viabiliza uma passagem de uma concepção de luta de base individualista para uma concepção intersubjetiva (PETHERBRIDGE, 2013, p. 84; ZURN, 2015, p. 56). Isso porque Hegel está convencido da ideia aristotélica de que uma conceitualização adequada da sociedade deve partir da consideração dos vínculos ético-sociais dentro dos quais “os sujeitos se movem juntos desde o princípio” (HONNETH, 2003, p. 43) e não da postulação de sujeitos isolados sem laços comunitários.

Além disso, Honneth destaca que no jovem Hegel há um lugar decisivo para os conflitos intersubjetivos no processo de passagem de uma “eticidade natural” para a formação da sociedade enquanto “totalidade ética”. Ou seja, a luta social aparece como um mecanismo não de destruição, mas de construção de relações sociais éticas. Esse desenvolvimento da eticidade é descrito enquanto uma dinâmica de afirmação e negação em que uma relação de reconhecimento prévia é negada, instaurando subsequentemente um conflito, que, por sua vez, é superado em direção a um novo estado em que o equilíbrio destruído é recuperado em um nível superior em relação ao estado inicial. Assim, afirma Honneth que “o movimento de reconhecimento que subjaz a uma relação ética entre sujeitos consiste num processo de etapas de reconciliação e conflito ao mesmo tempo, as quais substituem umas às outras” (HONNETH, 2003, p. 47). Entre outras coisas, isso significa que, ao contrário da filosofia de Maquiavel ou Hobbes, Hegel fornece instrumentos para se pensar o conflito social como um mecanismo de evolução moral da sociedade seguindo um processo em que a perturbação no convívio social (o crime, nos termos de Hegel) é seguido por uma luta em que há potencial de aprendizado prático-moral, podendo levar à eticidade a um estágio mais avançado (CRISSIUMA, 2013, p. 67).

O papel do reconhecimento é especificado conceitualmente na teoria hegeliana por meio da diferenciação de três esferas em que se pode falar de relação de reconhecimento: a família, a sociedade civil e o Estado; sendo que a cada uma delas corresponde um modo de

reconhecimento específico: o amor, o direito e a solidariedade, respectivamente. No jovem Hegel, porém, a classificação das formas mais simples e complexas de reconhecimento é precária e não se encontra plenamente desenvolvida, sendo que Honneth se baseará nessa distinção para dar um conteúdo mais determinado a ela em um passo seguinte.

O que parece mais fundamental, no entanto, nesse ponto da exposição é que, para além dessa classificação, Honneth vê em Hegel a base para uma antropologia filosófica que coloca o reconhecimento como um fundamento da sociabilidade que faz parte da própria essência humana, e que antecede o próprio conflito. Nesse sentido, o reconhecimento é visto como uma característica prévia a qualquer contrato social ou qualquer formação política e que, por isso, constitui justamente o terreno normativo inevitável em que se formam as relações intersubjetivas:

Apenas nessas relações pré-contratuais de reconhecimento recíproco, ainda subjacentes às relações de concorrência social, pode estar ancorado o potencial moral, que depois se efetiva de forma positiva na disposição individual de limitar reciprocamente a própria esfera de liberdade. (HONNETH, 2003, p. 85).

Chega-se aqui a um ponto central da formulação de Honneth: em sua leitura de Hegel a conclusão a que chega é que o reconhecimento não é apenas um aspecto acessório das relações éticas e morais no campo da família, da sociedade civil e do Estado, mas que ele é o próprio *fundamento* dessas relações — e é só a partir da violação, ocorrida em um momento secundário, dessa relação originária de reconhecimento que a dinâmica da luta se impõe. Ou seja, o reconhecimento recíproco entre os agentes é dotado de uma característica ontológica basilar que decorre da própria natureza das interações sociais; ele é o próprio alicerce constitutivo da sociabilidade, daí a sua centralidade.

Danielle Petherbridge sintetiza esse aspecto do pensamento honnethiano:

Em sua interpretação de Hegel, Honneth conceitualiza o reconhecimento recíproco como uma condição originária, como um “nexo” pré-existente de relações éticas que constituem o social. Nesse esquema, a luta não é em si uma condição (co-) constitutiva, mas é de fato vista como “um distúrbio e uma violação das relações sociais de reconhecimento”. Dessa maneira, Honneth postula o “reconhecimento” como uma categoria primária, de primeira ordem, constitutiva da socialidade e coloca a luta como um elemento secundário de transgressão, ou destruição, de uma socialidade primária de caráter afirmativo. A pressuposição de Honneth não é apenas que os seres humanos são inerentemente sociais, mas também de que o reconhecimento forma uma relacionalidade primária que é anterior a qualquer outra modalidade, uma

forma primária de relacionalidade que é sempre positiva ou normativa. (PETHERBRIDGE, 2013, p. 82)

Em síntese, Honneth retira de Hegel o que ele classifica como três teses fundamentais. Primeiramente, a noção de que a formação da subjetividade e da autonomia individual está intimamente vinculada à pressuposição do reconhecimento entre dois sujeitos, o que afasta os pressupostos atomistas da filosofia social. Em segundo lugar, a tese de que as formas de reconhecimento recíproco podem ser distinguidas de acordo com o grau de autonomia possibilitada ao sujeito (no caso, as esferas de reconhecimento do amor, do direito e da solidariedade). E, por fim, a tese segundo a qual o reconhecimento recíproco é a base de um processo conflituoso de formação moral no qual a lógica das lutas intersubjetivas possibilita o progresso da formação da eticidade (HONNETH, 2003, p. 119-122). O autor de *Luta por reconhecimento* entende que essas três teses constitutivas da doutrina hegeliana do reconhecimento podem ser compreendidas no sentido de “uma teoria da condição necessária da socialização humana”, mas que isso só pode ser realizado após ela ser “transformada num quadro pós-metafísico” (HONNETH, 2003, p. 119).

Ao dar continuidade à intuição de que Hegel abre um caminho importante, porém demasiadamente especulativo e metafísico, para uma teoria social do reconhecimento, Honneth recorre à psicologia social de George Herbert Mead. Na teoria de Mead estariam presentes recursos conceituais que, segundo Honneth, seriam capazes de desenvolver, sob um caminho “materialista”, às ideias hegelianas. Em Mead, o reconhecimento recebe uma fundamentação mais concreta baseada em um conceito antropológico de pessoa: o processo de construção da individualidade aparece como o resultado de uma dinâmica de socialização, em que os sujeitos se atribuem mutuamente um status de reconhecimento, o que viabiliza que o indivíduo venha a constituir uma percepção de si mesmo no mundo. Assim, aparece uma concepção intersubjetivista de consciência: “um sujeito só pode adquirir consciência de si mesmo na medida em que ele aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa” (HONNETH, 2003, p. 131). Com o acréscimo da teoria de Mead, a ideia de reconhecimento passa a envolver, então, um processo de autoformação, em que os sujeitos, dentro de um contexto social de interação, adquirem faculdades para o desenvolvimento de uma identidade prática. Isso significa, entre outras coisas, que a luta por reconhecimento pode ser compreendida como um processo de busca dos sujeitos por respeito e por aceitação de sua identidade diante da comunidade em que se encontram (THOMPSON, 2018, p. 567).

Tanto Mead quanto Hegel apontam que “a reprodução da vida social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco porque os sujeitos só podem chegar a uma autorrelação prática quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como seus destinatários sociais” (HONNETH 2003, p. 155). Em um momento seguinte da discussão em *Luta por reconhecimento*, Honneth sistematiza tal princípio a partir da distinção tripartite das formas de reconhecimento intersubjetivo, cada uma delas correspondente a uma esfera da reprodução social tal como originalmente colocado por Hegel: a família, a sociedade civil e o Estado. Em cada um desses espaços há formas distintas de integração social: na família se encontra o amor, ou seja, a interação por meio de ligações emotivas; na sociedade civil se encontra o direito, que se refere à interação mediada por relações legais entre sujeitos de direito; e, por fim, no Estado se encontra a lógica da solidariedade, que corresponde à orientação comum por valores (HONNETH, 2003, p. 159).

Honneth discorre com amplos detalhes acerca da lógica específica pertencente a cada uma dessas esferas. No nível menos complexo das relações de reconhecimento se encontra o amor. Trata-se de uma primeira etapa de relacionamento que permite que “os atores sociais se confirmem mutuamente como seres concretamente carentes e dependentes entre si” (TEIXEIRA, 2016, p. 137). Aqui, Honneth se baseia amplamente nas investigações do psicanalista Donald Winnicott, de quem ele retém a ideia de que o relacionamento afetivo entre a criança e seus pais pode ser concebido como uma relação de reconhecimento mútuo, que permite a criança conhecer a si mesma enquanto ser com identidade própria.

No âmbito do direito, a forma de reconhecimento adquire o caráter de uma relação de tipo universal, que é independente do vínculo afetivo com o outro, e, portanto, indireta e anônima. Nela, os sujeitos assumem a perspectiva de um “outro generalizado”, reconhecendo-se uns aos outros enquanto portadores de direitos, que por sua vez são resguardados pelas instituições públicas. O direito é visto aqui como um meio que assegura o tratamento de toda pessoa como um ser moralmente autônomo, o que se consolida no princípio da igualdade presente no direito moderno (HONNETH, 2003, p. 193).

Na terceira esfera, da solidariedade, Honneth se refere à forma de reconhecimento mais exigente, que envolve não apenas a consideração do outro enquanto ser moral, mas a sua aceitação positiva por meio de atribuição de estima social. Isso significa que esse tipo de reconhecimento envolve a consideração positiva sobre formas de vida em que os traços específicos do indivíduo, suas habilidades e características são objeto de valorização social, o que só é possível a partir de um horizonte de valores compartilhado, o que Hegel denominou de “vida ética” (*Sittlichkeit*). Como explica Christopher Zurn

amor e amizade são desenvolvidos em pequenos grupos de relações íntimas; direitos jurídicos podem potencialmente se estender a toda a raça humana; já as relações de estima se estendem na medida em que exista um compartilhamento dos mesmos valores éticos relativos a o que é socialmente valoroso, e em qual sentido (o que Honneth chama de “comunidades de valor”). (ZURN, 2015, p. 40)

É importante ressaltar que em Honneth essa tipologia positiva das formas de reconhecimento é a base para a explicação das formas de desrespeito, ou seja, de negação do reconhecimento que incidem sobre elas. Esse aspecto é central em sua teoria, uma vez que de acordo com o esquema conceitual de Honneth é a ocorrência do desrespeito em relação às expectativas de reconhecimento que funcionará como o impulso para o conflito e, especificamente, para a luta por reconhecimento. (HONNETH, 2003, p. 214). No que diz respeito ao tipo mais primário de reconhecimento, o amor, que é responsável pela constituição de uma autoimagem da pessoa em torno da sua identidade física, a forma de violação é a mais direta, e se dá por meio da negação da integridade corporal da pessoa contra sua própria vontade, o que pode tomar a forma de maus tratos, tortura ou violação. Honneth destaca que esse tipo de prática não gera tão somente dor física na vítima, mas viola a própria identidade da pessoa enquanto um ser moral, provocando “um grau de humilhação que interfere destrutivamente na autorrelação prática de um ser humano” (HONNETH, 2003, p. 215), criando, conseqüentemente, uma perda de confiança da pessoa em si mesma e no mundo.

A segunda forma de desrespeito ocorre por meio da negação do reconhecimento jurídico. Aqui estamos falando da privação de direitos, ou mesmo da negação do status de sujeito de direito, a uma pessoa ou a um grupo. Trata-se de uma situação na qual a igualdade jurídica de caráter universal típica dos sistemas legais modernos é violada, o que pode ocorrer, por exemplo, por meio da diferenciação político-jurídica em relação a certos status sociais (sejam eles raça, etnia, gênero, classe, etc.). O problema com a denegação de pretensões jurídicas válidas, destaca Honneth, é que ela enseja a perda de autorrespeito em função da exclusão do indivíduo da comunidade jurídica e da negação de sua qualidade de pessoa autônoma.

Por fim, a terceira forma de desrespeito é aquela que consiste no rebaixamento negativo relativo ao valor social atribuído a formas de vida pertencentes a indivíduos ou grupos, no sentido de que os valores, as crenças ou a contribuição à reprodução social são depreciados. Assim, afirma Honneth, à desvalorização social corresponde “uma perda de autoestima pessoal,

ou seja, uma perda de possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características” (HONNETH, 2003, p. 218).

Com base na tipologia do reconhecimento fornecida por Honneth, torna-se possível ver de maneira mais acabada o argumento geral que está sendo montado pelo autor. Em sua teoria do reconhecimento, a dinâmica geral dos conflitos ocorre dentro de uma estrutura comum: há uma situação prévia de reconhecimento (ou, pelo menos, de expectativa desse reconhecimento) que vem a ser perturbada por alguma forma de negação, o que produz experiências de desrespeito. Tal negação gera reações emotivas e cognitivas de resistência, abrindo espaço para que se instaure uma luta por reconhecimento. Essa luta, por sua vez, age “como força moral” e “promove desenvolvimentos e progressos na realidade da vida social do ser humano” (HONNETH, 2003, p. 227). Ou, como coloca Timo Jütten,

De acordo com essa fenomenologia, a experiência negativa de desrespeito e humilhação motiva lutas por reconhecimento nas quais os grupos sociais apresentam suas reivindicações pelo reconhecimento de aspectos das personalidades de seus membros, de direitos ou de contribuições à reprodução social aos quais até então havia sido negado valor ou reconhecimento. (JÜTTEN, 2019, p. 83)

Só após realizar todo esse percurso intelectual, que passa pela reconstrução de Hegel e Mead e pela tipologia das esferas de interação e suas formas de afirmação e negação do reconhecimento, que Honneth vai entrar efetivamente no campo da teoria crítica da sociedade (DERANTY, 2009, p. 310-311). Em outras palavras, a teoria desenvolvida em *Luta por reconhecimento* se torna completa quando as premissas da antropologia filosófica esboçada com a filosofia de Hegel e a psicologia social de Mead se conectam com argumentos de teoria social e com uma teoria dos movimentos sociais, o que acontece tão somente na última parte do livro. Nesse ponto, o mais relevante é que o elemento que possibilita essa conexão é a ideia de que os conflitos sociais são motivados por *sentimentos morais de injustiça*.

Ao introduzir esse conceito, Honneth se vê como o continuador de uma corrente de pensamento subterrânea formada por teóricos como Marx, Sorel e Sartre, pensadores esses que, de acordo com Honneth, deram início a uma tradição de pesquisa em que conflitos sociais podem ser interpretados como um processo de luta por reconhecimento. Aqueles três autores, contudo, foram incapazes de desvendar a estrutura especificamente moral das lutas sociais (HONNETH, 2003, p. 251). O que falta a eles, e que Honneth procura providenciar conceitualmente, é a compreensão de que a rebelião e a resistência social são fenômenos que estão conectados à infração das regras implícitas do reconhecimento social, regras essas que se

fundam na concepção de formação intersubjetiva da identidade, de acordo com o modelo esboçado anteriormente.

Ao se colocar dessa perspectiva, o que a teoria honnethiana busca demonstrar é que, ao contrário das suposições de boa parte da sociologia acadêmica hegemônica, as lutas sociais, nas formas de protestos, rebeliões ou resistência, não são frutos de interesses particularistas e autointeressados dos atores sociais envolvidos, mas, antes, têm seu ponto de partida nos sentimentos morais de injustiça derivados de situações em que as expectativas de reconhecimento são negadas (HONNETH, 2003, p. 255)²².

Conforme explica Honneth,

Diferentemente de todos os modelos explicativos utilitaristas, ele [o modelo honnethiano] sugere a concepção segundo a qual os motivos da resistência social e da rebelião se formam no quadro de experiências morais que procedem da infração de expectativas de reconhecimento profundamente arraigadas. Tais expectativas estão ligadas na psique às condições da formação da identidade pessoal, de modo que elas retêm os padrões sociais de reconhecimento sob os quais um sujeito pode se saber respeitado em seu entorno sociocultural como um ser ao mesmo tempo autônomo e individualizado; se essas expectativas são desapontadas pela sociedade, isso desencadeia exatamente o tipo de experiência moral que se expressa no sentimento de desrespeito. (HONNETH, 2003, p. 258)

O sentimento de injustiça é a chave da negatividade crítica que aparece na teoria do reconhecimento honnethiana: ela é o ponto de referência normativo ao qual a crítica deve se referir para diagnosticar as situações sociais e as disrupções na lógica do reconhecimento (DERANTY, 2009, p. 318). Mas é importante destacar que no esquema categorial de Honneth o sentimento de injustiça só é produzido porque existe, antes dele, uma expectativa de reconhecimento por parte dos sujeitos, uma vez que os indivíduos necessitam e esperam reconhecimento para a formação da sua própria identidade pessoal. Existe, desse modo, uma qualidade quase ontogenética da expectativa de reconhecimento, ou, como afirma Mariana Teixeira “os sujeitos são caracterizados, portanto, na concepção antropológica-formal de Honneth, por possuírem um interesse emancipatório em libertar-se do sofrimento.

Com essa abordagem de caráter mais sociológico acerca das motivações da rebelião social, que é vinculada às premissas antropológicas e psicológicas de Hegel e Mead, Honneth

²² “Dessa delimitação categorial já resulta um primeiro conceito preliminar e rudimentar do que deve ser entendido por luta social no contexto de nossas considerações: trata-se do processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações de reconhecimento” (HONNETH, 2003, p. 257).

se vê com instrumentos para uma análise normativamente fundamentada da sociedade. Para o autor de *Luta por reconhecimento*, as lutas sociais moralmente fomentadas contra a negação do reconhecimento em seus três níveis são o elemento dinâmico que faz com que os processos históricos, por meio de caminhos conflituosos, sejam conduzidos a uma ampliação progressiva das relações de reconhecimento. Assim, a expansão do reconhecimento por meio da luta por ele se torna uma espécie de termômetro para se medir os avanços e recuos do progresso social.

Honneth encerra a obra com uma discussão sobre aquilo que chama de “concepção formal de eticidade”. Tal conceito se refere às condições intersubjetivas que precisam estar preenchidas para que os indivíduos consigam atingir a autorrealização pessoal de maneira saudável e não distorcida e funcionaria como um parâmetro para a análise e crítica dos processos históricos particulares (HONNETH, 2003, p. 270; PETHERBRIDGE, 2013, p. 167). A partir dele, Honneth acredita ter um fundamento sólido para lastrear normativamente uma teoria crítica da sociedade.

O modelo delineado por Honneth é em diversos sentidos uma resposta aos desafios que ele havia encontrado anteriormente na construção de uma teoria crítica. Diante da tarefa de fundamentar uma crítica imanente do social e ao mesmo tempo desviar da falta de normatividade, do déficit sociológico e, acima de tudo, do funcionalismo presentes nas análises dos outros teóricos críticos, Honneth apresenta um modelo inovador e ambicioso e que tenta ultrapassar os limites de seus antecessores. Sua teoria encontra na noção de reconhecimento um critério pelo qual é possível não só combinar análise social com a perspectiva de transformação da sociedade (a “transcendência intramundana”), mas por meio do qual também é possível empreender uma crítica de caráter normativo (contra o déficit normativo), vinculada às experiências dos sujeitos (contra o déficit sociológico) e que não submete a ação dos sujeitos sociais a estruturas automáticas (crítica do funcionalismo).

Após a publicação de *Luta por reconhecimento*, em 1992, o conceito de reconhecimento passa a ocupar o papel de chave explicativa central na obra de Honneth: é o reconhecimento que, a seu ver, forma o tecido da vida social, o que significa também que ele é o elemento que define a lógica fundamental das relações sociais, das instituições sociais, e que dá o parâmetro para a análise crítica das patologias que dali derivam. Certamente, tal posição, ao mesmo tempo inovadora e ousada, não deixou de ser intensamente debatida, questionada e desenvolvida nos anos seguintes, sendo objeto de discussão a partir de variados pontos de vista. Nesse contexto, as críticas à teoria do reconhecimento ocasionaram desdobramentos importantes no pensamento de Honneth, por vezes levando a refinamento conceitual, a correções ou até mesmo ao abandono de certas posições. No entanto, o embate crítico mais desafiador, e que teve mais impacto na

direção tomada posteriormente pela obra honnethiana foi a controvérsia entre Honneth e a filósofa Nancy Fraser, que tomou corpo no livro conjunto *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (2003). No centro de tal debate está uma questão espinhosa, à qual Honneth não havia se dedicado até então: a de saber como a teoria do reconhecimento seria capaz de entender a ordem econômica capitalista.

1.4 Mercado e moral: a interpretação honnethiana da economia capitalista

Fica bastante claro que, a essa altura da exposição, a teoria honnethiana já se encontra consideravelmente afastada dos paradigmas teóricos do marxismo ou da primeira geração da Escola de Frankfurt, de modo que chega a ser válido ponderar se sobrou alguma conexão que o vincule teoricamente a figura de um Adorno, por exemplo. Sua preocupação não se encontra em elaborar uma teoria da exploração, ou da administração da sociedade por meio da racionalidade instrumental, já que sua visão não concebe a sociedade enquanto um sistema com lógicas abrangentes de funcionamento, ou mesmo como uma totalidade²³. Para Honneth, são as experiências de injustiça sofridas por grupos sociais que têm o reconhecimento negado o elemento que pode dar abertura para a renovação da crítica imanente da modernidade (HONNETH, 2003b, p. 134).

Nesse momento, o que vale destacar é que munido desse arsenal categorial Honneth consolida um quadro de compreensão que pode ser adequadamente descrito como *monista* (BRESSIANI, 2016). Monista aqui significa que, para o autor, em última instância, só há um princípio capaz de explicar e servir como parâmetro de crítica das relações sociais, que é justamente o reconhecimento, entendido como uma ferramenta que permite a análise da dimensão normativa das interações sociais. Isso quer dizer que, uma vez que nenhum aspecto da sociedade é desvinculado de questões normativas mas está sempre conectado à interação, as relações sociais, as formas de dominação, as instituições e os tipos de patologias existentes em determinada sociedade podem ser todos explicados pela chave teórica do reconhecimento sem que seja necessário o recurso a qualquer outro critério explicativo²⁴.

Como afirma Jean-Philippe Deranty, no modelo de Honneth

²³ “A ideia recorrente de que o progresso da razão é bloqueado ou interrompido pela organização capitalista da sociedade não provoca apenas surpresa, uma vez que o capitalismo já não pode ser mais visto como um sistema unificado de racionalidade social” (HONNETH, 2008, p. 390).

²⁴ Nesse sentido, o monismo da teoria do reconhecimento implica também na ideia de que as próprias lutas sociais, seja em torno de questões como desigualdade de classes, exploração econômica, racismo, xenofobia, etc., podem ser traduzidas para a linguagem do reconhecimento e interpretadas como forma de disputas em torno de interpretações normativas dos princípios que ordenam a vida social.

nenhuma instituição da vida social parece escapar da lógica do desenvolvimento moral; conseqüentemente, a tese é a de que a reprodução social como um todo, reprodução comunicativa e material, são agora vistas como dependentes da situação do tecido moral da sociedade em um determinado momento. (DERANTY, 2009, p. 127)

Desse modo, Honneth é capaz de inverter tanto as suposições de cunho marxista quanto as de orientação habermasiana acerca da constituição da sociedade. Contra a famigerada tese marxista da relação condicionante entre base, formada pela estrutura das relações de produção capitalistas, e superestrutura, que se encontra no nível das representações culturais-ideológicas, pode-se afirmar que Honneth a coloca de ponta cabeça, localizando a superestrutura, aqui entendida como o espaço da formação da moral e da ordem normativa da sociedade, como o ponto determinante da compreensão do social. Já se quisermos interpretar Honneth em termos habermasianos, é possível dizer que seu monismo subverte o dualismo habermasiano entre mundo da vida e sistema, encontrando no mundo da vida o aspecto decisivo de produção das normas sociais de onde até mesmo os mecanismos sistêmicos são derivados²⁵.

É curioso como o monismo de Honneth, ao mesmo tempo em que implica em uma concepção de sociedade integrada sob um único princípio, também não a concebe como uma totalidade estruturada. Nesse sentido, o conceito de reconhecimento parece dar lugar a uma teoria social muito mais aberta a contingências históricas afastadas de lógicas sistêmicas. Isso, porém, o coloca de frente com o difícil desafio de ter que explicar a modernidade capitalista a partir de certos critérios unificadores que não se percam na variabilidade histórica dos conflitos morais, até mesmo porque esses próprios conflitos precisam ter como referência alguma estrutura social de fundo para serem interpretados.

Em alguns momentos Honneth dá a entender que sua teoria possui pretensões mais moderadas (HONNETH, 2003c, p.249), como se com ela o filósofo não desejasse elaborar uma análise omniabrangente do capitalismo. No entanto, na maior parte de suas intervenções, a perspectiva que transparece é a de que a sua intenção teórica é proporcionar as ferramentas necessárias para a crítica imanente da sociedade moderna. Nesse sentido, talvez o principal desafio da teoria do reconhecimento seja explicar o funcionamento da economia de mercado capitalista. É nesse terreno que seu monismo moral/normativo terá impacto mais agudo no seu diagnóstico social e é ali também que suas premissas antifuncionalistas e antissistêmicas serão especialmente colocadas a prova.

²⁵ “As organizações aparentemente de racionalidade finalista são também codeterminadas pelos pontos de vista prático-morais que devem ser concebidos como resultados da ação comunicativa” (HONNETH, 1993, 276).

O modelo explicativo concebido por Honneth com sua teoria do reconhecimento se depara com um desafio particularmente complicado quando se trata da economia. Pois apesar de seu antifuncionalismo se dirigir contra aquelas interpretações que minimizam a dimensão da normatividade na análise da sociedade em todas as áreas da teoria social, é no campo econômico que esse tipo de perspectiva combatida por Honneth aparece com mais ênfase. Vale dizer, a economia é uma das esferas da realidade social que com mais frequência é tomada como um espaço de relações que possuem regras e lógicas de funcionamento próprias, e que com isso induz certas formas de agir sobre os sujeitos que dela participam. Mesmo no pensamento progressista, pelo menos desde Marx, há uma compreensão habitual de que a economia capitalista possui caráter de sistema, ou seja, que ela se constitui enquanto uma ordem própria, de modo que as relações que a constituem não são resultadas apenas de ações casuais ou arbitrárias dos sujeitos, mas seguem uma racionalidade particular.

Honneth certamente está na contramão dessas concepções. Portanto, para se manter fiel a seu antifuncionalismo, ele se coloca diante da tarefa de explicar coerentemente a economia capitalista de um ponto de vista ao mesmo tempo descritivo e normativo sem recorrer a uma abordagem que atribua às relações econômicas características de um sistema que se impõe sobre os sujeitos que nele atuam, condicionando as ações desses sujeitos a despeito de suas convicções morais.

Como vimos, essa orientação é um passo teórico que decorre quase que naturalmente de sua crítica a Habermas, já que Honneth argumenta que a compreensão dualista da filosofia habermasiana, ao localizar a economia capitalista no domínio do sistema, faz com que ela seja enxergada como uma esfera social praticamente autônoma que opera tecnicamente a partir do mecanismo do dinheiro e que, além disso, é desprovida de mecanismos comunicativos e, portanto, impermeável a qualquer regulação normativa (ARENTHORST, 2015, p. 132-133). A inadequação da abordagem de Habermas sobre o tema da economia é tomada por Honneth como um exemplo negativo de como não proceder teoricamente; e, inclusive, a acusação de “habermasianismo” nesse aspecto será dirigida por Honneth a outros autores.

Em contraste com Habermas, a compreensão central de Honneth, no que diz respeito à interpretação da economia, é que ela deve ser concebida, acima de tudo, como um espaço de disputas de ordem moral que estão ligadas diretamente às experiências subjetivas dos agentes e não como uma entidade autônoma explicada a partir de regras de funcionamento abstratas que se encontram para além dos sujeitos. Curiosamente, porém, tal noção não aparece explicitamente em *Luta por reconhecimento*. Nessa obra, o tema das relações econômicas é praticamente não explorado pelo autor, a não ser em algumas passagens esparsas. Nessas

poucas ocasiões, Honneth dá pistas sobre a sua forma de ver a conexão entre reconhecimento e questões econômicas, como quando afirma que “uma vez que as relações de estima social [...] estão acopladas de forma indireta com os padrões de distribuição de renda, os confrontos econômicos pertencem constitutivamente a essa forma de luta por reconhecimento” (HONNETH, 2003, p. 208). Mas, para além dessas breves considerações, não se encontra em *Luta por reconhecimento* uma exposição mais sistemática de Honneth sobre sua leitura da relação entre reconhecimento e economia, o que não significa, por outro lado, que o problema da economia política não encontra ressonância em seus escritos.

É verdade que o trato mais sistemático das questões especificamente relativas à ordem econômica capitalista é fornecido por Honneth a partir das provocações de Nancy Fraser, em *Redistribution or Recognition*. Porém, na sua obra anterior, é possível encontrar análises iniciais em que há certa aproximação de temas econômicos. Uma visão preliminar que consolida suas intuições sobre como abordar essa temática se encontra em um artigo seminal intitulado *Moral Consciousness and Class Domination: Some Problems in the Analysis of Hidden Morality*, de 1981 (HONNETH, 1995e). Nele, Honneth, fazendo um debate com o marxismo, argumenta que os conflitos derivados da dominação de classe no capitalismo, geralmente interpretados como disputas econômicas em torno do acesso a recursos materiais, devem ser lidos como contestações que se dão também no campo de formação de uma espécie de moralidade prática em que se desenvolvem formas de resistências das classes e grupos dominados em relação à ordem de valores dominantes que lhes é imposta.

Tendo por base a noção de que a dominação de classe não ocorre apenas em um nível “material”, mas também ideológico, na forma de imposição de valores culturais, Honneth sustenta que aqueles estratos sociais que se encontram em posição subalterna são capazes de resistir a esse processo ao construir compreensões morais de mundo a partir da sua própria experiência, constituindo aquilo que Barrington Moore denominou de “consciência de injustiça” (1995e, p. 209). Essas ideias normativas de grupos dominados baseadas na experiência de injustiça, porém, não formam um sistema coerente de valores, e nem mesmo aparecem publicamente como tal; são, ao contrário, percepções inarticuladas e fragmentárias que surgem como reação à ordem dominante e que se encontram em um nível subterrâneo, “escondido”, diria Honneth.

A ideia de um conflito moral oculto que se dá nos bastidores da esfera pública permite que Honneth afaste a ideia de que o capitalismo contemporâneo desativou os conflitos de classe. O que explicaria a aparência de pacificação do conflito social não é que as classes dominadas se encontram plenamente acomodadas à ordem social, mas que suas formas de resistência moral

não são explicitamente visíveis, o que não significa que exista necessariamente por parte delas uma aceitação normativa da ordem hegemônica de valores e de instituições. Para Honneth, pode ser o caso de que os grupos subalternos aceitem a ordem estabelecida apenas por razões pragmáticas, mas que não confirmam a ela qualquer tipo de legitimidade moral, pois por detrás da aparência de uma integração social existe uma dimensão do conflito de classe que se constitui como uma moralidade oculta (1995e, p. 217). E é esse sentimento de injúria moral, que nasce da forma como os dominados experienciam as relações de dominação, que deve ser resgatado como componente de uma crítica social efetiva:

Indícios não articulados de condenação moral da ordem social existente se encontram escondidos, suponho, em lutas por reconhecimento social altamente individualizadas e em lutas diárias no espaço de trabalho. Essas [lutas] têm o potencial de se tornar reivindicações de justiça passíveis de universalização, uma vez que elas iluminam indiretamente assimetrias socialmente estabelecidas. (HONNETH, 1995e, p. 218)

Dentro desse quadro, a luta de classes entre trabalhadores e capitalistas pode ser lida como uma forma de luta por reconhecimento na qual os trabalhadores resistem cotidianamente à expropriação de sua atividade de trabalho pelos patrões e à sua instrumentalização pelo processo de produção, formando assim uma moral “contra-hegemônica”, para usar termos gramscianos (HONNETH, 1995e, p. 219). Acima de tudo, o que é interessante ressaltar aqui, para nossos propósitos, é que a abordagem honnethiana está rejeitando a conexão direta feita por Habermas entre trabalho e ação instrumental, mostrando que a esfera do trabalho é permeada por conflitos normativos e, portanto, está aberta à interação comunicativa. Nesse sentido, essa perspectiva abre caminho para que se pense a economia capitalista, e o terreno da produção material, não como um espaço sistêmico em que predomina a racionalidade técnica orientada a fins, mas como um espaço que se reproduz entremeadado por processos comunicativos.

As intuições fundamentais esboçadas em *Moral Consciousness and Class Domination*, de que há uma vinculação essencial entre reconhecimento e economia, permaneceram na obra posterior de Honneth, ainda que muitas vezes apenas de modo implícito. No entanto, para além dessa compreensão geral, Honneth só veio a apresentar uma explicação detalhada de sua visão sobre a economia capitalista após ser provocado para fazê-lo ao enfrentar críticas dirigidas a sua obra. Uma das principais objeções feitas à perspectiva honnethiana do reconhecimento é que ela estaria capacitada conceitualmente para lidar com conflitos sociais que se desenrolam no plano cultural/simbólico, mas seria impotente para fornecer ferramentas conceituais para

analisar disputas econômicas, que envolveriam questões que se situariam para além do reconhecimento. É possível dizer que essa acusação, de certo modo, encontra ressonância na obra do próprio Honneth, pois uma das premissas de sua teoria é que lutas sociais devem ser entendidas para além da mera disputa por recursos materiais por envolverem também a disputa intersubjetiva por padrões de valorização cultural e moral²⁶. Tal posição pode dar a entender que Honneth, ao sublinhar a centralidade do reconhecimento, se mostrou indiferente às aquelas injustiças de caráter econômico, vinculadas à questão da distribuição dos recursos materiais. Foi contra esse tipo de crítica que Honneth se debruçou sobre a questão da economia política.

Como é sabido, foi Nancy Fraser a principal teórica que direcionou críticas à teoria do reconhecimento nos termos formulados acima, sendo que o debate proporcionado pelas considerações de Fraser e as respostas de Honneth a elas teve por resultado o livro *Redistribution or Recognition* (FRASER & HONNETH, 2003). Já na introdução, escrita a quatro mãos, os autores afirmam que no seu nível mais profundo o livro busca dar respostas a como entender a ordem econômica capitalista e sua relação com padrões de valorização cultural (FRASER & HONNETH, 2003, p. 5). A partir desse objetivo inicial, tentam os autores, cada um a seu modo, apresentar quadros de análise que providenciem o substrato categorial necessário para revitalização daquilo que entendem por teoria crítica, o que se dá em torno das categorias de redistribuição e reconhecimento.

Do lado de Fraser o núcleo central de sua posição está assentado naquilo que chama de dualismo perspectivo: a noção de que redistribuição e reconhecimento são conceitos que se referem a problemas sociais situados em domínios diversos: a economia, de um lado, e a cultura, de outro. A seu ver, esses dois campos possuem modos de funcionamento distintos, que não podem ser reduzidos um ao outro, o que requer uma perspectiva teórica que seja sensível para capturar formas de injustiça experimentadas em cada um deles, mas que não os confunda, já que a lógica de funcionamento desses espaços e a natureza dessas injustiças é diferente. Mais especificamente, Fraser sustenta que a sociedade capitalista é constituída simultaneamente por uma ordem econômica na qual a disparidade de recursos é organizada a partir do mercado, da propriedade privada e do dinheiro e por uma ordem hierárquica de status na qual diferenças culturais são mais ou menos valorizadas, o que nega a certas pessoas a participação plena na interação social. Tais esferas possuem legalidades próprias, com toda uma ordem de causas e efeitos que não é compartilhada entre elas, de modo que não é possível explicar disparidades

²⁶ Sobre isso, ver os dois primeiros capítulos de *Luta por reconhecimento* (HONNETH, 2003).

de renda e de riqueza pelo viés do reconhecimento e, inversamente, não há como entender questões como racismo ou sexismo pelo viés da redistribuição²⁷.

É precisamente a existência dessas duas ordens que exige do teórico social um enfoque dual. Por isso Fraser afirma que

Dessa perspectiva, sociedades aparecem como campos complexos que abrangem pelo menos dois modos distintos de ordenação social: um modo econômico, no qual a interação é regulada pelo entrelaçamento de imperativos estratégicos, e um modo cultural, no qual a interação é regulada por padrões institucionalizados de valoração cultural. (FRASER, 2003a, p. 51)

O objetivo de Fraser ao fazer essas considerações teóricas é afastar uma hegemonia do culturalismo dentro das lutas políticas do campo progressista após o fim do socialismo real. A seu ver, os movimentos políticos surgidos nos anos noventa, no contexto da globalização neoliberal, ficaram enfraquecidos por terem abandonado as reivindicações tradicionais da esquerda pela igualdade e pela democratização dos recursos econômicos para se vincular a políticas de cunho identitário, puramente culturais (FRASER, 2003, p. 7-9). Certamente, seria bastante questionável atribuir a Honneth o rótulo de teórico das lutas identitárias²⁸ — e não parece que Fraser sequer sugere isso —, porém, ainda assim, ela vê em Honneth uma espécie de culturalismo teórico, em que as diferentes formas de patologias sociais criadas pelo capitalismo contemporâneo são compreendidas apenas em termos culturais. Nesse sentido, a despeito da caracterização de Fraser fazer justiça ou não a Honneth, sua posição dualista não deixa de constituir um desafio forte ao monismo da teoria honnethiana do reconhecimento.

Em seu texto inicial presente em *Redistribution or Recognition*, Fraser alega a existência de um reducionismo na teoria honnethiana, o que a torna incapaz de apreender a lógica específica da economia capitalista:

Axel Honneth [...] adota uma visão reduitiva e culturalista sobre a distribuição. Supondo que todas as desigualdades econômicas estão enraizadas em uma ordem cultural que privilegia certos tipos de trabalho sobre outros, ele acredita que mudar essa ordem cultural é suficiente para evitar a distribuição desigual. Porém, na verdade, como vimos, nem toda má distribuição é um subproduto da negação do reconhecimento. Pense-se no caso de um trabalhador industrial branco e homem que se torna desempregado em função do fechamento de sua fábrica resultado de uma fusão de empresas motivada por especulação. Nesse

²⁷ É importante sublinhar que Fraser entende esse desacoplamento entre economia e cultura como um resultado do desenvolvimento histórico do capitalismo; trata-se de uma característica estrutural vinculada à forma como ocorre a reprodução social nessa sociedade (FRASER, 2003a, p. 69).

²⁸ Diferentemente de Honneth, o vínculo entre reconhecimento e multiculturalismo, que parece estar no centro das disputas identitárias, é mais presente na teoria do reconhecimento de Charles Taylor.

caso, a injustiça da má distribuição tem pouco a ver com a falta de reconhecimento. Ela é, ao contrário, uma consequência de imperativos intrínsecos a uma ordem de relações econômicas especializadas cuja *raison d'être* é a acumulação de lucro. Para lidar com esses casos, uma teoria da justiça deve ir para além dos padrões de valores culturais para examinar a estrutura do capitalismo. (FRASER, 2003a, p. 34-35)

A provocação de Fraser leva Honneth a elaborar com mais detalhe como sua versão própria da teoria crítica pode lidar com o diagnóstico e a crítica da economia capitalista. E a resposta de Honneth em *Redistribution or Recognition* não desvia dos parâmetros metodológicos já estabelecidos em sua obra com sua concepção antifuncionalista de teoria social. Na verdade, em seu debate com Fraser, Honneth reforça precisamente a necessidade de uma perspectiva teórica pautada pela centralidade da moral na integração social e aplica à análise do capitalismo a compreensão de que não há terreno social isento de normatividade que se reproduza por meio de regras autônomas.

Christopher Zurn faz uma síntese precisa dos objetivos teóricos de Honneth a esse respeito:

A ambição central da abordagem da economia capitalista feita por Honneth em *Redistribution or Recognition* é mostrar a plausibilidade de uma teoria que seja plenamente fundada no reconhecimento, ao invés de em outros princípios normativos não baseados no reconhecimento ou em abordagens funcionalistas da economia. Assim, sua explicação visa mostrar como questões centrais para as teorias da justiça com foco na distribuição – podem ser compreendidas e normativamente avaliadas com os mesmos conceitos do reconhecimento aplicados a outras formas de injustiça, de falta de reconhecimento e de patologias sociais. Honneth não vê necessidade de se desenvolver um conjunto diferente de ferramentas teóricas para o domínio econômico da sociedade. Assim, ele deve desenvolver uma teoria social das economias capitalistas modernas que rejeite os métodos do funcionalismo e da teoria dos sistemas, para os quais a economia é teorizada como um domínio de interação amoral e livre de normatividade com processos mais ou menos automáticos acontecendo por trás das costas dos participantes, e em grande medida fora do controle e compreensão destes. (ZURN, 2015, p. 131)

Se Fraser, de um lado da contenda, defende uma concepção teórica que se pauta tanto pelo conceito de redistribuição quanto pelo conceito de reconhecimento, isso pode fazer parecer que Honneth, ao negar a perspectiva dualista de Fraser em favor de uma concepção monista, está fornecendo uma resposta parcial e unilateral por atribuir validade a apenas um dos dois conceitos em jogo, como se em seu arcabouço conceitual não coubesse a ideia de redistribuição. Esse, contudo, não é o caso. A defesa do reconhecimento, para Honneth, não implica a negação do conceito de redistribuição, e nem a indiferença a ele, pois o que o autor defende é que o

reconhecimento *abrange* a questão da redistribuição. O próprio título de sua primeira resposta a Fraser evidencia isso: “Redistribuição *como* reconhecimento”; ou seja, o primeiro conceito está contido logicamente no segundo.

Ao proceder dessa maneira, Honneth deixa claro que sua concepção de reconhecimento é mais ampla do que Fraser parece conceber. Ela não concerne tão somente ao campo da cultura, oposto àquele da economia, mas se refere a todo o espectro da ordem normativa da sociedade em um sentido mais amplo. Para Honneth, “reconhecimento” faz referência a uma gramática moral que não só está presente nas relações sociais, mas que é um pressuposto delas, sem o qual essas próprias relações não podem existir. Nessa linha, a ideia de reconhecimento serve como um parâmetro geral para demarcar um ponto de vista normativo a partir do qual é possível avaliar as experiências de injustiça sofridas pelos indivíduos, independentemente se a negação do reconhecimento social se expressa na forma de desigualdade econômica ou de desrespeito cultural²⁹. Isso fica claro quando Honneth reafirma a perspectiva do reconhecimento como apta para enfrentar de maneira *unificada* todas as formas de injustiça social:

[...] o que é necessário é uma mudança conceitual básica em direção às premissas normativas de uma teoria do reconhecimento que localiza o núcleo de todas as experiências de injustiça na negação de reconhecimento social, nos fenômenos de humilhação e desrespeito. Dessa maneira, o “giro teórico do reconhecimento” que estou recomendando para a teoria social crítica se encontra um nível abaixo dos argumentos de Fraser. Tal transformação categorial não serviria para abranger movimentos emancipatórios que foram insuficientemente tematizados, mas para resolver problemas relativos à tematização da injustiça social em si. Sem dúvida, perseguir essa estratégia mais compreensiva implica em um segundo passo que deriva da mudança básica à teoria do reconhecimento: até mesmo as desigualdades “materiais”, que são o que mais incomodam Fraser, devem ser interpretáveis como expressão da violação de reivindicações fundamentadas por reconhecimento. (HONNETH, 2003b, p. 134).

Proceder dessa maneira implica necessariamente que Honneth questione a própria raiz da cisão entre redistribuição e reconhecimento: postular que a ordem econômica opera por uma lógica alheia ao reconhecimento seria o mesmo que admitir a existência de um espaço da sociedade desvinculado de qualquer ordem normativa — e isso não só não é concebível para Honneth, mas também configuraria para ele uma imagem falsa e mistificadora da sociedade. Esse é o principal problema que ele encontra na interpretação de Fraser: a seu ver, o dualismo fraseriano separa o funcionamento das instituições econômicas das expectativas normativas dos

²⁹ “Contra sua proposta [de Fraser] de que os objetivos normativos da teoria social crítica sejam concebidos como o produto de uma síntese entre ‘material’ e ‘cultural’, estou convencido de que os termos do reconhecimento representam um quadro de análise unificado para tal projeto” (HONNETH, 2003b, p. 113).

sujeitos, como se houvesse um espaço da sociedade onde o comportamento humano fosse plenamente coordenado por mecanismos desprovidos de moralidade (como o dinheiro, no caso da economia) (SMITH, 2011, p. 337). Tal visão incorreria no equívoco de hipostasiar a ideia de integração sistêmica e, com isso, naturalizar e fetichizar aquilo que entendemos por “economia”, como se ela fosse uma máquina que operasse a si mesma de modo distante e indiferente aos conflitos humanos.

Assim, em sua resposta, a preocupação de Honneth ao tratar a questão econômica é justamente evitar o caminho de uma perspectiva estrutural ou funcionalista que conceba a economia como um ente desprovido de normatividade (*norm-free*). Afinal, quando se toma os mecanismos econômicos como uma máquina que opera sozinha, com vida própria, independente da ação humana, a crítica às patologias econômicas e a possibilidade de sua transformação ficam bloqueadas de plano.

A premissa de Honneth, então, nesse âmbito teórico, é que a economia capitalista não apenas está vinculada ao reconhecimento, mas que ela só é capaz de ser explicada se a entendermos como condicionada pelos conflitos sociais em torno de questões normativas. Em outras palavras, as relações econômicas devem ser concebidas como resultados das lutas dentro de uma sociedade sobre como interpretar os princípios de valorização moral a partir dos quais as relações humanas se organizam. (ZURN, 2014, p. 133). Dentro desse quadro, grupos sociais, em resposta ao desrespeito sofrido, e às injustiças experimentadas, disputam os critérios de avaliação e organização da distribuição econômica, alterando nesse processo a forma de reconhecimento social e alcançando certos progressos morais. Nessa perspectiva, as lutas do movimento operário pela redução da jornada de trabalho, por exemplo, podem ser vistas como lutas por estima social que visavam uma maior valorização da atividade produtiva dos trabalhadores, colocando freios à sua exploração pelos patrões; ou seja, uma luta moral, mas que é ao mesmo tempo econômica.

Honneth sintetizou essa ideia com precisão em um artigo que precedeu o debate com Fraser, mas que trata basicamente da mesma temática:

Conflitos em torno de distribuição, na medida em que não envolvem tão somente a aplicação de regras institucionalizadas, são sempre conflitos simbólicos acerca da legitimidade do dispositivo sociocultural que determina o valor das atividades, atributos e contribuições. Desse modo, as lutas por distribuição, ao contrário da suposição de Nancy Fraser, estão elas mesmas presas a uma luta por reconhecimento. Essa última representa um conflito pela hierarquia institucionalizada de valores que define quais grupos sociais, com base em seu status e em sua estima, tem uma reivindicação legítima a certa quantidade de bens materiais. Em resumo, é uma luta pela definição cultural

sobre o que é que torna uma atividade socialmente necessária e valiosa. (HONNETH, 2001, p. 54)

Esse trecho deixa claro que para Honneth são as definições culturais, em um nível moral, que determinam a dinâmica das trocas econômicas no mercado capitalista. Ou seja, as regras de distribuição dos bens correspondem à avaliação social dada às contribuições à reprodução social, de modo que até mesmo o funcionamento dos mecanismos de mercado, como a formação de preços, parece em Honneth ser guiado por orientações morais³⁰. Como diz Deranty, ao comentar a teoria honnethiana, “o preço de um produto é, assim, um reconhecimento mais direto do que indireto do valor da atividade de um indivíduo. Para além da questão de qualquer explicação causal da formação de preços, o fato é que os preços dos produtos do trabalho refletem uma ordem de reconhecimento” (DERANTY, 2010, p. 297).

Um dos caminhos por meio dos quais Honneth aprofunda sua visão e procura demonstrar a imbricação entre mercado capitalista e moral é a discussão daquilo que chama de “princípio do mérito individual” (*principle of individual achievement*)³¹. Em sua narrativa, Honneth afirma que o significado daquilo que conta socialmente como “mérito” (ou “realização”) individual se transformou da passagem do feudalismo para a moderna sociedade burguesa: se em tempos pré-modernos a estima social recebida por um indivíduo era determinada por seus laços sanguíneos e pelo lugar que essa pessoa ocupava dentro da hierarquia da ordem estamental (com base em um código específico de honra), no capitalismo a valorização social deste indivíduo passou a estar vinculada a suas contribuições à reprodução social em um sentido econômico (à sua produção em um sentido estrito). Ou seja, as sociedades capitalistas proporcionaram uma forma de afastar a estima social baseada na origem familiar do indivíduo para fundar a estima com base nas contribuições feitas pelo indivíduo por meio de seu trabalho, contribuições essas que são avaliadas socialmente por meio do mercado e pelas quais o indivíduo pode reivindicar uma devida remuneração. Segundo Honneth,

³⁰ “Minhas reflexões até aqui me levam à conclusão de que uma concepção adequada da ordem social capitalista não requer apenas a inclusão de cada uma das três esferas sociais do reconhecimento, com cujos princípios normativos os sujeitos podem vincular expectativas legítimas de reconhecimento recíproco; pelo contrário, ela também necessita de uma consideração daqueles valores culturais que, por meio da atual interpretação do princípio do mérito, influenciam a constituição da esfera econômica e conferem a ela uma feição específica na forma da divisão do trabalho e da distribuição do status” (Honneth 2003b, 185).

³¹ A tradução ao português daquilo que está sendo referido aqui como “princípio do mérito” não é uniforme. A expressão original se refere à palavra inglesa *achievement* e, em alemão, ao termo *Leistung*. Há variadas formas de tradução ao português da ideia de Honneth: “desempenho”, “realização”, “contribuição”, etc. Todavia, a tradução que parece mais adequada, e que será utilizada no presente texto, é a utilizada por Bressiani (2015): “princípio do mérito”.

com o estabelecimento gradual de um novo modelo de valor assegurado pela burguesia economicamente ascendente frente à nobreza, o princípio da honra baseado no estamento perdeu, inversamente, sua validade, de forma que a posição social do indivíduo se tornou agora normativamente independente de suas origens e posses. A estima que o indivíduo passou a merecer legitimamente não é mais decidida com base em seu pertencimento a um estamento com códigos de honra correspondentes, mas, pelo contrário, com base nas produções individuais no interior da estrutura da divisão de trabalho industrialmente organizada. [...] Uma parte da honra atribuída hierarquicamente foi, de certa forma, democratizada designando a todos os membros da sociedade igual respeito por sua dignidade e autonomia como pessoas de direito, enquanto outra parte foi, de certa forma, 'meritocratzada': cada um deveria desfrutar de estima social conforme sua produção enquanto um "cidadão trabalhador. (HONNETH, 2003b, p. 140-141)

Honneth não ignora que a ideia de meritocracia vinculada ao princípio do mérito pode muito bem servir como uma justificativa ideológica para legitimar a desigualdade social. Porém, o que o autor quer destacar com essa discussão é que tal princípio opera como um critério pelo qual a sociedade avalia a contribuição social dos indivíduos — e, claro, como notou David Borman, “o que conta como uma contribuição, e como determinadas contribuições devem ser valorizadas, depende de julgamentos normativos controvertidos e dos valores culturais que lhes são subjacentes” (BORMAN, 2019, p. 109). Se é assim, isso significa que a sociedade burguesa-capitalista pode ser interpretada como uma ordem de reconhecimento institucionalizada (HONNETH, 2003b, p. 138) e, também, que existe nessa sociedade um critério normativo de mensuração da contribuição social das pessoas que é central para o funcionamento do mercado e para a divisão social do trabalho em geral.

O princípio do mérito é, em Honneth, um mecanismo permeável a diferentes interpretações acerca do que vem a ser culturalmente definido como uma produção válida. Assim, é precisamente em torno da interpretação adequada para este princípio que se desenrolam as disputas econômicas no capitalismo: são conflitos que tentam discutir a determinação de quais atividades, quais tipos de trabalho e quais bens são normativamente avaliados como meritórios ou como socialmente relevantes.

O exemplo mais emblemático que Honneth traz à discussão para firmar sua posição é o do trabalho doméstico (2003b, p. 153-154). Tradicionalmente, nas sociedades capitalistas, as tarefas de manutenção da casa e de cuidado com filhos, exercidas predominantemente por mulheres, foram com frequência tratadas como atividades excluídas da possibilidade de obtenção de estima social enquanto “trabalho”. A desvalorização do trabalho doméstico feminino fez com que ele geralmente fosse desconsiderado como uma contribuição relevante à reprodução social. Tal situação, porém, revela não só a existência de uma injustiça relativa a

gênero, mas principalmente que há aqui uma interpretação específica do princípio do mérito em que as atividades domésticas não são reconhecidas culturalmente como “produtivas”³². Essa interpretação hegemônica do princípio é precisamente o que as lutas do movimento feminista tentam mudar a esse respeito, tendo por alvo, por meio de uma disputa moral, a inclusão do trabalho doméstico dentro da esfera das atividades merecedoras de estima social.

Esse exemplo é utilizado por Honneth para evidenciar o vínculo íntimo entre lutas por reconhecimento e a economia capitalista. A partir dele, o autor resume sua proposição da seguinte maneira:

[...] chegamos a uma tese que me parece apropriada para a interpretação das lutas por distribuição sob o capitalismo: tais conflitos tipicamente tomam a forma de grupos sociais que tentam, em resposta a experiências de desrespeito pelas suas realizações efetivas, colocar em questão os modelos de avaliação estabilizados por meio da luta por maior estima social dada a suas contribuições e, conseqüentemente, por redistribuição econômica. (HONNETH, 2003b, p. 154)

Enquadrar o problema dessa maneira indica, de acordo com Honneth, que a crítica social às desigualdades econômicas é possível justamente porque a ordem moral do reconhecimento — e do princípio do mérito que lhe é subjacente — transcende a forma empírica de sua institucionalização, de modo que se pode recorrer a ela com a finalidade de se questionar a própria facticidade da ordem econômica. Aqui entra o que Honneth chamou de “excedente de validade” (*surplus of validity*) (2003b, p. 186), a ideia de que a ordem moral da sociedade não se presta tão somente à reprodução do existente, mas pode, por meio de uma disputa pela sua interpretação, ser utilizada para a sua modificação. Em outras palavras, os princípios normativos sobre os quais a sociedade capitalista está assentada apontam para além da forma em que se encontram faticamente, podendo ser mobilizados como recursos para a crítica imanente das injustiças e para transformação social³³.

Para além da ideia de que a economia capitalista se constitui enquanto uma ordem de reconhecimento cuja orientação é disputada, há um segundo sentido em que Honneth faz a conexão entre economia e moral. Ao responder a observação de Fraser de que o mercado capitalista opera por meio de normas anônimas e “quase-objetivas” (2003b, p. 214), Honneth

³² “Apenas esse mecanismo cultural, o desrespeito das capacidades femininas de contribuição, pode explicar como é que, de acordo com o entendimento que a sociedade capitalista-burguesa tem de suas próprias premissas, as atividades de manutenção doméstica e de cuidado de crianças feitas pelas mulheres não aparecem como “trabalho” (HONNETH, 2003b, p. 153).

³³ “[...] a ideia de igualdade social, de certo modo, possui um excedente semântico que é gradualmente revelado por interpretações inovadoras sem nunca ser completamente ou claramente identificado” (HONNETH, 2003c, p. 263).

afirma, ao contrário, que o mercado é uma instituição social que, não sendo autônoma, é fundada necessariamente sobre uma base moral que constitui uma série de precondições normativas para o funcionamento das relações mercantis. Em outras palavras, o mercado capitalista só tem como existir se ele conseguir contar com o estabelecimento de uma espécie de consenso normativo mínimo compartilhado entre os sujeitos que dele fazem parte. Por essa razão, Honneth afirma que os processos econômicos são “alicerçados normativamente” (*normatively embedded*) (HONNETH, 2003c, p. 256).

O pressuposto de Honneth para fazer esse argumento é que o mercado não teria como operar se os indivíduos que compram, vendem e negociam não aceitassem as regras do jogo econômico — elementos como a liberdade contratual, a propriedade privada, a proibição de meios violentos para se negociar, as regulamentações sobre trabalho, a demarcação do que pode e o que não pode ser objeto de trocas, etc. — pois, se não fosse o caso, o mercado não obteria nenhuma forma de legitimação social por parte das pessoas. E se os indivíduos não conseguissem reconhecer no mercado uma instituição legítima, eles se retirariam das trocas econômicas, o que faria com que o mercado simplesmente não funcionasse³⁴. Portanto, o mero fato de existirem trocas mercantis deve indicar a presença de um assentimento tácito dos sujeitos implicados acerca da legitimidade do mercado.

Assim, Honneth coloca que

[...] os processos econômicos são, portanto, não apenas normativamente, mas também factualmente alicerçados em uma ordem social normativamente estruturada, mesmo quando o propósito das empresas de maximização de lucros parece dominar todos os outros interesses e intenções. Pois sem que [estes processos] estivessem ligados a normas gerais, padrões habituais de ação, e elos sociais, seria impossível assegurar o grau de competição, segurança e inovação que uma efetiva alocação de recursos econômicos requer. Tais limites sociais aos mercados devem necessariamente cumprir o papel de variáveis independentes quando se tenta explicar processos de desenvolvimento econômico. Há pouco sentido no mero recurso à importância dos imperativos capitalistas sem que se considere como as mudanças nas expectativas normativas e nas rotinas de ação abriam o caminho para a negociação social sobre o alcance desses imperativos. (HONNETH, 2003c, p. 256)

Ao conceber esses pressupostos morais da economia, a mira de Honneth está apontada para “a ficção do *homo oeconomicus*” (2003c, p. 253). A seu ver, a imagem criada pelas visões

³⁴ Em seu argumento, a principal forma de assegurar essa base normativa de fundo do mercado é o direito: são os arranjos legais de atribuição de direitos subjetivos aos indivíduos que os permitem um reconhecimento mútuo institucionalizado que coloca limites às atividades econômicas (HONNETH, 2003c, p. 251-252).

clássicas da economia política de um sujeito que se engaja em relações comerciais tendo por único objetivo a obtenção de lucro a partir de uma motivação puramente egoísta e autointeressada é inteiramente equivocada. Isso porque a figura do *homo oeconomicus* pressupõe um indivíduo que age utilitariamente, desprovido de orientações morais, quase que como um simples reprodutor de imperativos funcionais; porém, isso impede que se perceba que para que esse sujeito exista enquanto ator econômico é necessário antes que seja pressuposta toda uma ordem normativa que providencie a coesão necessária para o funcionamento das relações econômicas.

Essa ordem moral de fundo na qual o mercado está assentado mostra que deve existir um acordo entre os sujeitos, no qual eles aceitam se respeitar enquanto parceiros de interação econômica. De tal modo, aquela visão que retrata o mercado capitalista como uma ordem amoral na qual só impera a razão instrumental e o interesse pelo lucro não pode ser adequada e nem efetiva para uma teoria que se pretende crítica³⁵.

A resposta de Fraser em sua segunda intervenção em *Redistribution or Recognition* acaba fazendo com que Honneth delinear melhor os detalhes específicos de sua leitura moral-cultural da economia capitalista. O argumento que Fraser traz à discussão é que o monismo de Honneth reduz tudo à ordem de reconhecimento de uma sociedade (ou seja, como os indivíduos interpretam culturalmente os princípios estabelecidos), e tal posição o impede de ver que há mecanismos na esfera do mercado que obedecem a uma lógica específica que não é tão somente moral:

Ele [Honneth] parte da premissa verdadeira de que os mercados são sempre alicerçados culturalmente para a falsa conclusão de que seu comportamento é plenamente governado pelas dinâmicas do reconhecimento. Do mesmo modo, ele vai da ideia válida de que a economia capitalista não é um sistema puramente técnico e desprovido de cultura para a posição insustentável de que ela não possui dinâmicas dignas de serem analisadas em si mesmas. (FRASER, 2003b, p. 216)

As fragilidades da concepção de economia de Honneth serão abordadas em um momento posterior deste trabalho, mas o que importa destacar neste momento é que a provocação de Fraser faz com que Honneth se veja diante de duas saídas. A primeira é aceitar uma versão forte do seu monismo, segundo a qual todas as esferas sociais seriam explicadas

³⁵ Esse tipo de observação feita por Honneth é direcionada contra Marx, a quem, como vimos, ele acusa ter adotado acriticamente o ponto de vista da economia política clássica ao considerar, em *O capital*, os sujeitos econômicos de uma perspectiva utilitarista, em que estes atuam sem nenhuma mediação de normas morais. A esse respeito, ver Honneth, 2018.

pelo conceito de reconhecimento, uma vez que ele corresponde ao próprio fundamento do social. Tomar essa posição significaria afirmar que mesmo a economia de mercado não possui mecanismos próprios que orientem as ações dos sujeitos, de modo que tais ações poderiam ser explicadas tão somente como manifestações de valoração moral-cultural. A segunda saída possível a Honneth seria argumentar em favor de uma versão mais “fraca” de seu monismo, segundo a qual as diferentes esferas sociais estariam vinculadas ao reconhecimento, mas só seriam guiadas pela lógica das expectativas morais dos sujeitos de maneira mediata e indireta. Nessa segunda versão seria possível para Honneth afirmar que a sua perspectiva normativa do reconhecimento não é incompatível com uma consideração na análise da força de certos mecanismos especificamente econômicos, como o dinheiro, os imperativos de lucratividade, etc.

Curiosamente, ao final de *Redistribution or Recognition* Honneth parece dar uma resposta que fica no meio do caminho entre as duas versões possíveis de sua teoria. Afirma o autor:

É verdade que alguns *media* socialmente generalizados, como dinheiro ou poder político, podem de fato coordenar a interação de maneira relativamente automática, mas mesmo eles dependem de alguma crença na sua legitimidade, o que pode se enfraquecer ou desaparecer a qualquer momento. Nesse sentido, o princípio da maximização do lucro, que antes de tudo determina apenas as condições de existência das empresas capitalistas, não pode ser entendido simplesmente como uma exigência funcional que dá origem a toda uma esfera social. (HONNETH, 2003c, p. 255)

Tal posição vacilante de Honneth demonstra, de certo modo, uma ambiguidade constante em sua leitura do capitalismo; ele oscila entre, de um lado, o desejo de evitar qualquer tipo de dualismo habermasiano e negligenciar a esfera do normativo e, de outro, a necessidade de apresentar seu modelo teórico monista não só como plausível mas robusto o suficiente para enfrentar e resolver os problemas de teoria social que autores como Marx, Adorno e Habermas encararam. Talvez seja essa difícil posição que faz com que Honneth em sua última intervenção no livro com Fraser, ao fazer um balanço de sua teoria, sustente (de uma maneira um tanto anticlimática) que estabelecer uma teoria do capitalismo não era seu propósito principal com a teoria do reconhecimento:

não vinculo quaisquer objetivos explicativos à tentativa de reconstruir a ordem de reconhecimento das sociedades capitalistas modernas; não se trata de estabelecer um quadro categorial básico, com cujo auxílio seria possível

explicar adequadamente os processos de desenvolvimento no interior de tais sociedades. Meu objetivo era consideravelmente mais modesto, antes de tudo, queria apenas revelar as “coerções” morais que subjazem, em diferentes níveis, à interação social nessa forma de sociedade. (HONNETH,2003c, p.249)

Anos depois, em um momento posterior de seus debates intelectuais, Honneth retomou a discussão sobre como interpretar os rumos da economia capitalista a partir de suas categorias em um artigo escrito em coautoria com Martin Hartmann chamado *Paradoxes of Capitalism* (HARTMANN; HONNETH, 2006 [2004])³⁶. Nesse ensaio Honneth e Hartmann utilizam a perspectiva do reconhecimento para tematizar a evolução do capitalismo contemporâneo dentro daquilo que chamam de “revolução neoliberal”. O objetivo do texto é apontar como as mudanças econômicas vivenciadas em escala global nas últimas décadas foram acompanhadas de um conjunto de paradoxos na ordem do reconhecimento, interrompendo progressos normativos e gerando erosões na integração social.

Ao falar de *paradoxos* do capitalismo Honneth evidentemente tenta encontrar uma alternativa à categoria marxista de contradição, porém há outro caminho teórico que ele (novamente) busca evitar: o habermasiano. Sua tentativa de crítica ao capitalismo não quer guardar semelhanças como modelo da colonização sistêmica do mundo da vida, razão pela qual já no começo do artigo o rechaço do funcionalismo e da distinção entre cultura e economia é retomado (HARTMANN; HONNETH, 2006, p. 41). Pode-se ver, então, que Honneth conserva nesse texto as orientações fundamentais que pautam a sua visão sobre a economia.

A análise normativa da economia agora se inicia com uma consideração daquilo que Honneth e Hartmann entendem serem quatro áreas da integração normativa das sociedades capitalistas. A partir de Parsons, os autores postulam a existência de quatro princípios normativos que se institucionalizaram historicamente no capitalismo, cada um deles formando uma espécie de ideal moral que está conectado a uma promessa a ser cumprida pela sociedade capitalista. Tais ideais, destaca Honneth, possuem um *excedente normativo*, ou seja, eles sempre possuem uma abertura que permite que sejam reivindicados como critério de crítica da própria ordem social, impelindo a transformação social:

A sociedade ocidental capitalista deve ser entendida como uma ordem social altamente dinâmica cuja capacidade para a autotransformação surge não só dos imperativos de constante acumulação de capital, mas também do

³⁶ O artigo foi posteriormente reeditado no livro de Honneth *The I in We* (2012) com o título *Paradoxes of Capitalist Modernization: A Research Programme*.

excedente normativo institucionalizado que deriva de suas novas e emergentes esferas de reconhecimento. (HARTMANN; HONNETH, 2006, p. 42)

As quatro esferas em questão são: o individualismo, que está conectado com a promessa de possibilidade de busca de autonomia e autenticidade individual; a igualdade jurídica, vinculada à promessa de tratamento igual entre todos; a ideia de mérito (*achievement*), referente à promessa de reconhecimento das contribuições dadas por cada um à reprodução social; e, por último, a ideia de amor, que envolve a promessa de possibilidade de uma vida afetiva saudável.

O objetivo com o qual Honneth e Hartmann mobilizam esses quatro aspectos da vida moderna é utilizá-los como critérios normativos aptos a mensurar o avanço do reconhecimento na sociedade. Nesse sentido, os autores afirmam que essas quatro esferas de reconhecimento sofreram avanços significativos na era social-democrata, ou seja, no período de predominância do arranjo político-econômico do Estado de bem-estar social que se desenvolveu nos países pertencentes ao centro capitalista a partir de meados do século XX. A razão disso, para Honneth e Hartmann, é clara: na medida em que os imperativos da acumulação capitalista foram neutralizados pela ação institucional do Estado por meio de políticas regulatórias, maior se tornou o espaço para os indivíduos reclamarem para si o potencial moral de cada esfera de reconhecimento (HARTMANN; HONNETH, 2006, p. 43).

Por outro lado, a revolução neoliberal, que ocorreu com o enfraquecimento do estado de bem-estar e a simultânea promoção de um “novo” capitalismo, “flexível” e “desorganizado”, levou, segundo Honneth a uma reversão dos progressos morais que haviam sido alcançados na era social-democrata. O destaque, no entanto, não é apenas que o neoliberalismo representou um regresso normativo no âmbito do reconhecimento social, mas que esse processo ocorreu de forma paradoxal. Na definição de Honneth “Uma contradição é paradoxal quando, precisamente por meio da intenção de realizar um objetivo, a probabilidade de ele se realizar é diminuída” (HARTMANN; HONNETH, 2006, p. 47). Isso significa que a nova forma organizacional do capitalismo neoliberal se estabilizou de uma maneira tal que o problema não é que ela não tenha cumprido as promessas normativas referidas acima, mas que ela subverteu o próprio conteúdo dessas promessas, fazendo parecer que as estava efetivando quando na verdade estava as negando. Dizem Honneth e Hartmann, “nossa tese geral é que a reestruturação neoliberal do sistema econômico capitalista exerce uma pressão de adaptação que não desfaz os processos de progresso anteriormente enumerados, mas ela permanentemente transforma sua função ou significado” (HARTMANN; HONNETH, 2006, p. 49).

Assim, sob uma promessa de maior individualidade e autonomia, por exemplo, o neoliberalismo fomenta a ideia de um indivíduo “flexível”, “empreendedor”, “competitivo”, o que, na prática, tem por resultado não só a promoção do individualismo egoísta, mas a submissão cada vez maior do sujeito aos desígnios do seu empregador, além da perda de direitos, com o conseqüente aumento da insegurança em relação a seu trabalho e o rompimento dos laços de solidariedade com seus colegas. Em outras palavras, sob a promessa de maior autonomia o que existe é maior subordinação, disciplina, além de perda de individualidade e de autenticidade.

Esse padrão paradoxal, sustenta Honneth e Hartmann, se reproduz do mesmo jeito nas outras três esferas indicadas, e é isso que explica que o capitalismo neoliberal consiga fazer com que os retrocessos que impõe aos sujeitos sejam interpretados como ganhos por parte destes. Desse modo, a legitimidade desse modelo econômico não é questionada ou mesmo comprometida negativamente, uma vez que ele consegue angariar o assentimento moral daqueles que afeta. Com esse diagnóstico inicial, que abre um programa de pesquisa sobre as conseqüências morais e ideológicas das mudanças recentes da economia, Honneth e Hartmann aliam a teoria do reconhecimento com a análise moral da economia no sentido de uma crítica das patologias econômicas do capitalismo contemporâneo.

Tomando a totalidade das obras honnethianas já expostas, é possível ver que a interpretação feita por Honneth sobre a economia capitalista é baseada fundamentalmente, como apontou Nicholas Smith (2011, p. 343), na busca de ultrapassar aqueles limites enxergados em Habermas, o que se reflete principalmente na sua rejeição do quadro categorial dual de sistema/mundo da vida. Honneth, assim, apresenta uma perspectiva teórica em que a ordem econômica capitalista é vista como uma ordem de reconhecimento na qual os conflitos econômicos remontam, de uma maneira ou de outra, a disputas normativas acerca das formas de valorização moral/cultural que regem a reprodução material da sociedade.

O coração da orientação honnethiana nesse tema é a não admissão da existência de qualquer lógica econômica que esteja apartada da estrutura normativa da ordem social; para ele não pode haver algo como um sistema econômico com regras próprias e funcionamento autônomo que não é atravessado e legitimado pelas expectativas e exigências morais dos atores sociais nele envolvidos. Daí a obstinada crítica honnethiana ao *homo oeconomicus*, a imagem ideal da economia clássica em que é representado um agente econômico despido de qualquer outra dimensão de ação que não seja a ação instrumental/utilitarista que tem por fim o lucro privado.

Olhada por outro ângulo, a forma honnethiana de enquadrar a questão econômica faz também com que o autor chegue à proposição de que o mercado capitalista não pode ser descrito *estruturalmente* de nenhuma maneira, já que ele não pode ser nem mesmo concebido como estrutura social. Essa posição, obviamente, tem consequências políticas dentro da obra de Honneth: se o mercado é explicado pelas interações morais dos atores sociais, isso significa que a esfera do mercado não pode possuir *em si* nenhuma característica própria. Ela é uma espécie de forma geral sem conteúdo. Sendo assim, o mercado não pode ser considerado intrinsecamente bom ou ruim, pois os conteúdos normativos são inseridos nele de maneira externa. Por essa razão, Honneth rejeita, por exemplo, a conclusão marxista de que o mercado é necessariamente destrutivo e alienante. Ao contrário, ele entende que as relações econômicas capitalistas podem ser saudáveis e solidárias, caso os conteúdos morais pelos quais os agentes econômicos venham a atuar sejam igualmente saudáveis e solidários.

O próximo passo de aprofundamento da leitura honnethiana acerca do capitalismo se dá em meio a um projeto ambicioso de esquadrihar uma teoria social crítica ampla em *O direito da liberdade*. Essa obra será objeto do próximo capítulo.

2 CAPITALISMO, DEMOCRACIA E LIBERDADE SOCIAL EM HONNETH: TEORIA DA JUSTIÇA COMO ANÁLISE DA SOCIEDADE

2.1 Do reconhecimento à liberdade? Continuidades e rupturas na teoria honnethiana

Quase vinte anos separaram temporalmente as duas grandes obras de Honneth, *Luta por reconhecimento*, de 1992, e *O direito da liberdade*, de 2011, e esse período, principalmente a década de 2000, marcou uma espécie de reorientação em seu pensamento. Para o leitor que entra em contato com ambos os livros, fica claro que a teoria honnethiana não é a mesma: a obra de 2011, focada em uma discussão sistemática do conceito de liberdade, apresenta características que fazem com que ela não possa ser lida como simples avanço ou expansão das teses da obra de 1992. O que aparece nela é um modelo teórico um tanto diferente, que faz poucas referências explícitas à ideia de reconhecimento e que, ao mesmo tempo em que conserva diversas premissas fundamentais do pensamento honnethiano, reformula e até mesmo contradiz outras concepções anteriormente defendidas pelo autor.

Há pouca controvérsia entre os intérpretes de Honneth de que há um movimento de passagem entre dois modelos de teoria que culmina na publicação de *O direito da liberdade*³⁷. No entanto, a interpretação sobre a profundidade das mudanças ocorridas e sobre o saldo positivo ou negativo de tais mudanças é tema de maior disputa entre os estudiosos de seu pensamento. De qualquer modo, é necessário destacar que as transformações pelas quais o pensamento honnethiano passou são em grande parte resultado dos debates que tiveram por objeto sua teoria do reconhecimento e da consequente necessidade de Honneth oferecer respostas aos problemas e impasses apontados por seus críticos e comentaristas³⁸. Estamos longe, portanto, de uma quebra fundamental em que o autor teria se convencido de outro ponto de vista teórico e substituído um tipo de teoria anteriormente usada por uma nova e mais adequada. Em nenhum momento de seus escritos Honneth aponta para uma ruptura essencial em suas concepções ou renuncia abertamente à noção de reconhecimento. O que acontece com o pensamento de Honneth nesse período de transição é uma passagem gradual em que o autor

³⁷ As dimensões das mudanças operadas por Honneth em sua obra são discutidas, entre outros, em Bressiani (2015), Campello (2013), Teixeira (2016) e Zurn (2015).

³⁸ Para referência, alguns dos debates mais relevantes da obra honnethiana feitos por outros autores nesse período de transição se encontram no v. 45, n. 4 da revista *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* (2002), nas réplicas às conferências que resultaram no livro *Reificação* (2019 [2006]) bem como nas coletâneas de artigos reunidos por Bert van der Brink e David Owen (2007) e por Danielle Petherbridge (2011). Em todas essas ocasiões Honneth apresentou textos de resposta a seus críticos.

repensa algumas de suas posições com o objetivo de defender e aperfeiçoar sua teoria. De tal modo, o “paradigma da liberdade social” não surge para Honneth como negação ou substituição explícita do “paradigma do reconhecimento”, mas sim como reflexão que é construída de maneira contínua e sucessiva a partir da busca pela superação dos limites que foram identificados a algumas de suas concepções anteriores. Isso indica que para o próprio Honneth o projeto apresentado em *O direito da liberdade* é não apenas uma versão superior e mais refinada de sua teoria do reconhecimento, mas também coerente com a mesma.

Tal teoria é gradualmente modulada em direção ao modelo teórico da liberdade social sem que haja qualquer reformulação radical de seu pensamento, ou seja, trata-se de mudanças operadas *dentro de um mesmo programa teórico*. Os pilares fundamentais da teoria honnethiana não são abandonados nesse processo: a sua concepção filosófica de fundo continua sendo marcada pela ideia de intersubjetividade (com o reconhecimento ainda ocupando um lugar crucial, embora nem sempre explícito), a sua postura antifuncionalista não é alterada, tampouco ocorrem variações na centralidade dada à dimensão normativa da vida social.

Por outro lado, porém, alguns pontos relevantes da construção honnethiana são reformados ou abandonados. Talvez o principal objeto de revisão seja aquilo que por vezes é chamado de “perspectiva do participante”, ou seja, a compreensão honnethiana de que os elementos normativos que podem fundamentar a crítica social se encontram na experiência de injustiça sofrida pelos atores sociais e na possibilidade de resistência por ela desencadeada (BRESSIANI, 2015, p. 179). Nos anos 2000, Honneth parece cada vez mais se convencer de que a experiência de negação do reconhecimento é insuficiente para a elaboração de um diagnóstico crítico da sociedade. Para além dessa mudança, porém, outros dois elementos se destacam nos deslocamentos de orientação de Honneth: a dimensão da conflitualidade social parece ter seu peso diminuído em suas reflexões mais recentes e também a antropologia filosófica à qual o autor recorria em *Luta por reconhecimento* é substituída por outra fundamentação de caráter mais histórico (passo esse que é acompanhado por um abandono da teoria de Mead) (HONNETH, 2002, p. 502). Todos esses três pontos de transição são atravessados por uma transformação na interpretação de Hegel feita por Honneth, que abdica de sua compreensão anterior de que Hegel teria, em seus escritos pós-Jena, se comprometido com uma filosofia estritamente monológica e passa a entender que a obra do Hegel maduro, sobretudo a sua *Filosofia do Direito*, de 1820 (HEGEL, 1997), também comporta uma interpretação a partir de uma perspectiva do reconhecimento (CAMPELLO, 2014, p. 107; DE BOER, 2013, p. 535).

O caminho tomado por Honneth no percurso entre *Luta por reconhecimento* e *O direito da liberdade* possui diversos pontos importantes, mas a principal obra que demarca uma etapa intermediária entre o modelo do reconhecimento e o modelo da liberdade social, e que antecipa muitas das intuições que se consolidariam definitivamente em *O direito da liberdade*, é *Sofrimento de indeterminação*, de 2001, resultado das *Spinoza Lectures*, palestras ministradas por Honneth em 1999 na Universidade de Amsterdam³⁹ (TEIXEIRA, 2016, p. 216). Nos ensaios contidos nessa obra, Honneth parece tentar formular respostas iniciais para melhor fundamentar o reconhecimento como critério normativo crítico. O principal problema que parece figurar aqui como pano de fundo (embora não mencionado explicitamente) é a conexão difícil entre reconhecimento e emancipação. Como foi ressaltado por diversos de seus críticos ao longo dos anos 2000⁴⁰, a teoria do reconhecimento encontra desafios sérios ao conectar as lutas por emancipação a uma situação de desrespeito às expectativas de reconhecimento sofrida pelos atores sociais, pois tal compreensão deixa de perceber que o reconhecimento pode ser, ele mesmo, utilizado como mecanismo de dominação dentro de relações de poder. Ou seja, como o reconhecimento não tem um conteúdo determinado, mas está vinculado à experiência do sujeito, a busca por reconhecimento pode ocorrer em situações em que acaba por reforçar a opressão (como, por exemplo, no caso de uma mulher que para se enquadrar em um padrão de reconhecimento socialmente estabelecido acata o papel dela exigido em uma sociedade patriarcal).

Como destaca Bressiani, “a ênfase dada por ele [Honneth] a sentimentos e experiências subjetivas parece pressupor que [...] os processos de socialização se encontram livres da influência do poder“ (BRESSIANI, 2015, p. 152). Isso significa que o conceito de reconhecimento seria inapto para ancorar automaticamente uma perspectiva emancipatória e crítica, já que relações de reconhecimento não poderiam possuir um conteúdo normativo positivo *a priori*. Ao contrário, seria necessária uma análise posterior para identificar aquelas circunstâncias em que o reconhecimento adquire caráter emancipatório e aquelas em que tal situação não ocorre. Essa tarefa, todavia, é impedida de acontecer quando se toma como parâmetro de análise tão somente o sentimento de injustiça dos atores sociais envolvidos.

Nesse sentido, para preservar o reconhecimento na condição de categoria crítica, Honneth se vê na necessidade de encontrar parâmetros de caráter mais objetivo e que não

³⁹ O livro foi originalmente publicado em inglês com o título *Suffering from Indeterminacy* e, posteriormente reeditado em uma versão maior intitulada *The Pathologies of Individual Freedom* (HONNETH, 2010).

⁴⁰ Sobre isso, ver principalmente os artigos reunidos em Brink e Owen (2007), e especificamente a introdução escrita pelos organizadores (BRINK; OWEN, 2007, p. 21-22).

dependam demasiadamente da perspectiva do participante, de modo que sua teoria seja capaz de avaliar a possível orientação regressiva de certas lutas sociais por reconhecimento e também de explicar a existência de certas formas falsas ou “ideológicas” de reconhecimento⁴¹. Uma das saídas para tal desafio seria lançar mão de uma estratégia de explicação que buscasse demonstrar que existem processos sociais anteriores às experiências subjetivas que podem eventualmente impedir a própria apreensão do sofrimento pelos sujeitos, de sorte que estes sequer concebam a negação ao reconhecimento social, bloqueando de antemão qualquer processo de resistência contra o desrespeito sofrido. É precisamente esse tipo de percurso argumentativo que Honneth parece seguir em *Sofrimento de indeterminação*.

Nessa obra, a atenção de Honneth se desloca, então, de uma perspectiva na qual a crítica se ancora na conexão entre experiência de desrespeito e resistência por meio do conflito para uma em que a crítica foca, antes, as práticas sociais e institucionais que obstruem a própria compreensão racional da negação do reconhecimento. Segundo Ricardo Crissiuna, nesse momento “a teoria de Honneth vai adotar uma crítica que consiste em explicitar o ‘pano de fundo’ implícito em nossos atos de reconhecimento” (CRISSIUMA, 2013, p. 77). Mas, considerando que “esse pano de fundo não pode ser devidamente articulado pelos sujeitos implicados” (CRISSIUMA, 2013, p. 77), fica claro que o caminho de Honneth se volta a buscar alternativas à perspectiva do participante, que se mostrava limitada para fundar uma crítica social sólida.

É digno de nota que tal leitura acerca de como as relações sociais existentes criam bloqueios para a compreensão racional da realidade está de acordo com a noção de patologia social que Honneth, em um momento posterior, veio a desenvolver em um importante artigo intitulado *Uma patologia social da razão* (HONNETH, 2008 [2004]), no qual ele retoma o legado da teoria crítica para argumentar que a compreensão de processos sociais que deformam a racionalidade está no coração da crítica frankfurtiana. A seu ver, são precisamente esses bloqueios à racionalidade social que constituem as patologias sociais, e são eles que devem constituir o objeto da crítica social:

[...] quase todas as abordagens da Teoria Crítica compartilham uma premissa operativa central em sua análise do capitalismo, concernente a esse ponto singular: as circunstâncias sociais que constituem a patologia das sociedades capitalistas têm a característica estrutural peculiar de encobrirem precisamente aquelas circunstâncias que deveriam de outro modo prover de

⁴¹ Esse tema foi especificamente abordado por Honneth no texto *Recognition as Ideology* (2007d). Ele será abordado com mais detalhe adiante.

maneira particular os fundamentos indispensáveis da crítica pública. (HONNETH, 2008, p. 400-401)

Isso indica que a análise honnethiana passa por um deslocamento em que o foco passa a ser não exatamente a situação de negação do reconhecimento, mas as condições sociais patológicas que obstruem a percepção das situações de reconhecimento negado. No artigo citado acima, a chave teórica de referência para a tarefa de crítica das patologias da razão é justamente a *Filosofia do direito* de Hegel. Tal posição não se dá por acaso: o recurso à obra madura de Hegel é precisamente a base central de *Sofrimento de indeterminação* e um aspecto que passa a ser cada vez mais central para a teoria de Honneth.

O novo lugar dado a Hegel atende à necessidade de lidar com as dificuldades da teoria do reconhecimento mencionadas acima. Porém, *Sofrimento de indeterminação* se inicia com uma discussão em que Hegel já não é mais mobilizado estritamente como um teórico do reconhecimento, como feito por Honneth em seu livro de 1992, mas como um pensador que criou uma filosofia social capaz de aliar o diagnóstico de patologias sociais com a reflexão normativa no âmbito das teorias da justiça. Isso significa que a novidade da aceitação da obra madura de Hegel, e o interesse de Honneth em interpretá-la dentro de uma chave intersubjetiva, é acompanhada por uma intenção de intervir no debate corrente das teorias da justiça. Para Honneth, as reflexões hegelianas estabelecidas na *Filosofia do direito* são especialmente frutíferas para servir como um contraponto teórico em relação à hegemonia das abordagens kantianas nas discussões sobre justiça (sobretudo nas obras de Rawls e Habermas). Hegel fornece um antídoto em relação às abordagens formalistas e procedimentalistas ao rejeitar a reflexão de caráter puramente normativo e colocar a necessidade de vinculá-la a uma análise da estrutura institucional da sociedade⁴². Desse ponto de vista, a crítica “constitutivista” de tipo kantiano teria um problema por proceder de modo externo, ou seja, pela elaboração de princípios de justiça abstratos e independentes da realidade histórica, que são inseridos de fora sobre essa a realidade; tal procedimento, para Honneth, acaba cometendo o erro crucial de separar racionalidade e processo histórico (HONNETH, 2008, p. 391). Como comentam Rúrion Melo e Denilson Werle, com a filosofia de Hegel, “Honneth desenvolve o núcleo de uma teoria da justiça que visa especificar as condições intersubjetivas de autorrealização individual, pois uma teoria da justiça deve estar vinculada não a modelos teóricos abstratos, mas a uma

⁴² Em uma síntese sobre aquilo que entende haver de errado nos debates da teoria da justiça, Honneth afirma que neles “de modo geral, prevalece atualmente uma concepção liberal de justiça que utiliza critérios para a identificação normativa da injustiça social, sem o desejo de explicar mais extensamente a estrutura institucional da injustiça como a implantando no interior de um tipo particular de sociedade” (HONNETH, 2008, p. 390).

reconstrução das práticas de reconhecimento já institucionalizadas” (MELO; WERLE, 2007, p. 32).

A reabilitação da filosofia do direito hegeliana exige, porém, que Hegel passe por uma reatualização que o torne adequado a discutir as soluções dos problemas do presente. Honneth, obviamente, não está preocupado com uma interpretação exegética que mantenha uma coerência interna dos escritos hegelianos e muito menos comprometido com as mesmas conclusões políticas a que Hegel chegou, mas está ciente de que para se chegar a uma utilização oxigenada do pensamento hegeliano e reavivar o interesse por ele é preciso desvinculá-lo de certos preconceitos e estereótipos que marcaram a sua recepção nas últimas décadas. Nesse sentido, Honneth vai proceder a uma interpretação da filosofia do direito de Hegel de forma bastante aberta e heterodoxa, no sentido daquilo que ele mesmo denominou de “reatualização indireta” (HONNETH, 2010a, p. 5).

A reatualização indireta promovida por Honneth busca superar dois obstáculos. O primeiro diz respeito à compreensão difundida de que a *Filosofia do direito* possui consequências antidemocráticas na medida em que Hegel subordina seu conceito de liberdade à autoridade do Estado. O segundo se refere à questão metodológica de que a filosofia do direito de Hegel só pode ser compreendida nos moldes categoriais impostos pela sua *Lógica* e sua concepção ontológica de espírito. Honneth acredita que essas duas acusações feitas contra Hegel podem ser afastadas caso a interpretação da filosofia política hegeliana a depure de sua carga metafísica, de um lado, e abra mão de seu conceito de Estado, de outro.

O objetivo desse modo de proceder “indireto” deve ser demonstrar a atualidade da *Filosofia do direito* hegeliana ao indicar que esta, como projeto de uma teoria normativa, tem de ser concebida em relação àquelas esferas de reconhecimento recíproco cuja manutenção é constitutiva para a identidade moral das sociedades modernas (HONNETH, 2010a, p. 5)

Para Honneth, trazer Hegel aos debates correntes das teorias da justiça exige que se dê destaque central a dois conceitos presentes na filosofia hegeliana, o de “espírito objetivo” e o de “eticidade” (ou “vida ética”). Esses dois conceitos marcariam o diferencial de Hegel perante o resto das teorias normativas. O primeiro deles se refere à tese de que a realidade social possui uma estrutura racional objetiva, ou seja, que os critérios para sua compreensão e seu julgamento crítico estão inseridos na sua própria racionalidade imanente. Essa ideia se relaciona diretamente com a exigência hegeliana de que princípios universais de justiça devem ser encontrados nas práticas e instituições presentes na ordem social e não deduzidos abstratamente pela especulação racional. Já o conceito de eticidade indica que na modernidade existem esferas

de ação institucionalizadas que carregam em si normas morais, interesses e valores que podem constituir a base para uma “cultura da liberdade comunicativa” (HONNETH, 2010a, p. 8).

A partir disso, Honneth sustenta que para Hegel, nas condições da modernidade, a forma que o espírito objetivo assume ao se realizar é a da “vontade livre universal” e que, a filosofia política de Hegel é uma tentativa de “reconstruir sistematicamente os passos necessários para que a livre vontade de todo ser humano se realize no presente” (HONNETH, 2010a, p. 9). É, portanto, a ideia de vontade livre que forma a espinha dorsal das contribuições hegelianas nesse âmbito. Assim, passa a ser central a discussão sobre as formas de liberdade e a sua relação com os ideais de autonomia individual e autodeterminação.

De acordo com a interpretação honnethiana esboçada em *Sofrimento de indeterminação*, Hegel identificou duas formas de liberdade que tradicionalmente receberam tratamento filosófico, mas que formam tipos incompletos ou deficientes de liberdade: de um lado a liberdade enquanto pura autodeterminação individual e perseguição de interesses privados (liberdade negativa) e, de outro, a liberdade como a possibilidade do sujeito de escolher de maneira informada sobre os próprios objetivos de vida (liberdade opcional):

de um lado, a autodeterminação individual foi concebida como a capacidade dos homens de, por força de uma determinação da vontade, se distanciarem de todas aquelas “carências, desejos e impulsos” que podem ser experienciados como limitação da independência do Eu [...]. De outro lado, ao apresentar a mera contrapartida em face da primeira interpretação, somente negativa, da vontade livre, Hegel vê uma determinação de acordo com a qual se pode conceber a autodeterminação individual como a capacidade de escolha ou de decisão refletida entre “conteúdos dados” (HONNETH, 2010a, p. 10-11).

Para Honneth, Hegel vê esses dois modelos de liberdade acima mencionados demasiadamente limitados porque, em resumo, eles se voltam para as condições subjetivas da liberdade e excluem da reflexão a esfera propriamente social. Assim, Hegel se encaminharia para elaborar um conceito mais exigente e mais amplo de liberdade. Como afirma Honneth, “o autor de *Filosofia do direito* quer chegar a um modelo complexo de ‘vontade livre’ do qual são removidos todos os vestígios de heteronomia na medida em que o material da autodeterminação individual é entendido como resultado da liberdade” (HONNETH, 2010a, p. 12). Nesse ponto, Honneth está convencido que Hegel, ao buscar detalhar um modelo superior de liberdade, sintetizou aqueles dois modelos incompletos e chegou a uma noção de liberdade que possui caráter intersubjetivo. A vontade livre para Hegel não se resume à autorrelação do indivíduo consigo mesmo, mas, como afirma Honneth, “pode ser descrita como um ‘ser-consigo-mesmo-

no-outro” (HONNETH, 2010a, p. 14), ou seja, ela depende diretamente de uma instância interativa vinculada ao reconhecimento social. Dessa forma, é identificado em Hegel o esboço de um modelo comunicativo de liberdade individual em que a condição de “ser livre” está conectada à participação do sujeito em relações de interação, o que, de acordo com a interpretação honnethiana, tem sua forma paradigmática nas relações de amor e amizade.

O que interessa a Honneth é o fato de que Hegel coloca em movimento seu programa teórico da *Filosofia do Direito* no sentido de uma perspectiva intersubjetiva. E isso torna mais compreensível justamente a noção de justiça que se encontra subjacente no texto hegeliano, qual seja, a ideia de que a justiça de uma sociedade é medida de acordo com a “totalidade de condições externas, sociais ou institucionais para que a vontade livre se realize”, ou seja, ela “depende da capacidade [das sociedades modernas] de tornar possível a todos os sujeitos a participação igualitária em relações comunicativas” (HONNETH, 2010a, p. 15). Note-se que tal caracterização mantém o vínculo entre liberdade e reconhecimento tal como defendido por Honneth em *Luta por reconhecimento*, porém, há uma diferença importante na medida em que o autor de *Sofrimento de indeterminação* aponta para fatores de análise que não se esgotam na experiência dos sujeitos implicados e se encontram, antes, em uma perspectiva que se situa externa ao ponto de vista dos participantes.

Essa orientação de caráter mais objetivo da concepção de justiça presente em Hegel, em contraposição ao construtivismo kantiano, é acompanhada por uma expansão da concepção de direito. Isso porque o termo “direito” na filosofia hegeliana não se refere tão somente a sistemas de leis e regulamentos sancionados e coercitivamente impostos pelo Estado, mas possui um sentido bem mais amplo. Em Hegel, a concepção de direito diz respeito às “condições sociais que demonstram ser necessárias para a realização da ‘vontade livre’ de todo sujeito” (HONNETH, 2010a, p. 16). Ou seja, de acordo com Honneth, Hegel amplia o escopo do debate das teorias da justiça de modo a colocar como seu objeto a própria estrutura institucional da sociedade sem limitar a questão da justiça a condições das regras formais de uma estrutura legal ou a procedimentos formais de legitimação. Para Honneth, embora essa denominação sobre direito seja um tanto contraintuitiva ela está basicamente correta e possui uma vantagem inegável diante das teorias concorrentes por adicionar uma camada de complexidade ao conectar a discussão política com análise das formas de existência social⁴³.

Assim, Honneth sintetiza o lugar da contribuição hegeliana para a teoria social normativa, inclusive ressaltando um traço de continuidade entre o Hegel jovem e o maduro:

⁴³ Essa compreensão honnethiana, note-se, permanece também em *O direito da liberdade*, em que a noção de direito é mais ampla e complexa do que seu sentido meramente jurídico.

A *Filosofia do direito* de Hegel representa uma teoria normativa de justiça social que precisa ser fundamentada na forma de uma reconstrução das condições necessárias de autonomia individual, cujas esferas sociais uma sociedade moderna tem que abranger ou dispor para com isso garantir a todos os seus membros a chance de realização de sua autodeterminação. Também não é muito difícil redescobrir nesse intento programático aquela segunda intenção que Hegel resgatou de sua jovem fase de Jena, incluindo-a na forma madura de sua filosofia prática: [...] o propósito central de sua filosofia do direito implica desenvolver princípios universais de justiça na forma de uma justificação daquelas condições sociais sob as quais os sujeitos podem ver reciprocamente na liberdade do outro um pressuposto de sua autorrealização individual. (HONNETH, 2010a, p. 18)

O passo seguinte dado por Honneth é destacar que o arranjo teórico elaborado por Hegel na *Filosofia do direito* contém em si um quadro categorial não apenas útil para se visualizar as manifestações da liberdade na modernidade, mas também para criticar as formas patológicas e desviantes que a liberdade pode tomar na atualidade. Ou seja, existe nas reflexões hegelianas o que Honneth chama de um “diagnóstico de época” que fornece critérios normativos para uma crítica social a partir da própria racionalidade imanente das instituições sociais modernas.

A crítica de Honneth está intimamente ligada à discussão sobre os três tipos de liberdade encontrada em Hegel. Honneth sustenta que o argumento de Hegel na *Filosofia do direito* é composto por uma estrutura tripartite – que se inicia com uma seção que trata do “direito abstrato”, aborda a “moralidade subjetiva” e, ao final, discute a questão da “eticidade” (moralidade objetiva). Tal sequência de argumentos deve ser lida em correspondência com os três modelos de liberdade com os quais Hegel trabalha, a liberdade “negativa” (vinculada ao direito abstrato), a “opcional” (vinculada à esfera da moralidade) e a “comunicativa” (presente na eticidade). Dessa perspectiva, a liberdade comunicativa, de nível superior, não pode ser uma simples alternativa às outras duas formas de liberdade. Pelo contrário, ela é uma superação das limitações presentes nas liberdades negativa e opcional mas que, ao mesmo tempo, as inclui e absorve. Ou seja, a liberdade negativa e a opcional não são, na leitura honnethiana de Hegel, dois modelos negligenciáveis de liberdade, mas parte fundamental da liberdade comunicativa. Esta última, porém, vai além daquelas duas formas incompletas e atomizadas de liberdade (HONNETH, 2010a, p. 27-28).

Com esse quadro conceitual é possível chegar ao diagnóstico das patologias esboçado por Honneth. Para o autor, a liberdade assume um desenvolvimento patológico quando os dois modelos mais limitados de liberdade se absolutizam e são tomados pelos atores sociais como a única forma possível de liberdade. Em outras palavras, um desvio ocorre quando aquilo que

constitui uma versão parcial e incompleta da ideia de “ser livre” é totalizado, de modo que um tipo de liberdade completamente unilateralizado é colocado em prática pelos sujeitos. Assim, Honneth afirma que “Hegel [...] utilizou um procedimento que consiste na demonstração dos efeitos patológicos sobre a autorrelação dos sujeitos que devem resultar, por sua vez, da autonomização de uma das duas concepções incompletas de liberdade” (HONNETH, 2010a, p. 30). Isso se torna especialmente problemático na medida em que a liberdade jurídica e a liberdade moral, quando exercidas nessas condições, vêm a ser utilizadas em um sentido que acaba violando a própria estrutura intersubjetiva das relações sociais.

Para Honneth, a liberdade jurídica formal é importante e constitui um elemento imprescindível dentro da concepção hegeliana de vida ética, pois ela estabelece uma esfera de autonomia individual, garantida às pessoas enquanto sujeitos de direito, que impede a limitação do exercício da vontade por fatores externos⁴⁴. Ocorre que essa liberdade pode se tornar uma fonte de patologias sociais quando exercida em situações em que os indivíduos se relacionam *tão somente por meio dela* sem nenhum outro tipo de vínculo mais profundo. Em uma tal circunstância os sujeitos sociais passam a se confrontar sem qualquer conexão de reconhecimento exceto aquela mínima que lhes é exigida pelas relações jurídicas nas quais estão envolvidos (aqui entendidas principalmente como relações contratuais). Com isso, as relações passam a ser governadas predominantemente por atitudes puramente estratégicas, de forma que a vontade do outro é entendida como mero obstáculo para a satisfação da vontade de cada um. Desse modo, conclui Honneth que “aqueles que articulam todas suas necessidades e intenções nas categorias do direito formal se tornam incapazes de participar da vida social e acabam, assim, sofrendo de indeterminação” (HONNETH, 2010a, p. 35).

O mesmo raciocínio pode ser feito no caso da liberdade moral, sustenta Honneth. O exercício da autonomia moral de escolher reflexivamente e racionalmente sobre os próprios desejos e objetivos de vida, caso absolutizado, pode resultar em uma espécie de distanciamento moralista em que o indivíduo se torna insensível ao contexto social no qual se encontra. Ou seja, assim como na absolutização da liberdade jurídica, o exercício deturpado da liberdade moral pode gerar patologias sociais.

O que importa ressaltar é que tanto no caso da unilateralização da liberdade jurídica quanto no da liberdade moral o exercício da liberdade desemboca em uma situação na qual os

⁴⁴ Honneth define a liberdade negativa/jurídica da seguinte maneira: “as condições da liberdade individual se limitam ao direito de, conforme os próprios interesses, fazer aquilo que não é proibido no âmbito da ordem jurídica; em outras palavras, para a realização da própria liberdade, nada mais é necessário senão um conjunto de direitos subjetivos que proporcionem ao indivíduo uma multiplicidade de opções possíveis de ação” (HONNETH, 2010, p. 37).

vínculos sociais entre os indivíduos são deformados, impedindo o desenvolvimento de relações de reconhecimento social e obstando a efetivação da liberdade pelos sujeitos em um sentido pleno. Honneth descreve essa situação por meio da expressão “sofrimento de indeterminação”, uma patologia social em que o próprio exercício da liberdade em um nível impede sua concretização em outro. Em uma importante síntese do percurso argumentativo do livro, Honneth explica:

Hegel queria mostrar que as concepções de liberdade do “direito abstrato” e da “moralidade” não são falsas ou equivocadas enquanto tais, mas apenas se tornam problemáticas e, por conseguinte, podem causar sofrimento social se forem simultaneamente consideradas por si mesmas e elegidas como únicas representantes de uma práxis autônoma: enquanto os atores sociais orientam suas próprias ações unilateralmente somente segundo uma das duas ideias de liberdade, não estão apenas negando as condições de uma realização efetiva de sua autonomia, mas, além disso, devem permanecer, de um modo ou de outro, num estado torturante de esvaziamento, de indeterminação. (HONNETH, 2010a, p. 45-46)

As causas do sofrimento de indeterminação não são precisadas com exatidão por Honneth. Em certos momentos ele indica que o sofrimento é resultado de uma perspectiva deficiente que, por sua vez, é “em parte derivada de uma confusão filosófica” (HONNETH, 2010a, p. 44). Porém, em outras partes, o autor argumenta que os usos “inadequados” da liberdade não podem ser entendidos como simples erro cognitivo; ou seja, deve haver algo por trás da confusão conceitual que leva à patologia do sofrimento. De qualquer modo, esse “algo por trás” não é explicitado por Honneth.

Independentemente das causas sociais das patologias, Honneth aponta para o fato de que usos deficientes da liberdade, obviamente, estão muito aquém do conceito exigente de Hegel de liberdade comunicativa. Na verdade, Honneth argumenta que é justamente essa forma superior de liberdade pertencente à noção hegeliana de vida ética que constitui a possibilidade de superação do sofrimento de indeterminação em direção à concretização da autonomia dos indivíduos. A seu ver, é só pela efetivação da liberdade comunicativa, no sentido da entrada dos indivíduos em relações de reconhecimento que permitam o “ser-consigo-mesmo-no-outro”, que é excluída toda forma de heteronomia e criadas as condições para a autorrealização individual⁴⁵. A parte final de *Sofrimento de indeterminação* é dedicada à uma reconstrução das

⁴⁵ “A passagem para a eticidade também deve proporcionar ao mesmo tempo o acesso às condições comunicativas que formam os pressupostos sociais segundo os quais todos os sujeitos podem chegar igualmente à realização de sua autonomia; pois logo no momento em que os próprios concernidos perceberam que se deixaram influenciar por concepções insuficientes (porque unilaterais) de liberdade, eles mesmos são capazes de reconhecer no seu

três esferas da eticidade hegeliana — família, sociedade civil e Estado — em que Honneth discute a possibilidade de cada uma delas de incorporar em seu núcleo condições para o exercício intersubjetivo da liberdade.

Com base nessa exposição geral do argumento de *Sofrimento de indeterminação*, convém destacar alguns pontos importantes dessa obra de transição do pensamento honnethiano. É possível ver que o diagnóstico crítico nela elaborado difere em determinados aspectos daquele que havia sido estabelecido em *Luta por reconhecimento*. É verdade que o reconhecimento continua sendo parte integral na arquitetura conceitual utilizada pelo autor, no entanto, ele é formulado como uma condição da liberdade e da formação da vida ética e não como uma forma de expectativa antropológicamente fundamentada que dá abertura ao conflito social quando desrespeitada, como na obra de 1992. Isso significa não só que o argumento honnethiano passa a depender menos de uma argumentação no âmbito da ontologia social, mas que o momento da luta não aparece como evidente ou mesmo como uma consequência esperada das situações de injustiça experimentadas pelos sujeitos — ao contrário, com o conceito de sofrimento de indeterminação, Honneth parece justamente situar uma patologia social que subordina e impede a capacidade de resistência dos indivíduos. Ou seja, o sofrimento de indeterminação não cumpre o papel de impulsionar os indivíduos à ação e à transformação prática da sociedade, mas opera justamente debilitando essa possibilidade (TEIXEIRA, 2017, p. 599).

Sendo assim, não é possível confundir a noção honnethiana de experiência de desrespeito com o conceito de sofrimento de indeterminação, embora eles possam parecer semelhantes em sua estrutura. Como vimos, a ideia de patologia do sofrimento introduzida por Honneth configura não uma injúria que é tornada consciente pelos sujeitos, mas um bloqueio que impede precisamente essa consciência, apesar do sofrimento. Esse detalhe é captado com precisão por Mariana Teixeira:

Nos escritos dos anos 2000 [...] a obstrução das possibilidades de autorrealização individual e o sofrimento por ela gerado são causados por uma distorção da racionalidade, ou seja, por uma distorção precisamente daquilo que poderia fornecer aos atores sociais os recursos reflexivos para compreender seu sofrimento e buscar meios para superar suas causas. [...] Pode-se dizer, então, em resumo, que com essa noção refinada de patologias sociais (e não individuais), o desrespeito e a negação do reconhecimento não são vistos como patológicos: o que é patológico é a obstrução estrutural de todo tipo possível de reação ao desrespeito sofrido. (TEIXEIRA, 2017, p. 600)

próprio mundo da vida as formas de interação nas quais a participação constitui uma condição necessária de sua liberdade individual” (HONNETH, 2010, p. 46).

Em outras palavras, isso quer dizer que para Honneth o sofrimento de indeterminação não pode ser tomado como um gatilho para a resistência social. Tal compreensão indica o afastamento de Honneth da perspectiva do participante, que era central em sua obra anterior, pois o autor já não concebe mais a experiência subjetiva como parâmetro automático para a motivação para a resistência. Trata-se de um caminho pelo qual Honneth tenta se desvencilhar de críticas que foram direcionadas a sua obra, porém não é unânime entre seus intérpretes que essa nova posição represente um avanço em sua teoria ou que ela tenha efetivamente resolvido os impasses com os quais Honneth se deparou. Alguns comentadores de sua obra entendem que o lugar secundário dado por Honneth aos sentimentos de injustiça configura um recuo em sua crítica social, uma vez que ele parece deixar de lado o momento da conflitualidade que consistiria justamente na possibilidade de transformação social. De tal modo a sua nova posição configuraria mais um retrocesso do que um avanço (TEIXEIRA, 2016, 364-368; BRESSIANI, 2015, p. 189-190).

De qualquer modo, fica claro que apesar dessas mudanças, Honneth mantém continuidades fortes em sua obra. No caminho compreendido entre *Luta por reconhecimento* e *Sufrimento de indeterminação* ele se move de um paradigma centrado no reconhecimento a outro centrado na liberdade, mas ambos estão compreendidos dentro de sua *démarche* normativa e antifuncionalista, que se mantém intacta. Dessa forma, é seguro afirmar que, no geral, o modelo teórico da liberdade muda o vocabulário honnethiano e parte de sua arquitetura conceitual, porém, sem alterar as premissas gerais de seu pensamento⁴⁶. É com base nessas mudanças e continuidades que a versão mais definida e sistematizada da reformulação da teoria crítica de Honneth ocorre em *O direito da liberdade*, obra que será analisada a seguir.

2.2 Uma questão de método: sobre a reconstrução normativa

Em 2011, Honneth publica *O direito da liberdade*, sua mais extensa e ambiciosa obra que, ao longo das suas mais de seiscentas páginas contidas na edição original alemã (HONNETH, 2011), busca sistematizar uma teoria social normativa a partir da centralidade do conceito de liberdade e com isso intervir no debate contemporâneo das teorias da justiça. O projeto seguido por Honneth nesse livro em parte é tributário das reflexões apresentadas em

⁴⁶ Como anota Christopher Zurn, a mudança das palavras que Honneth usa não significa uma transformação drástica no seu pensamento, pois a passagem do léxico do reconhecimento ao da liberdade “acaba sendo mais uma questão de extensão conceitual do que de uma mudança substancial profunda” (ZURN, 2015, p. 163).

Sofrimento de indeterminação, porém o conteúdo de *O direito da liberdade* avança substancialmente para além daquilo que anos antes apareceram como reflexões iniciais e não muito sistematizadas sobre a filosofia hegeliana e, por isso mesmo, trata-se de uma obra mais refinada e consistente conceitualmente.

A intenção de Honneth de reescrever a *Filosofia do direito* de Hegel de forma atualizada e capaz de ser utilizada para entender criticamente a realidade social no século XXI assume novas dimensões em *O direito da liberdade*, e tal objetivo se reflete inclusive em sua própria estrutura. O livro de Honneth espelha a obra de Hegel na organização de seus capítulos, de modo que aquilo que aparece no escrito hegeliano como uma exposição sequencial do “direito abstrato”, da “moralidade subjetiva” e da “moralidade objetiva” (eticidade), é reformulado em Honneth nas partes sobre liberdade jurídica, liberdade moral e liberdade social — esta última se dividindo entre relações pessoais, mercado e esfera pública democrática, o que corresponderia, respectivamente, aos elementos da tríade hegeliana de família, sociedade civil e Estado.

A filosofia do direito hegeliana, tal como já esboçado anteriormente por Honneth, é lida na forma de uma teoria da justiça⁴⁷ distinta que permite uma análise normativa das instituições sociais tal como elas se desenvolveram na modernidade. A intuição fundamental de Honneth, com Hegel, é que as instituições modernas incorporam em si determinados valores que podem ser entendidos no sentido de princípios de justiça social, dessa forma constituindo uma espécie de racionalidade moral embutida na própria vida social moderna e nas suas esferas constitutivas (HONNETH, 2015a, p. 17). Mais especificamente, Honneth sustenta que o principal valor que se encontra inscrito nas práticas sociais modernas é a liberdade individual; como afirma o autor, “toda e qualquer esfera constitutiva da sociedade materializa institucionalmente um determinado aspecto de nossa experiência de liberdade individual” (HONNETH, 2015a, p. 10). É essa substância ética das sociedades modernas que é capaz de ser mobilizada como um parâmetro crítico para se avaliar avanços, retrocessos e, acima de tudo, os desvios patológicos em que a liberdade não só deixa de se efetivar, mas em que acaba se concretizando de forma desvirtuada.

⁴⁷ “Teoria da justiça” é um termo que faz referência a um campo de debate dentro da filosofia política aberto na década de 70 com a publicação da obra *Uma teoria da justiça* de John Rawls e que permanece vivo até hoje. A partir da polêmica aberta pela obra paradigmática de Rawls, uma série de publicações seguiu-se tendo por objeto a questão sobre quais as condições que configurariam uma sociedade justa. Além de Rawls, outros destacados autores que se encontram nesse debate são Jürgen Habermas, Michael Walzer, Alasdair McIntyre, Amartya Sen, entre outros. Axel Honneth é um dos autores que mais recentemente se dedicou a intervir nesse campo ao elaborar uma teoria normativa própria e também ao contestar as premissas das abordagens concorrentes.

De acordo com o idealismo objetivo de Hegel, Honneth não está preocupado em criar princípios morais refinados para uma teoria da justiça, mas encontrar a justiça potencial das sociedades modernas na própria objetividade social. Isso aparece de modo sucinto, porém preciso, no subtítulo da obra em inglês, *The Social Foundations of Democratic Life* [Os fundamentos sociais da vida democrática]⁴⁸, já que ali há destaque para a ideia, vital para Honneth, de que existem pré-requisitos de caráter *social* (e não meramente políticos ou procedimentais) para a realização da justiça. Para Honneth, então, em dissonância com grande parte da filosofia moral contemporânea, falar de justiça significa falar sobre a organização racional da sociedade como um todo e avaliar em que medida a formatação da sociedade fornece as condições para o exercício e florescimento da liberdade individual dos sujeitos que nela se encontram. O ponto mais alto desse processo, para o autor, é a concretização da liberdade social, com a formação de uma estrutura social democrática em que é assegurada institucionalmente a possibilidade de reconhecimento em todas as esferas sociais. São a essas condições concretas que permitem a liberdade que Honneth se refere quando fala em “direito”⁴⁹.

O hegelianismo de Honneth, entretanto, não se encerra na ideia de que a crítica normativa exige uma reflexão sobre as condições sociais em que uma situação desejável pode ser concretizada, mas também na noção de que é da própria realidade que os parâmetros da análise devem ser derivados. Isso significa que o autor de *O direito da liberdade*, para seguir o percurso que deseja, precisa antes de qualquer coisa demonstrar de que forma é possível encontrar na própria efetividade concreta da sociedade moderna certos princípios a partir dos quais ela pode ser submetida a escrutínio crítico, caso contrário sua teoria não encontrará um fundamento imanente. É precisamente por essa razão que Honneth inicia a obra com uma discussão específica sobre o método por meio do qual procede, a reconstrução normativa.

Embora sejam poucas as páginas dedicadas à explicação do método da reconstrução normativa em *O direito da liberdade* (são menos de vinte páginas em um livro com mais de seiscentas, na edição brasileira), não se trata de um conceito pouco relevante. Nele estão contidos os pressupostos de análise utilizados por Honneth bem como a lógica da apresentação dos conceitos do livro e da interpretação do vasto material histórico que Honneth mobiliza, o

⁴⁸ O subtítulo inglês da obra difere daquele presente na versão original alemã, que se traduz como “fundamentos para uma eticidade democrática”. A tradução ao português eliminou o subtítulo, mantendo o nome tão somente como “*O direito da liberdade*”.

⁴⁹ É importante destacar novamente que o conceito de direito utilizado por Honneth segue o seu uso hegeliano, que não se resume tão somente a um sistema estatal de normas jurídicas, mas tem um sentido mais amplo. Nesse sentido, Honneth afirma que “a noção de ‘direito’ que ele [Hegel] empregou tinha a intenção de nomear aqueles elementos da realidade social que possuíam tanto existência moral quando legitimidade devido a seu papel em possibilitar e concretizar a liberdade individual” (HONNETH, 2010b, p. 708).

que, sem dúvida, tem peso considerável na determinação das conclusões às quais o autor chega. Em outras palavras, é a capacidade do procedimento da reconstrução normativa para viabilizar uma leitura adequada da sociedade moderna que, em grande medida, vai garantir a solidez epistemológica e conceitual do edifício teórico de Honneth.

A atenção de Honneth com as premissas da reconstrução normativa carrega uma conexão direta com sua preocupação em estabelecer critérios para uma teoria social pautada pela noção de crítica imanente. Como apresentado no primeiro capítulo, a crítica imanente é vista por Honneth como o traço principal que mantém uma unidade dentro da tradição da teoria crítica da Escola de Frankfurt. Para o autor, trata-se da ideia segundo a qual o ímpeto dos teóricos críticos pela transformação do mundo deve estar ancorado em recursos fornecidos pela própria lógica do real. Na discussão estabelecida no início de *O direito da liberdade* fica claro que Honneth ainda está convencido dessa orientação e que ele pretende colocá-la em prática. Contudo, é igualmente claro que a crítica imanente que ele elabora nos termos de uma reconstrução normativa não é *qualquer* crítica imanente, mas uma versão especificamente honnethiana dada a essa noção que pertence, de modo geral, ao hegelianismo de esquerda. A própria expressão “reconstrução normativa” já contém em si parte do seu significado: coerente com a orientação geral do pensamento honnethiano, ela indica que o material que precisa ser tomado como a fonte da “transcendência na imanência” se encontra justamente no âmbito da normatividade existente nas sociedades contemporâneas.

A introdução de *O direito da liberdade* não foi o primeiro lugar em que Honneth tocou no assunto da reconstrução normativa; tal noção já vinha sendo paulatinamente construída (embora nem sempre nomeada enquanto tal) em seus textos desde pelo menos 2002, ano em que foi publicado o artigo intitulado *Grounding Recognition*⁵⁰. Nessa primeira ocasião, Honneth responde aos desafios levantados por Antti Kauppinen (2002) relativos aos procedimentos teóricos por trás da concepção de reconhecimento. Curiosamente, nesse debate a noção de reconstrução parece emergir justamente no sentido de configurar uma alternativa que fornece parâmetros de crítica mais seguros do que a “perspectiva do participante” que aparecia em *Luta por reconhecimento*. Assim, afirma Honneth que

A crítica social reconstrói as normas de reconhecimento que já se encontram implícitas nas formas em que as pessoas naquela sociedade respondem às qualidades axiológicas uma das outras, a fim de, num intercâmbio com seus destinatários, tornar claro em que medida as práticas e a ordem social

⁵⁰ Ver a esse respeito Honneth (2002; 2009; 2010a; 2010b; 2012c).

faticamente dadas contradizem aqueles ideais implicitamente praticados. (HONNETH, 2002, p. 517)

Já nas outras ocasiões em que a noção de reconstrução normativa é mencionada por Honneth, ela passa a invariavelmente estar acompanhada de um contexto argumentativo que diz muito sobre o objetivo de sua teoria: a menção ao procedimento da reconstrução se encontra sempre conectada à crítica feita por Honneth às teorias da justiça de caráter kantiano. Como vimos, desde pelo menos a escrita de *Sofrimento de indeterminação*, Honneth adentra o terreno do debate contemporâneo das teorias da justiça e demonstra claramente a sua insatisfação com o estado corrente da discussão. O problema identificado por ele é, acima de tudo, a hegemonia de um paradigma de reflexão que toma por base, implícita ou explicitamente, a filosofia kantiana, e que se expressa principalmente nas obras *Teoria da justiça*, de John Rawls, e *Direito e democracia*, de Habermas⁵¹. Ao olhar honnethiano, o construtivismo kantiano cria um isolamento entre a reflexão normativa e a compreensão da realidade social, de modo que os teóricos da justiça entendem como sua tarefa a formulação de princípios transcendentais puramente normativos (seja por meio de métodos racionais ou procedimentalistas) sem a necessidade de desenvolver uma compreensão sobre a existência concreta e histórica da sociedade. Isso acaba tendo o resultado pernicioso de que a teoria permanece completamente apartada da sociedade à qual ela pretende ser aplicada, convertendo-se em uma reflexão sofisticada sobre um dever-ser abstrato que surge na forma de uma imposição moral, mas que pouco contribui como parâmetro para se avaliar a justiça ou injustiça das práticas sociais já existentes⁵².

Essa posição honnethiana significa, entre outras coisas, que a sua objeção às teorias da justiça não diz respeito tão somente aos princípios normativos elaborados pelos outros teóricos, mas que sua divergência é também em relação ao *modo* que as teorias normativas são formuladas. Como afirma Rutger Claassen,

Honneth não quer elaborar uma alternativa que possa ser adicionada a essa lista [das diversas teorias da justiça]; ele contesta todas as outras teorias

⁵¹ Honneth reconhece que existem formulações teóricas que escapam do kantianismo no âmbito das teorias da justiça, como aquilo que se agrupou sob o título de “comunitarismo” (em que se encontram autores como Michael Walzer, David Miller e Alasdair McIntyre). Porém, ele está convencido de que o comunitarismo não dá uma resposta satisfatória ao desafio kantiano e se torna igualmente unilateral em sua abordagem contextualista (HONNETH, 2015a, p. 17).

⁵² “A abordagem por meio de uma ‘análise da sociedade’ tem por objetivo evitar o que eu considero um erro das teorias kantianas, qual seja, a tentativa de derivar princípios de justiça com base tão somente em experimentos de pensamento ou métodos procedimentais. Elas desconsideram as reivindicações historicamente concretas dos membros da sociedade e a aplicação dos princípios formulados à realidade social aparece apenas como um segundo passo separado” (HONNETH, 2013, p. 37).

enquanto um paradigma e quer oferecer um novo meio de se pensar sobre justiça. O principal contraste é tanto substantivo quanto metodológico. (CLAASSEN, 2013, p. 28)

É por essa razão que em contraposição ao procedimento construtivo kantiano Honneth apresenta seu método reconstrutivo. Como um hegeliano coerente, Honneth tem como intuição central afastar a separação dualista entre ser e dever-ser (algo que Hegel já havia criticado em Kant) e com isso providenciar uma base segura em que a reflexão normativa seja fundamentada de modo não arbitrário por se encontrar dentro das próprias condições sociais às quais ela deseja ser aplicada⁵³. Nesse sentido, Honneth esclarece:

O método que eu emprego para derivar os requisitos da justiça social das normas inerentes às várias esferas práticas é aquele que eu chamo de “reconstrução normativa”. Em polêmico contraste com as abordagens ‘construtivistas’, esse termo se refere à tentativa de articular as normas que são tacitamente aceitas pelos participantes em uma dada esfera prática, de modo a retrair de uma maneira ideal os conflitos e lutas que foram travados acerca da interpretação e aplicação apropriada dessas normas. (HONNETH, 2013, p. 37)

Sem dúvida, a adoção desse método por Honneth ao mesmo tempo em que tem o mérito de afastar algumas insuficiências do idealismo kantiano, acaba colocando de plano uma série de desafios que precisam ser justificados anteriormente por Honneth, de modo que o próprio método apareça como plausível. Pois, ainda que se concorde sobre seu objetivo hegeliano de juntar imanência e transcendência, é necessário que o autor explique *como* o método escolhido pode realizar aquilo que se propõe. Em outras palavras, existe uma série de premissas que a reconstrução normativa exige que se aceite para que ela faça sentido — como, por exemplo, sobre a própria existência de valores inscritos nas práticas sociais, ou, ainda, que esses valores existentes podem ser utilizados para a crítica da sociedade na qual eles se encontram.

Honneth percebe a necessidade de, pelo menos preliminarmente abordar algumas dessas questões, já que elas antecipam de certo modo a sua imagem do social e servem também de justificação para ela. E, ainda que o autor de *O direito da liberdade* afirme que “de antemão, não é possível fundamentar as premissas necessárias a tal empreendimento [...] na verdade, é

⁵³ “O seu [de Hegel] procedimento metodológico não consiste em mentalmente construir, por assim dizer, aquilo que são consideradas como condições necessárias para a liberdade individual, para então aplicá-las à realidade social. Ao contrário, ele pretende reconstruir normativamente esses pré-requisitos; em outras palavras, ele busca identificar aquelas estruturas na realidade social das sociedades modernas nas quais esses pré-requisitos já estão normativamente incorporados. Esse método, que é baseado em um certo grau de confiança — teoricamente lastreado — na racionalidade das instituições sociais, pode ser chamado de reconstrução normativa” (HONNETH, 2012c, p. 24).

no curso da investigação que elas deverão se comprovar justificadas” (HONNETH, 2015a, p. 19), ele se vê compelido a explicar os pressupostos da reconstrução normativa, o que é feito por meio da exposição de quatro premissas na introdução da obra.

A primeira premissa tem por objetivo estabelecer a centralidade da dimensão normativa da teoria social, e com ela Honneth resgata algo muito próximo da noção de integração normativa, que já havia sido debatida por ele em *Redistribution or Recognition*. O fundamental dessa primeira orientação é que a partir dela Honneth supõe que as instituições sociais das quais depende a reprodução social exigem, para que possam existir, certas normas ético-morais que garantem sua legitimidade e que, portanto, nenhuma sociedade pode existir sem uma certa estrutura normativa que providencia sua coesão social.

A intenção de elaborar uma teoria da justiça como análise da sociedade coincide com a *primeira premissa*, uma vez que a reprodução das sociedades até hoje está ligada à condição de uma orientação comum por ideias e valores basilares. Essas normas éticas não apenas determinam “de cima”, sob a forma de “*ultimate values*” (Parsons), quais medidas ou desenvolvimentos sociais podem ser concebidos, mas também são determinadas de baixo, precisamente como objetivos de educação mais ou menos institucionalizados, pelos quais se organizaria a vida do indivíduo no seio da sociedade. (HONNETH, 2015a, p. 19)

É importante destacar que essa premissa diz respeito a um dos princípios mais basilares da obra honnethiana (CAUX, 2015a, p. 88) que é o seu monismo moral e seu antifuncionalismo. Vimos antes que Honneth argumenta não poder haver na sociedade nenhum espaço livre de normatividade, que opere de maneira neutra ou meramente técnica, e que isso implicou na sua rejeição do conceito habermasiano de sistema. Em *O direito da liberdade*, essa convicção medular de seu pensamento não é abandonada, mas retomada e aprofundada: a normatividade continua sendo vista como o centro da compreensão do social, mas agora também é o ponto de partida para uma teoria da justiça.

A referência teórica para Honneth nesse ponto é a teoria de Talcott Parsons e a ênfase na ideia de que certos valores éticos constituem a “realidade última” de toda a sociedade e que eles tomam formas diferentes nos subsistemas de ação que a compõem (HONNETH, 2015a, p. 20). Ou seja, “os ‘valores últimos’ da sociedade se objetivam nos respectivos subsistemas de ação” (CAUX, 2015a, p. 88) condicionando o espaço de socialização dos indivíduos. Como afirma Honneth, “para falar com Talcott Parsons, todos os subsistemas centrais, sob suas restrições tipicamente setoriais, têm de materializar aspectos daquele que proporciona a

legitimidade do ordenamento social sob a forma de ideias gerais e valores” (HONNETH, 2015a, p. 121).

Essa segunda premissa explicita que existe uma racionalidade imanente à realidade social que se organiza de uma forma moral (e, portanto, deve ser entendida nesses termos). Isso não deixa de recorrer implicitamente à clássica tese hegeliana de que o real é racional (HEGEL, 1997, p. XXXVI), mas a inflexão honnethiana dessa tese implica que o normativo dá sentido à racionalidade. Por essa razão, Adrian Wilding sugere provocativamente que a tese de Honneth é que “o real é o normativo, e o normativo é o real” (WILDING, 2013, p. 3).

A segunda premissa da reconstrução normativa apresenta “a proposta segundo a qual se deve tomar apenas os valores ou ideais como ponto de referência moral de uma justiça que, como pretensões normativas, a um só tempo constitui reivindicações normativas e condições de reprodução da sociedade” (HONNETH, 2015a, p. 21). Depois de ter, na primeira premissa, justificado a centralização da sua atenção no campo da integração normativa, na segunda, Honneth dá o passo seguinte para conectar esse campo com a teoria da justiça. Ele afirma, nesse momento, que é desses valores inscritos nas práticas e instituições sociais que devem ser derivados os critérios para a reflexão em torno de um conceito de justiça. Ou seja, não devem ser utilizados parâmetros externos ou transcendentais para essa tarefa.

Desse modo, a segunda premissa é basicamente uma rejeição mais explícita do procedimento kantiano que enxerga o conceito de justiça como um construto autônomo. Para Honneth, o projeto de uma teoria da justiça enquanto teoria da sociedade exige a noção de que os “valores justificados de modo imanente são, de maneira direta, tomados como fio condutor da elaboração e classificação do material empírico” e, nesse sentido, “as instituições e práticas são analisadas e apresentadas à medida que se mostram importantes para a materialização e realização de valores socialmente legitimados” (HONNETH, 2015a, p. 24-25).

Já a terceira premissa esclarecida por Honneth envolve a indagação relativa a *onde* dentro do campo da normatividade já existente na sociedade devem ser encontradas as intenções normativas de uma teoria da justiça. Em outras palavras, o método reconstrutivo precisa demonstrar “quais esferas sociais produzem determinadas contribuições à garantia e à realização dos valores já institucionalizados na sociedade” (HONNETH, 2015a, p. 26). Em relação a isso, Honneth sustenta que sua teoria não busca fundamento em qualquer conjunto de valores morais existente, mas sim especificamente naqueles que constituem condições de reprodução da sociedade. Como aponta Jörg Schaub, “apenas aqueles ‘valores’ que subjazem as instituições sociais reprodutivamente relevantes podem se tornar a matéria desse método” (SCHAUB, 2015, p. 111). Ou, ainda, como afirma Honneth, sua reconstrução implica que

“tomando-se o conjunto das rotinas e instituições sociais, são escolhidas e representadas unicamente as que possam ser consideradas indispensáveis para a reprodução social” (HONNETH, 2015a, p. 25).

A preocupação de Honneth nesse momento é demonstrar que esses valores socialmente compartilhados não são representados naquilo que é fenomenicamente evidente, mas devem ser encontrados na própria essência das “condições estruturais das sociedades contemporâneas” (HONNETH, 2015a, p. 27). A saída para essa tarefa é, para Honneth, encontrada no conceito hegeliano de eticidade (*Sittlichkeit*), que a seu ver abriria a possibilidade para que se considere que na sociedade moderna as atitudes morais dos indivíduos não se encontram sob a forma de princípios morais adotados pelos sujeitos, mas na forma de práticas sociais. Na esteira hegeliana, Honneth entende a normatividade como um atributo objetivo de uma sociedade e não como orientações subjetivas. Essa perspectiva permite que se reflita sobre uma dimensão universal dos valores das sociedades modernas que não se perde na particularidade das inclinações morais individuais e não se reduz a elas. Ao contrário, a dimensão do universal passa a ser o parâmetro a partir do qual os valores particulares são julgados.

Por fim, a quarta premissa da reconstrução normativa exposta por Honneth é de relevância especial para seu projeto crítico. Ela diz respeito à necessidade do autor de *O direito da liberdade* de demonstrar que a ordem normativa de uma sociedade pode ser usada como ponto de referência para a transformação dessa sociedade, ou seja, que os valores sociais inscritos a que Honneth recorre não venham a redundar sempre em uma justificção daquilo que já existe. Nas palavras de Honneth, seu método deve oportunizar “uma aplicação crítica: não pode se tratar apenas de desvelar, pela via reconstrutiva, as instâncias da eticidade já existentes, mas deve também ser possível criticá-las à luz dos valores incorporados em cada caso” (HONNETH, 2015a, p. 29).

A reconstrução normativa não pode, evidentemente, se esgotar em uma legitimação do *status quo*, e tampouco na simples descrição da efetividade. Honneth parece estar especialmente preocupado em afastar uma crítica que já havia sido dirigida a Hegel, a de que sua filosofia do direito é essencialmente apologética e que a noção de que “o real é racional” corresponde a uma visão de mundo conservadora e que nega a necessidade, ou mesmo a possibilidade, de transformação. O método reconstrutivo, então, precisa adotar uma atitude aparentemente contraditória, que é buscar superar uma dada formatação da sociedade a partir de elementos que contribuem para sua reprodução enquanto tal. Porém, isso só tem como ser realizado caso se assuma que na própria realidade social há algum elemento suprimido que existe, mas que não se realiza plenamente, ou seja, que se encontra ainda no estado de potência. Por essa razão,

Honneth afirma que é possível captar “um potencial negligenciado de desenvolvimento das instituições já existentes” (HONNETH, 2015a, p. 31). Tais potenciais existentes, ao longo de *O direito da liberdade*, são entendidos na forma de promessas, ou expectativas em relação às quais os sujeitos podem construir suas reivindicações normativas⁵⁴.

É interessante notar que essa reflexão feita sob a quarta premissa metodológica remete, de maneira quase óbvia, ao conceito de “excedente de validade” (*surplus of validity*) ao qual Honneth já havia recorrido em momentos anteriores de sua obra (como em *Redistribution or Recognition*). Esse conceito não aparece em *O direito da liberdade*, mas é possível afirmar que ele se encontra presente de maneira implícita, só não sendo nomeado como tal, uma vez que a ideia que Honneth coloca sob a quarta premissa corresponde claramente a ele. De qualquer modo, Honneth presume que os elementos derivados da imanência da realidade possuem sempre uma abertura semântica que aponta para além do estado de coisas, não se prestando apenas à legitimação do presente, mas podendo ser empregados para “tornar evidente em que medida as instituições e práticas éticas deixam de representar, de maneira suficientemente abrangente ou completa, os valores gerais que elas incorporam” (HONNETH, 2015a, p. 32).

Ao ter explicado as quatro premissas de fundo da reconstrução normativa, Honneth entende estar na posse do método adequado para elaborar uma teoria não kantiana acerca dos requisitos necessários para a justiça nas sociedades modernas. Em *O direito da liberdade* a reconstrução honnethiana assume a forma de uma análise histórica, sendo que as normas tácitas embutidas nas diferentes esferas de ação passam a servir como o critério normativo para o julgamento de avanços e regressos morais nas respectivas esferas. É assim que o autor se vê possibilitado de falar em progressos morais, patologias ou anomalias. Para ele, com a reconstrução normativa

[...] podemos traçar uma linha de progresso moral que não apenas nos mostra quais das pretensões normativas já se realizaram, mas também aquilo que nós precisamos fazer para realizar elas de modo mais completo e adequado. Onde vemos que essa linha de progresso reconstruída é abandonada, na medida em que são desfeitos avanços institucionalizados na aplicação das normas específicas de cada esfera, eu chamo isso de “desenvolvimento anômalo” (*Fehlentwicklungen*); porém, onde vemos que a prática é reformada de uma maneira que aplica suas normas subjacentes de maneira mais apropriada e compreensiva, eu denomino isso de “progresso moral”. (HONNETH, 2015b, p. 206)

⁵⁴ Note-se que com isso Honneth funda a expectativa normativa dos indivíduos nos valores históricos incorporados nas instituições sociais e não mais (ou pelo menos não diretamente) em uma expectativa de reconhecimento de caráter ontológico.

2.3 Três tipos de liberdade

Na primeira parte de *O direito da liberdade*, intitulada “atualização histórica”, Honneth procura determinar “os valores mais gerais de nossas sociedades atuais” (2015a, p. 33). Com esse intuito, logo no início da sua argumentação o autor deixa clara a sua abordagem: para Honneth a liberdade é o valor mais fundamental da vida social contemporânea, e, portanto, assume centralidade em sua análise:

Entre todos os valores éticos que tentam vingar na sociedade moderna, e, ao vingar, tornam-se hegemônicos, apenas um deles mostra-se apto a caracterizar o ordenamento institucional da sociedade de modo efetivamente duradouro: a liberdade no sentido da autonomia do indivíduo. [...] Como que por mágica atração, todos ideais éticos da modernidade entram na esfera de influência de uma representação [da liberdade], por vezes se aprofundam, por vezes adquirem novas ênfases, mas a eles já não se contrapõe uma alternativa autônoma. (HONNETH, 2015a, p. 34-35)

O argumento de Honneth para eleger a liberdade como um vetor ético de análise pode parecer um tanto arbitrário, já que aparentemente ele poderia ter, do mesmo modo, escolhido outros valores como igualdade, fraternidade etc. Mas o que justifica essa escolha, para ele, é que a liberdade congrega todos esses ideais em um só signo, sendo interpretada por vezes como uma junção dos ideais modernos (HONNETH, 2017, p. 26-27). Além disso, Honneth justifica sua decisão afirmando que é praticamente inconcebível que qualquer reivindicação social não se refira, de uma maneira ou de outra, à ideia de liberdade.

A própria noção de justiça, que é de importância especial para o projeto teórico de Honneth é vista como diretamente ligada à noção de autonomia individual: “como ponto de referência normativo de todas as concepções de justiça na modernidade, podemos considerar a ideia de autodeterminação individual: deve valer como justo o que garante a proteção, incentivo ou realização da autonomia de todos os membros da sociedade” (HONNETH, 2015a, p. 39-40).

É importante destacar que o argumento de Honneth não se resume a dizer abstratamente que a liberdade é algo importante; mais que isso, ele sugere que as instituições sociais, da maneira que se encontram na sociedade contemporânea, são fundamentalmente organizadas e estruturadas para desenvolver, facilitar e realizar a liberdade individual (ZURN, 2015, p. 156). Porém, a própria noção de liberdade individual não é unívoca e tem sido historicamente interpretada de diferentes maneiras; por essa razão Honneth dedica a parte inicial do livro para fazer uma espécie de tipologia das formas de liberdade. A sequência argumentativa dessa seção é essencialmente baseada nas intuições honnethianas que apareceram em *Sofrimento de indeterminação*, com sua discussão sobre os modelos negativo, opcional e comunicativo de

liberdade. Em *O direito da liberdade* esses três modelos são resgatados, expandidos e refinados em sua caracterização e, além disso, têm sua denominação alterada: enquanto a liberdade negativa continua sendo chamada da mesma maneira, a liberdade opcional se torna “liberdade reflexiva” e a liberdade comunicativa passa a ser nomeada como “liberdade social”.

2.3.1 Liberdade negativa

Segundo Honneth, a liberdade negativa nasce com as guerras civis-religiosas dos séculos XVI e XVII, mas é elaborada em um nível conceitual primeiramente por Thomas Hobbes. Em Hobbes, a liberdade é compreendida basicamente como a ausência de resistência externa, de modo que é livre aquele que na consecução de seus próprios objetivos não encontra obstruções ou restrições por parte de elementos externos à sua vontade. Honneth destaca que, ao olhar hobbesiano, obstáculos interiores, (representados por fatores psíquicos como o medo ou falta de confiança) não devem contar como resistências à liberdade, o que indica que Hobbes deseja evitar que se coloque em questão o tipo de objetivo que é perseguido pelo indivíduo.

O vínculo interno que se constrói aqui, quase imperceptível, entre a exclusão de obstáculos internos e os possíveis objetivos das ações livres, é decisivo para a sua exposição: uma vez que a liberdade do homem deve consistir em fazer tudo o que seja de seu interesse próprio imediato, não devem ser tomadas como restrições às ações livres mesmo as complicações motivacionais que resultam, no mais amplo sentido, de uma falta de clareza sobre suas próprias intenções. [...] na condição de observadores, não nos compete julgar sobre o que o sujeito deve querer. (HONNETH, 2015a, p. 44-45)

A ideia de liberdade negativa, tal como em Hobbes, parece um tanto primitiva e simples, mas ela teve um triunfo histórico inegável pois, apesar das concepções políticas que se encontravam por trás dela em sua época, acabou absorvida pelo liberalismo moderno em autores como John Locke, John Stuart Mill e Robert Nozick, que colocaram em lugar determinante “a ideia de assegurar aos sujeitos uma margem de ação protegida para ações egocêntricas, liberadas de pressões por responsabilidade” (HONNETH, 2015a, p. 46). Essa concepção encontrou apoio, de acordo com Honneth, no individualismo moderno e na concepção que veio a se tornar culturalmente difundida de que cada indivíduo tem direito à busca de seus desejos sem intervenções externas como uma forma de expressão de sua personalidade.

O aspecto determinante da liberdade negativa é que, na medida em que se funda no afastamento de limites externos à ação do sujeito para que ele aja livremente, ela implica em um tipo de interpretação que não investiga os limites *internos* que podem existir. Em outras palavras, a liberdade do indivíduo “consiste apenas em se aferrar aos objetivos que o indivíduo

põe para si”, porém, esses próprios objetivos não podem ser nunca questionados em seu conteúdo ou na sua validade intrínseca. Como afirma Honneth, nessa visão “todos os objetivos de vida, por mais irresponsáveis, autodestrutivos ou idiossincráticos que sejam, devem valer como objetivos da realização da liberdade; bastando que não violem o direito das outras pessoas” (2015a, p. 51). Dessa maneira, a liberdade negativa implica que os sujeitos sejam vistos como seres autônomos, que não possuem outra dimensão de interesse que não seja o de agir sem restrições segundo suas próprias preferências.

É possível perceber também que uma visão específica de Estado e de justiça acompanha essa concepção de liberdade. Se o indivíduo é considerado como portador de um direito natural, ou pré-político, de ser livre para perseguir suas próprias vontades e desejos, o objetivo das instituições deve ser entendido como a garantia desse espaço de autonomia privada na qual os impulsos egocêntricos podem ser satisfeitos. Isso significa que metodologicamente, as elaborações sobre a liberdade negativa sempre partem da ideia de um estado de natureza, pré-contratual, anterior ao Estado. Do Estado de coerção hobbesiano ao Estado mínimo de Nozick, a justificação da liberdade negativa necessita que se postule a “ficção de um estado de natureza [que] deve sempre assumir um papel central” (HONNETH, 2015a, p. 54).

A representação de homens e mulheres como seres naturalmente atômicos e autointeressados está diretamente ligada ao limite da liberdade da liberdade negativa, segundo Honneth. Pois essa compreensão bloqueia de plano qualquer noção mais substantiva de política, já que os indivíduos não teriam interesse em uma ação de determinação coletiva da vida social, pois os outros indivíduos são vistos de forma antagônica, aparecendo tão somente na condição de obstáculos para a autonomia uns dos outros. Uma tal concepção, percebe Honneth, é essencialmente apolítica, uma vez que ela idealiza o sujeito como alguém que não se interessa pela participação na esfera pública. Por isso Honneth afirma que

partir de uma liberdade apenas negativa não permite que os cidadãos do Estado sejam apreendidos como autores e renovadores de seus próprios princípios jurídicos; para isso seria necessário que, na aspiração à liberdade pelo indivíduo, em termos conceituais, se justificasse um ponto de vista adicional e de grau mais elevado que lhe atribuísse um interesse na cooperação com todos os demais. (HONNETH, 2015a, p. 55-56).

Por fim, Honneth vê um limite fundamental na liberdade negativa porque ela é inerentemente formal e não toma como relevante o conteúdo da vontade dos sujeitos. O problema é que em muitas situações uma pessoa pode estabelecer como objetivo de sua ação uma vontade cujo conteúdo não foi livremente determinado, como, por exemplo, aquela pessoa

que foi convencida a aceitar voluntariamente uma situação na qual é oprimida. Nessas ocasiões a pessoa estaria sendo livre em um sentido negativo (pela ausência de coerções externas), ao mesmo tempo em que sua ação não é propriamente livre, pois seu desejo não foi resultado de uma determinação autônoma e consciente. Para corrigir essa limitação, seria necessário admitir que a definição de liberdade deve envolver um nível de complexidade maior que a simples ausência de coerção externa, de modo a abarcar também a possibilidade do sujeito de estabelecer seus fins reflexivamente. Assim, o conceito de liberdade reflexiva é apresentado por Honneth para se vislumbrar um nível mais profundo da liberdade.

2.3.2 Liberdade reflexiva

O conceito de liberdade reflexiva desenvolvido em *O direito da liberdade* retoma aquilo que Honneth anteriormente havia chamado de “liberdade opcional”. Esse modelo de liberdade se contrapõe ao negativo por chamar atenção para o fato de que, para ser livre, o indivíduo deve chegar às suas próprias decisões e poder realizar sua vontade (HONNETH, 2015a, p. 58). Esse tipo de preocupação não é sequer possível dentro do escopo limitado da liberdade negativa, já que ela aceita sem questionamento as convicções internas e finalidades que os sujeitos escolhem. Sendo assim, esse segundo tipo de liberdade aborda o processo de formação da vontade, entendendo que para ser válida ela deve ser legitimamente criada e não tão somente praticada sem qualquer crivo prévio. Em outras palavras, a liberdade não exige apenas que não haja interferências na ação de alguém, mas que o objetivo dessa ação seja objeto de uma decisão autônoma e reflexiva (ZURN, 2015, p. 158). Trata-se de um ponto de vista qualitativamente diferente, o que mostra que a liberdade reflexiva não pode ser interpretada como mero aprofundamento da liberdade negativa.

De acordo com Honneth,

Ao contrário do que se tem aí, na verdade a ideia de liberdade reflexiva se estabelece, antes de tudo, somente pela relação do sujeito consigo mesmo; segundo essa ideia, é livre o indivíduo que consegue se relacionar consigo mesmo de modo que em seu agir ele se deixe conduzir apenas por suas próprias intenções. (HONNETH, 2015a, p. 58-59)

A liberdade reflexiva se baseia em uma proposta de distinção entre ações autônomas e heterônomas, já que seu cerne é garantir que as intenções da ação devem ter origem na própria vontade do sujeito. Para Honneth, o primeiro pensador que desenvolveu esse tipo de ponderação foi Jean-Jacques Rousseau, que em *O contrato social* já havia afirmado que o homem não pode ser considerado livre quando só responde a seus apetites, ao contrário, a liberdade é alcançada

por meio da obediência às leis que ele próprio se impôs (HONNETH, 2015a, p. 60). Essa definição implica em uma crítica à liberdade negativa, na medida em que se o indivíduo se submete irrefletidamente a seus vícios e paixões ele ainda está condenado a uma ação heterônoma e, portanto, não livre.

A noção de liberdade reflexiva, inaugurada, porém pouco desenvolvida, em Rousseau, foi continuada, diz Honneth, por duas correntes de pensamento que deram seguimento às intuições rousseauianas. A primeira delas se encontra na obra de Kant, que teria acrescentado novos elementos à concepção de liberdade reflexiva ao conectá-la com a ideia de autolegislação. Para ele, o ser humano é livre ao ter a capacidade de se dar regras de comportamento e agir em conformidade com elas. Porém, há no pensamento kantiano um aspecto novo, que reside na busca de saber se tais leis autopromulgadas são resultantes de um exame dos motivos corretos e racionais (HONNETH, 2015a, p. 63). Nesse sentido, para demonstrar que a vontade do indivíduo se submete a tais critérios racionais, Kant formula seu imperativo categórico. “Uma vez que o indivíduo, por ter uma premonição, se pergunta pela diretriz de seu agir e a situa como critério de generalização possível, ele só pode adotar tal princípio se ao mesmo tempo puder desejar que tal princípio fosse seguido por todos os outros seres racionais” (HONNETH, 2015a, p. 64). A capacidade de universalização moral conta para Kant como uma espécie de teste acerca da validade (e da liberdade) de uma determinada ação. Conforme as palavras de Honneth, “Kant afirma que tal princípio da legalidade ou da generalização expressa ao mesmo tempo uma atitude de respeito universal; à medida que eu me pergunto se a máxima de ação poderia encontrar a anuência de todos os semelhantes, eu os respeito em sua racionalidade e os trato como fins em si mesmos” (2015a, p. 64). Ou seja, o agir humano é livre quando se submete à lei racional e generalizável que possa ser seguida por todos os outros seres racionais, tomados como fins em si mesmos.

A outra linha de desenvolvimento do pensamento rousseauiano destacada por Honneth se encontra em Johann Gottfried Herder, que, ao contrário de Kant, pensa a liberdade reflexiva como uma forma de autorrealização e de desvelamento do “eu verdadeiro” do sujeito, ou seja, de sua autenticidade. Aqui a liberdade está vinculada a um processo de descobrimento de uma originalidade interna. No entanto, como em Herder esse desvelamento aparece como um processo subjetivo em que o sujeito reflexivamente acessa o seu eu genuíno, sua interpretação da liberdade reflexiva não tem capacidade de universalização e tampouco pode ser traduzida em uma teoria da sociedade ou da justiça. Honneth até chega a considerar que tal compreensão sobre a autorrealização pode se transformar em uma teorização política, e aponta para o

republicanismo liberal de Hannah Arendt e Michael Sandel como possíveis continuadores dessa tendência.

De outro lado, em relação às intuições kantianas, Honneth afirma que, assim como a liberdade negativa tem por trás uma determinada visão de sociedade, a concepção elaborada por Kant de uma liberdade reflexiva conduz a uma imagem específica de justiça social. Tal imagem, argumenta Honneth, recai em um modelo procedimental de justiça, em que o que ocupa o centro da atenção são os processos de formação da vontade, em um nível supraindividual. Esses parâmetros de uma teoria da justiça de inclinação kantiana estão presentes sobretudo nas teorias procedimentalistas de Rawls e Habermas, em que o “processo de autodeterminação individual é transferido para os graus superiores do ordenamento social, em que é concebido como procedimento de uma formação da vontade comum” (HONNETH, 2015a, p. 73). De qualquer modo, é possível perceber que o modelo da liberdade reflexiva, nos contornos desenhados por Honneth, está mais ligado politicamente a uma concepção de cooperação social e não de egoísmo privado, ao contrário da liberdade negativa.

Uma vez que a noção de liberdade negativa em última instância resulta sempre numa ideia de justiça que promove um sistema social do egoísmo, a ideia de autonomia moral, por fim, encontra-se sempre numa concepção processual, que serve a tal sistema social de cooperação ou à deliberação democrática. Entretanto, nesse segundo caso, esse sistema se mantém indeterminado quanto ao conteúdo, já que, por motivos conceituais, a teoria não deve antecipar as decisões a que os sujeitos autônomos só deveriam chegar sozinhos. (HONNETH, 2015a, p. 74)

Apesar dos méritos da liberdade reflexiva, Honneth ainda destaca que se trata de um modelo de liberdade ainda restrito e limitado. Isso porque, assim como o modelo negativo, a liberdade reflexiva em nenhum momento tematiza os pressupostos sociais para que a liberdade venha a florescer.

Em nenhum dos dois modelos de liberdade reflexiva foram indicadas as condições sociais que possibilitariam o exercício da liberdade em cada caso já como componentes da liberdade. [...] Assim, em essência, as ideias de liberdade reflexiva se detêm ante as condições que capacitam o exercício da liberdade por elas caracterizada. Ao determinar a liberdade, são artificialmente deixadas de lado as condições e formas institucionais que sempre deveriam aparecer ao se iniciar a reflexão, para levá-la a bom termo. (HONNETH, 2015a, p. 80)

Sem a reflexão sobre os pressupostos sociais e institucionais qualquer modelo de liberdade se encontrará incompleto, razão pela qual o conceito de liberdade deve encontrar ainda mais uma expansão na direção da liberdade social.

2.3.3 Liberdade social

O terceiro tipo de liberdade tratado por Honneth é o mais complexo e importante para seu projeto. A liberdade social é uma resposta às deficiências dos dois modelos anteriores e é proposta como a incorporação do sentido mais amplo e profundo do ideal moderno da liberdade individual (ZURN, 2015, p. 161). Seu papel em *O direito da liberdade* é fundamental, já que ele vai ser não só o ponto de referência do diferencial metodológico de Honneth em relação a outras teorias da justiça, mas também o pilar de apoio de todo o seu diagnóstico da sociedade moderna.

O modelo da liberdade social guarda grande semelhança com a noção de “liberdade comunicativa” desenvolvida por Honneth em *Sofrimento de indeterminação*. Em ambos os casos, o que ele quer encontrar é um tipo de concepção de liberdade que inclua “as formas institucionais que permitam seu exercício” (HONNETH, 2015a, p. 80). Como vimos anteriormente, essa é uma exigência plenamente hegeliana e que deve muito ao conceito de “espírito objetivo” de Hegel. No entanto, vale ressaltar que o Hegel de Honneth é sempre interpretado do ponto de vista da intersubjetividade e não do pensamento monológico, e que ideia de “social” utilizada por Honneth é, desde suas primeiras obras, compreendida primordialmente como a dimensão da interação social que se dá no âmbito comunicativo do mundo da vida. Isso significa que a ideia de liberdade social tem como referência não apenas Hegel mas também Habermas, no sentido de que foi Habermas que abriu o caminho teórico de uma filosofia da intersubjetividade⁵⁵, caminho esse que não foi abandonado por Honneth em nenhum momento de sua produção. Nesse momento, a dimensão intersubjetiva da liberdade aparece explicitamente em Honneth, sendo que ele sustenta haver uma conexão íntima entre reconhecimento e liberdade social.

Honneth afirma que na *Filosofia do direito* de Hegel já há elementos para a definição de liberdade social. Nesta obra, há a preocupação em criticar a liberdade reflexiva na sua vertente kantiana, com a justificativa de que “a carência decisiva da liberdade reflexiva está no fato de a liberdade ampliada para o interior não se estender para fora, para a esfera da objetividade”, ou seja, “nada nela parece garantir a capacidade de realização dos objetivos

⁵⁵ Ver, sobre isso, os pontos 1.1 e 1.2 do primeiro capítulo deste trabalho.

determinados de maneira reflexiva” (HONNETH, 2015a, p. 83-84). Nesse sentido, Hegel apresenta uma forma de liberdade superior que não se limita ao âmbito “interno” e subjetivo, mas a estende para a esfera social objetiva. Na leitura de Honneth, na obra hegeliana se evidencia um conceito de liberdade em que

Não só as intenções individuais deveriam satisfazer ao padrão de ter surgido sem nenhuma influência estranha de sua parte, mas também se deve poder apresentar a realidade social externa livre de toda heteronomia e de toda coerção. Desse modo, a ideia de liberdade social seria entendida como resultado de um esforço teórico de compreender que o critério subjacente ao pensamento da liberdade reflexiva amplia-se até mesmo às esferas que tradicionalmente se contrapõem ao sujeito como realidade externa. (HONNETH, 2015a, p. 84)

Para Hegel, o terceiro modelo de liberdade é uma superação dos outros dois tipos, na medida em que ele inclui a esfera do social, da objetividade externa como um momento pertencente à própria liberdade. Ou seja, o sujeito é livre quando vive sob uma sociabilidade que apresenta as precondições para realizar seus fins autodeterminados. De nada adiantaria o indivíduo possuir liberdade negativa ou mesmo reflexiva se o contexto social não lhe permite a concretização de seus objetivos, não importa quão esclarecidos eles sejam. A liberdade social, portanto, muda essencialmente o foco do debate, transferindo a indagação sobre se o indivíduo age de maneira livre para perguntar, antes, se a sociedade providencia os pressupostos para qualquer liberdade individual. Tais pressupostos, obviamente, se encontram para Honneth na ideia do reconhecimento recíproco, registrada, por sua vez, na fórmula hegeliana do “estar consigo mesmo no outro”. Dessa forma, é compreendido que a liberdade implica não só que os sujeitos se relacionem uns com os outros, mas que essa relação envolva um tipo de complementaridade em que cada um enxergue no outro não um obstáculo à sua vontade, mas aquilo que a viabiliza⁵⁶.

O modo como Honneth deriva o conceito de liberdade social com base em Hegel mostra de maneira bastante clara que não há um abandono do conceito de reconhecimento na obra honnethiana. Ao contrário, ele continua tendo centralidade na estrutura de seu argumento, já que é um elemento fundamental da ideia de liberdade social. É necessário notar, contudo, que diferentemente de *Luta por reconhecimento*, em que o reconhecimento se dá basicamente na relação entre sujeitos, em *O direito da liberdade* a noção de liberdade social de certo modo

⁵⁶ Timo Jütten destaca o vínculo entre os conceitos honnethianos de reconhecimento e liberdade social: “a liberdade social exige que as instituições sociais nas quais as pessoas agem sejam livres no sentido em que elas permitem que as pessoas realizem sua liberdade em cooperação com outros que compartilham dos seus objetivos. Em vez de ser um afastamento do reconhecimento, é uma forma dele” (JÜTTEN, 2018, p. 84).

amplia o escopo do reconhecimento para envolver o meio institucional em que as relações de interação acontecem. Não se trata, portanto, da consideração apenas das relações intersubjetivas (como na obra de 1992), mas também do contexto em que essas relações se desenvolvem. Ou seja, é necessário colocar na equação da liberdade as instituições sociais cuja tarefa é coordenar as práticas de reconhecimento recíproco. Daí a definição da liberdade social que Honneth encontra em Hegel:

Para Hegel um conceito “intersubjetivo” de liberdade amplia-se ainda uma vez para o conceito “social” de liberdade: em última instância, o sujeito só é “livre” quando no contexto de práticas institucionais ele encontra uma contrapartida com a qual se conecta por uma relação de reconhecimento recíproco, porque nos fins dessa contrapartida ele pode vislumbrar uma condição para realizar seus próprios fins. (HONNETH, 2015a, p. 86-87)

Vê-se assim que uma das características mais relevantes da liberdade social é que ela não pode se basear apenas nas relações contingentes entre os sujeitos, mas depende de uma base mais objetiva que garanta a consolidação e estabilização de certos padrões de comportamento, o que para Honneth é cumprido pelas instituições sociais. O conceito de instituição que Honneth utiliza, então, é justamente voltado a apontar para o fato de que as relações de reconhecimento precisam ser estabilizadas em uma dimensão que transcenda os próprios indivíduos e induza a reprodução de hábitos normativos inscritos nas práticas dos atores (TEIXEIRA, 2015, p. 261). Honneth chega a essa formulação a partir de uma discussão do pensamento de Arnold Gehlen, que o leva à convicção acerca da imprescindibilidade de estruturas de coordenação da ação para a existência da liberdade social. Aqui, merece destaque o fato de que a existência de hábitos de ação institucionalmente cristalizados não é visto por Honneth como uma ameaça ou potencial obstáculo à liberdade, mas como aquilo que permite que ela floresça⁵⁷. Trata-se, portanto, não tão somente de um elemento adicional dentro do conceito de liberdade, mas de um requisito interno a ele: “o exercício da liberdade foi associado à condição da participação em práticas reguladas institucionalmente. Nessa medida, a instituição não é, aqui também, a sua condição externa ou complemente, mas um meio interno para a liberdade individual” (HONNETH, 2015a, p. 101).

⁵⁷ “ A categoria de reconhecimento, da qual Hegel se serve como chave para uma determinação da intersubjetividade de liberdade, é também fundamento decisivo para o seu acesso a instituições: uma vez que o propósito de tais complexos de comportamento normativamente regulado deve se proporcionar aos sujeitos modelos sociais de realização recíproca, eles próprios devem constituir formas cristalizadas do reconhecimento recíproco. Por essa razão, instituições chegam à ideia de liberdade de Hegel somente pela forma de valorização de materializações duradouras da liberdade intersubjetiva”. (HONNETH, 2015a, p. 102)

Honneth encerra a exposição acerca da liberdade social por meio de uma reflexão sobre como sua visão a respeito da justiça lida com a questão da relação entre justificação de princípios normativos e sua aplicação. Seu argumento sustenta que uma teoria propriamente hegeliana não tem como separar um momento inicial de construção reflexiva de uma concepção de ordem social justa para depois aplicá-la à realidade, tal como feito pelo procedimentalismo habermasiano, por exemplo. Em Hegel esses momentos estão intrinsecamente conectados: sua visão de justiça já contém em si mesma as condições necessárias para que se concretize. Isso quer dizer que a justiça não pode ser o *resultado* da aplicação de um procedimento formal desprovido de conteúdo a uma realidade institucional qualquer; ao contrário, ela depende justamente de uma compreensão do conteúdo dessa própria realidade, de modo que o terreno social no qual existe não é indiferente para a existência da justiça. Daí a reflexão de Honneth:

Se para alcançar a liberdade basta agir, seja sem restrição externa ou em atitude reflexiva, os sujeitos podem então ser pensados como suficientemente livres já antes de toda e qualquer integração num ordenamento social. Se, ao contrário, o sujeito só é concebido como realmente “livre” quando seus objetivos são satisfeitos ou realizados pela própria realidade, a relação entre processos legitimadores e justiça social em certa medida se inverte: o sujeito só pode ser pensado como integrado a estruturas sociais que garantem a sua liberdade antes de poder se posicionar como um ser livre em processos que transcendam a legitimidade do ordenamento social (HONNETH, 2015a, p. 110).

A crítica ao procedimentalismo encontrada em Hegel aponta para a vacuidade de concepções formais de legitimação que deixam de lado a reflexão sobre ordenamento social. Deriva da visão hegeliana que a objetividade do ordenamento social justo tem que ser estabelecida *antes* do procedimento de legitimação (seja ele constituído por meio de um contrato hipotético ou por meio da construção da vontade democrática), afinal é só na participação em instituições sociais justas que a liberdade individual pode ser adquirida e construída. Por isso, Hegel precisa esboçar as condições sociais para que a liberdade dos sujeitos possa ocorrer de modo prévio ao processo de tomada de decisões. Tais condições aparecem em Hegel sob o conceito de eticidade (*Sittlichkeit*) e, para Honneth, estão diretamente ligadas à existência de uma estrutura institucional de reconhecimento. Como conclui Honneth, “o reconhecimento tem de preceder a liberdade da pessoa individualizada e a liberdade dos que deliberam entre si discursivamente” (2015a, p. 113). Esse aspecto seria uma característica definidora da liberdade social, e que demonstraria sua superioridade em relação aos modelos negativo e reflexivo de liberdade.

2.4 Patologias da liberdade individual

Tendo apresentado os três modelos de liberdade, Honneth pretende articulá-los na parte seguinte do livro (intitulada “A possibilidade da liberdade”) para explicar como a liberdade, em suas diferentes variantes, toma forma institucional na sociedade contemporânea. Aqui é posta em prática sua intenção de elaborar uma reconstrução normativa de caráter histórico que dê conteúdo mais concreto aos tipos de liberdade que até agora só apareceram sob forma típico-ideal. Isso é feito por meio de uma análise específica das esferas sociais que na modernidade possibilitam, cada uma a seu modo, a existência da liberdade; a reconstrução dessas esferas mostra que diferentes formas de liberdade se materializam de modo específico em cada uma delas.

Com o procedimento de reconstrução, Honneth tenta traçar o desenvolvimento histórico dessas esferas e encontrar quais são os princípios normativos que, implícita ou explicitamente, subjazem a legitimidade de cada uma delas. Porém, além disso, não se limitando a apenas identificar as normas morais contidas nas esferas de ação, o procedimento reconstrutivo se dedica também a demonstrar os limites e problemas que ali podem ser encontrados, o que é feito principalmente a partir do conceito de patologia. Assim, como afirma Christopher Zurn, “Honneth tenta demonstrar simultaneamente a realidade das instituições justas, seus princípios inerentes de justificação normativa e fazer sua crítica concreta a partir desses próprios princípios” (2015, p. 166).

Como vimos anteriormente, as esferas sociais que Honneth reconstrói são espelhadas na estrutura da *Filosofia do direito* de Hegel. Em primeiro lugar ele trata das esferas da liberdade jurídica e moral; ambas incorporam, respectivamente, os modelos negativo e reflexivo de liberdade, constituindo-se assim em formas mais primárias, limitadas, e potencialmente patológicas, de liberdade. Em um segundo momento, Honneth apresenta as esferas sociais que integram a eticidade (liberdade social): as relações pessoais, o mercado e a formação da vontade democrática.

Antes de prosseguir, é importante ressaltar que essa divisão tem relação com uma relevante diferenciação de Honneth, que todavia não é suficientemente clara ao longo de *O direito da liberdade*. Para o autor, existe uma distinção entre as esferas de ação que institucionalizam as liberdades negativa e reflexiva e aquelas que concretizam a liberdade social. No primeiro caso, tem-se esferas que garantem a liberdade *individual*, o que significa que elas proporcionam um espaço de ação em que é reconhecido que o indivíduo pode se autodeterminar, mas que não providenciam as condições intersubjetivas para a concretização das suas intenções. Já nas esferas da liberdade social se encontram relações de reconhecimento

mais exigentes, em que as ações que os indivíduos executam só podem ser realizadas por meio de cooperação, ou seja, em que os objetivos de cada um só podem ser concretizados por meio da realização dos objetivos do outro.

É justamente o fato de que as esferas da liberdade individual se baseiam em uma relação mais fraca de reconhecimento que cria o risco de que esses âmbitos de ação sejam passíveis de sofrer desvios patológicos. Como afirma Honneth, “a dependência, o caráter de mera possibilidade das liberdades individuais materializadas nas duas primeiras esferas evidenciará que, se utilizadas de maneira excludente, surgem patologias sociais” (2015a, p. 126). Note-se que, por outro lado, as esferas de ação da liberdade social, que depois passam a ser chamadas por Honneth de “esferas éticas” (2015a, p. 227) não correm o risco de abrigar patologias, pois, por definição, essas esferas já pressupõem condições de cooperação social, não sendo possível que elas fomentem a prática excludente ou unilateral da liberdade (que é justamente um dos elementos da noção de patologia). Em resumo: o conceito honnethiano de patologia social só tem validade quando se fala das esferas da liberdade jurídica e moral. Quando o assunto são os desvios sociais gerados dentro das esferas da eticidade, Honneth utiliza o conceito de “anomalias sociais”⁵⁸.

2.4.1 Liberdade jurídica e suas patologias

A liberdade jurídica é apresentada por Honneth como a forma em que historicamente se institucionalizou a liberdade negativa. Essas duas denominações de liberdade acabam quase se confundindo, pois nas sociedades modernas a possibilidade de exercer a liberdade negativa desde sempre esteve associada à capacidade dos indivíduos de dispor de direitos subjetivos que protegem um âmbito de atuação privada no qual os sujeitos se encontram livres de imposições que não decorram de sua própria vontade. Como afirma Honneth, nessas sociedades

[...] prevalece, desde seus primórdios, uma unidade altamente abrangente, pois os indivíduos só podem se compreender como pessoas independentes dotadas de vontade própria se contarem com direitos subjetivos que lhes concedam uma margem de ação que, protegida pelo Estado, lhes possibilite uma prospecção de suas propensões, preferências e intenções. (HONNETH, 2015a, p. 128)

Segundo o autor, desde a positivação de sistemas jurídicos na Europa dos séculos XVII e XVIII, paulatinamente estabeleceu-se uma esfera de ação baseada em direitos subjetivos que,

⁵⁸ Voltaremos ao debate sobre anomalias na seção seguinte.

sendo garantidos e sancionados pelo Estado, asseguram a autonomia privada de todo e qualquer cidadão. Esse domínio de ação é caracterizado pelo fato de que nele os indivíduos conseguem experimentar a esfera de sua vida privada na medida em que lhes é facultada a possibilidade de se retirar das obrigações coletivas e de evitar que o fardo da cooperação social se imponha sobre as suas decisões pessoais; assim, nela, os indivíduos se veem livres da necessidade de justificar suas ações perante os outros e, portanto, podem agir com base tão somente em seus desejos e vontades contingentes. Como coloca Honneth, “por trás da liberdade negativa se oculta o direito do indivíduo moderno a uma exploração puramente privada de sua vontade” (2015a, p. 131).

A reconstrução de Honneth da liberdade jurídica destaca que com o estabelecimento do direito moderno a primeira geração dos direitos subjetivos esteve fortemente vinculada a uma dimensão econômica, como no caso do direito à liberdade contratual e do direito à propriedade. No contexto de desenvolvimento inicial do capitalismo na Europa, esses direitos foram com frequência interpretados apenas como mecanismos instrumentais para “satisfazer a crescente necessidade de organização do sistema econômico” (HONNETH, 2015a, p. 133). Embora tal compreensão se encontre em muitos teóricos, como, por exemplo Marx, Honneth a vê como equivocada, pois, para ele, os direitos subjetivos contêm em si uma dimensão que transcende sua origem histórica vinculada aos interesses da classe proprietária.

Para Honneth, uma perspectiva alternativa se encontra no pensamento hegeliano. Ele retira de Hegel a ideia de que, no âmbito do direito à propriedade privada, existe a possibilidade de interpretação ética dos direitos fundamentais liberais. Segundo Honneth, Hegel encontrou no direito à propriedade uma maneira pela qual o indivíduo pode “externalizar” sua vontade na forma de objetos que possui e domina, de modo que seu direito a ser proprietário assegura seu direito de ser si mesmo. Porém, para o argumento honnethiano, mais importante que a justificação da propriedade por Hegel foi sua compreensão dos direitos subjetivos como uma instituição fundamental da liberdade na sociedade moderna. Trata-se uma forma de reconhecimento primário em que os sujeitos se relacionam “abstratamente”, ou seja, por meio da atribuição recíproca de um distanciamento em relação à esfera de liberdade individual dos demais sujeitos de direito (HONNETH, 2015a, p. 134). Os direitos subjetivos incorporam, portanto, uma lógica de caráter individualista; porém, para Honneth isso não os torna menos importantes, já que eles cumprem um papel que não deve ser negligenciado ao assegurar a “individualidade da vontade” dos sujeitos (HONNETH, 2015a, p. 135).

Honneth identifica que, tendo se iniciado com um caráter exclusivamente econômico, os direitos subjetivos ao longo da história passaram por mudanças que levaram à sua expansão, de modo que vieram a assumir novos conteúdos. Pense-se, por exemplo, nos direitos de

proteção de privacidade que acompanharam o desenvolvimento tecnológico nos últimos 150 anos, como a salvaguarda jurídica do sigilo das comunicações telefônicas ou mesmo os direitos relativos à proteção de dados que se tornaram relevantes com a expansão da internet. Nesses casos, parece claro que se trata de uma ampliação dos direitos subjetivos que não altera a sua essência, que é a de possibilitar aos indivíduos “uma posição de autocomunicação puramente privada, protegida pelo Estado” (HONNETH, 2015a, p. 141).

A questão, contudo, já não é tão óbvia quando se analisa a formação das novas classes de direitos que surgiram nos sistemas legais ao longo do século XX, sobretudo aquilo que ficou conhecido, a partir da classificação de Thomas H. Marshall, como direitos políticos e sociais. Isso porque as novas gerações de direitos que pareceram na forma de direitos sociais e políticos não se resumem na fórmula do “ter” ou do “possuir”, mas contém um sentido mais amplo, e, portanto, parecem conter em si orientações normativas implícitas que não são as mesmas dos direitos liberais (HONNETH, 2015a, p. 142). Assim, para proceder com a reconstrução da liberdade jurídica, Honneth precisa enfrentar qual o tipo de conexão existente entre essas categorias de direitos.

Em uma interpretação pouco comum, Honneth vê os direitos sociais — que existem com a finalidade de garantir aos indivíduos segurança econômica e bem-estar social — como uma espécie de desenvolvimento dos direitos liberais, já que segue a mesma lógica fundada na liberdade individual. Para ele, os direitos sociais serviriam como uma maneira de assegurar aos indivíduos as condições materiais sob as quais eles podem exercer seus direitos liberais de maneira mais eficaz; ou seja, os direitos sociais aparecem como um suporte que permite viabilizar uma fruição mais adequada da esfera privada pelos indivíduos. Assim, afirma Honneth:

A diferença em relação ao direito de propriedade privada consiste em que tais direitos complementares de participação social não devem servir à possibilidade de visualização dos objetivos de vida estabelecida até então, mas à possibilidade de liberação das coerções materiais que duradouramente comprometem a reflexão sobre objetivos de vida futuros. (HONNETH, 2015a, p. 143)

Ou seja, normativamente falando, não existe para Honneth grande diferença entre os direitos liberais e os direitos sociais, pois ambos se baseiam no afastamento dos sujeitos da esfera de cooperação social. A cisão conceitual entre as classes de direito só aparece quando entram em cena os direitos políticos, que são voltados não para o isolamento do indivíduo do fardo da vida coletiva, mas justamente a assegurar aos sujeitos a participação na deliberação

política, ou seja, para a superação do isolamento que as duas classes anteriores pressupunham. Os direitos políticos, então, tratam de outro tipo de liberdade, de natureza diferente dos direitos liberais e sociais. Nesse sentido, afirma Honneth que

As duas primeiras categorias de direito só se entendem e se realizam quando as pretensões por elas garantidas são aproveitadas para a construção de um eu privado, enquanto a terceira categoria deve ser interpretada como uma exortação à atividade cidadã, e, assim, para a formação de uma vontade comum. (HONNETH, 2015a, p. 144)

Os direitos políticos, então, não se restringem à categoria limitada de liberdade jurídica já que, por se tratarem de direitos que são normativamente voltados à cooperação na formação da vontade democrática, pressupõem “uma esfera social de liberdade, cuja condição de existência é todo um conjunto de formas éticas de comportamento” (HONNETH, 2015a, p. 145).

Isso significa que a esfera de ação constituída pela liberdade jurídica basicamente institucionaliza a capacidade dos sujeitos de se retirarem das suas relações intersubjetivas, e nessa característica se encontra o seu principal limite. Em resumo, Honneth quer indicar que a liberdade jurídica é incapaz de alcançar por si só algo próximo de uma liberdade em nível social ou comunicativo, na qual os sujeitos possam debater suas concepções de bem, porque a atitude geral dos indivíduos na esfera da liberdade jurídica é se fechar no seu espaço privado de razões. Chegar a um momento superior de nossas reflexões éticas, por outro lado, é algo que só pode ser feito comparativamente com o diálogo interativo entre parceiros; ocorre que os direitos subjetivos não são aptos para isso, pois não têm caráter reflexivo. Ao contrário, eles incentivam uma interrupção do âmbito comunicativo da vida na medida em que quando um direito é reivindicado por uma pessoa contra outra isso pressupõe uma situação de conflito que está sendo resolvida de forma coercitiva e não discursiva⁵⁹. Além disso, o agir na esfera do direito é, essencialmente, um agir estratégico, que não leva em conta os parceiros de interação como fins em si mesmos.

Dessa forma, Honneth destaca a insuficiência básica da liberdade jurídica, que consiste no fato de ela possibilitar uma dimensão da liberdade que, embora necessária, é restrita e não substancial. Além disso, ela se mostra dependente de um pano de fundo comunicativo para que possa fazer sentido, porém, essas condições intersubjetivas sempre ficam fora de seu escopo:

⁵⁹ Honneth dá um exemplo sobre isso: “Aquele que, para se separar de seu cônjuge, vale-se do direito individual ao divórcio veda àquele toda oportunidade de discutirem juntos, à luz das experiências compartilhadas até aquele momento, e seus caminhos de vida passam então a ser percorridos separadamente” (2015a, p. 155).

Esse caráter meramente negativo da liberdade jurídica, o fato de ele garantir apenas a suspensão de decisões pessoais, mas não a sua conformação ética e implementação na vida real, expressa-se de modo mais geral pelo fato de o valor dos direitos correspondentes (subjetivos) resultar de condições intersubjetivas, e estas, de modo algum, podem ser promovidas por força de atitudes e posturas promovidas por eles. (HONNETH, 2015a, p. 156)

Dessa limitação surge a potencialidade de desvios patológicos dentro da esfera da liberdade jurídica. Honneth afirma que o uso dos direitos subjetivos de maneira limitada e estratégica pelos indivíduos não é um problema em si mesmo, já que é parte constitutiva da própria liberdade jurídica. Porém, uma patologia social pode ocorrer quando os atores sociais enganosamente consideram a liberdade jurídica como a liberdade *tout court* no seu sentido mais amplo e completo, sem perceber as suas limitações intrínsecas: “em vez de apreender o sentido negativo, associado à liberdade jurídica, essa liberdade é transposta para o todo e alçada à condição de ponto de referência exclusivo da própria autocompreensão” (HONNETH, 2015a, p. 160). Tal postura faz com que os indivíduos passem a agir de maneira puramente instrumental e individualista em todos os âmbitos de sua vida social, interpretando sua relação com os outros tão somente pelas lentes das obrigações jurídicas estabelecidas entre eles, mas sem nenhuma conexão social mais profunda que essa. O resultado concreto é uma crescente utilização do direito para regular relações que poderiam ser mediadas de forma comunicativa e não coercitiva, ou seja, uma judicialização das relações sociais⁶⁰.

Em outras palavras, assim como Honneth já havia esboçado em termos gerais em *Sofrimento de indeterminação*, há um perigo de absolutização da liberdade jurídica em que a autonomia privada se torna um fim em si mesma, em vez de ser vista como um meio que abre caminho para um tipo de liberdade mais amplo.

Assim, Honneth explica que

A causa da perturbação reside na incapacidade, por parte dos atores, de entender e efetivar adequadamente o sentido das margens de ação que lhes abre o direito: em vez de contemplar a oportunidade de se livrar temporariamente de todas as imposições comunicativas de justificação e realizar as próprias intenções que, no entanto, são orientadas apenas para o êxito, a interrupção da comunicação em cada caso é mal interpretada e concebida como forma de coordenação de todas as demais interações. (HONNETH, 2015a, p. 161)

⁶⁰ Essa tese de Honneth guarda estreita relação com a elaboração habermasiana sobre a juridificação presente em *Teoria do agir comunicativo* (HABERMAS, 2012).

O perigo está no fato de que quando a liberdade negativa se converte em um meio de vida, há uma quebra de conexão com as práticas comunicativas do ambiente social do indivíduo e, nesse sentido, a liberdade jurídica se torna um obstáculo para a concretização da liberdade social.

2.4.2 Liberdade moral e suas patologias

A liberdade moral, para Honneth, corresponde à esfera social que institucionaliza o modelo da liberdade reflexiva na modernidade. O argumento honnethiano é que se constituiu historicamente na sociedade moderna uma esfera de ação em que os indivíduos possuem a capacidade de se afastar das relações estabelecidas em sua vida cotidiana para que venham a considerar reflexivamente se essas relações interpessoais são justificáveis a partir de uma moralidade universal (ZURN, 2015, p. 169). A liberdade moral, portanto, postula que todo indivíduo é livre para recusar demandas sociais presentes nas suas relações caso entenda que essas exigências não passam por critérios morais racionais. Nas palavras de Honneth, “a ideia [...] de uma liberdade moral ocupa lugar legítimo na rede institucional de sociedades altamente desenvolvidas, pois tal concepção reconhece uma atitude subjetiva em que cada indivíduo pode se retrair, atitude que se fundamenta na recusa em assumir papéis sociais e deveres de ação” (2015a, p. 176).

Diferentemente da liberdade jurídica, que se institucionalizou por meio da estrutura legal providenciada pelo Estado, a liberdade moral possui uma forma mais fraca de institucionalização, por ser culturalmente estabelecida. Em semelhança à liberdade jurídica, por outro lado, ela também possui o “caráter de possibilitar a liberdade, mas não de realizá-la no âmbito institucional” (HONNETH, 2015a, p. 175).

Honneth vê no pensamento kantiano o berço da noção moderna de autonomia moral, já que ali se encontra a noção de que a liberdade dos homens e mulheres depende diretamente da orientação do agir segundo uma lei moral que deve passar pelo crivo da universalização. Ou seja, “todo aquele que não examina se as suas próprias ações poderiam ser aceitas por todos os outros, fazendo-se assim ‘lei universal’, não é livre, porque não se deixa guiar por motivos racionalmente examinados, mas por ‘leis naturais’” (HONNETH, 2015a, p. 178). Possuir esse tipo de liberdade é o que possibilita a capacidade crítica dos sujeitos de avaliar e demonstrar concordância ou discordância em relação às convenções sociais dominantes. Com base nisso, Honneth argumenta que essa liberdade é um componente imprescindível da cultura política das sociedades-liberais democráticas, já que nelas os sujeitos são vistos como livres para se comportar somente com base nos princípios que lhes parecem racionais.

Porém, da mesma maneira que ocorre com a esfera jurídica, a esfera da autonomia moral é essencialmente limitada por se constituir enquanto um reino de liberdade apenas em potencial. O argumento de Honneth baseia-se na ideia de que a liberdade moral permite um distanciamento reflexivo do indivíduo das suas relações para poder colocá-las sob o exame crítico-moral: “seu valor ético surge como resultado da obtenção de uma distância meramente negativa em relação a uma coerência prática já estabelecida” (HONNETH, 2015a, p. 207). Ocorre que esse processo de distanciamento só vem a adquirir sentido caso o sujeito possa em um momento seguinte se reconectar com a prática social da qual inicialmente se afastou (seja por meio de sua alteração ou por meio de sua justificação). Ou seja, para se concretizar, a liberdade moral exige esse segundo momento, dependente de interações intersubjetivas que, por sua vez, se encontra fora dela (já que ela providencia, assim como a liberdade jurídica, justamente um espaço de retirada do sujeito do campo das relações comunicativas). Essa condição faz da autonomia moral um tipo de liberdade essencialmente incompleto.

De acordo com Honneth

[...] como já se tem com a liberdade jurídica, também a liberdade moral possui um caráter essencialmente interruptor e postergador; quem faz uso dela quer obter uma distância reflexiva, a fim de tornar a encontrar, num modo público de justificação, uma conexão com a prática social que ele tenha confrontado com exigências indevidas, ou incompatíveis. (2015a, p. 207-208)

Além disso, Honneth chama atenção para o fato de que a autonomia moral, embora permita que os sujeitos abstraíam suas posições concretas e parciais em favor do ponto de vista imparcial de um observador universal, não autoriza jamais que eles ignorem completamente suas próprias relações e ajam de maneira livre de emoções perante seu ambiente social. O processo de avaliação moral sempre depende em alguma medida da aceitação de normas que constituem nosso mundo social, de modo que sem esse contexto de fundo o distanciamento reflexivo deixa de possuir razão de ser. Essa observação de Honneth, como ele mesmo aponta, é semelhante à crítica de Kant feita por Hegel: é necessário demonstrar que “o procedimento de verificação de máximas, descrito por Kant, só pode acontecer sob a condição de regras já previamente aceitas do convívio social” (HONNETH, 2015a, p. 205). Por essa razão Honneth conclui que a elaboração moral é sempre precedida por uma série de relações intersubjetivas concretas que não podem ser afastadas pelo esforço reflexivo:

O sentido do que constitui a amizade, as normas de uma Constituição, os deveres entre pais e filhos, tudo isso em dado tempo são fatos institucionais

dotados de conteúdo normativo, dos quais mesmo a comunidade discursiva moral, não obstante os esforços de unificação, não pode simplesmente se distanciar. [...] Em outras palavras, a todo discurso moral subjazem formas elementares de reconhecimento recíproco que são constitutivas da sociedade que o circunda, uma vez que já não podem ser questionadas ou suprimidas pelos membros dessa sociedade. (HONNETH, 2015a, p. 207)

Dadas essas limitações da liberdade moral, não surpreende que Honneth afirme que nessa esfera também existe o risco de má compreensão pelos atores sociais e seu consequente exercício unilateralizado, o que se torna fonte de patologias sociais. “Também na liberdade moral a lógica de seu exercício patológico consiste em que não se considera seu limite como inerente, e por isso o seu uso se expande para o âmbito inteiro de uma prática de vida social” (HONNETH, 2015a, p. 210). Assim, o ponto de partida para as patologias da moral se encontra justamente naquele sujeito que, ao exercer sua autonomia, enganosamente se considera desvinculado de seu contexto e de suas relações sociais concretas, o que leva a “uma crescente disposição a interpretar a própria autonomia pessoal apenas segundo categorias do correto e das obrigações morais de justiça, em detrimento de concepções substanciais do bem” (TEIXEIRA, 2015, p. 276). Ou seja, trata-se da situação em que o indivíduo exacerba as capacidades da autonomia moral e passa a enxergar o mundo tão somente por meio de moral própria, atuando como uma espécie de juiz que julga moralmente a realidade social esquecendo-se de seus vínculos com essa realidade.

Para Honneth essa patologia pode se revelar de duas maneiras. Na primeira, trata-se da personalidade moralista em que o sujeito age como um “santo moral” (ZURN, 2015, p. 171) e se desconecta das relações sociais nas quais está inserido para enxergá-las apenas de sua moralidade pura e superior. Nesses casos, “eles se veem efetivamente no papel de um legislador para um mundo de seres humanos como se o mundo dado desde sempre já não fosse cunhado por regras normativas, que de antemão limitam o horizonte de nossas considerações morais” (HONNETH, 2015a, p. 212). No segundo caso patológico tem-se não uma exacerbação, mas uma liberação completa do ponto de vista moral, em que os atores se entendem desvinculados de qualquer obrigação comunicativa para atingir fins morais superiores. Honneth identifica esse tipo de comportamento no terrorismo político, em que todos os meios passam a ser vistos como justificados diante do propósito de se atacar uma ordem social dominante moralmente corrompida. O exemplo trazido por Honneth para ilustrar esse caso é o da ativista alemã Ulrike Meinhof, fundadora do grupo RAF (*Rote Armee Fraktion*).

2.4.3 Sobre o conceito de patologia social

Como visto, Honneth utiliza o conceito de patologia para retratar as formas desviantes da liberdade individual (seja no âmbito jurídico ou no moral). Dada a importância da noção de patologia social na teoria apresentada em *O direito da liberdade*, já que ela é um dos principais instrumentos críticos apresentados por Honneth, faz-se necessário um detalhamento de seu significado.

Foi mencionado no ponto 2.1 que Honneth já havia trabalhado com o conceito de patologia social antes de escrever *O direito da liberdade*, para se referir a situações em que a racionalidade social embutida no espírito objetivo é bloqueada. Tal orientação geral do conceito é mantida na obra de 2011. Nesta, porém, há um grau de detalhamento maior, pois Honneth trabalha com manifestações mais concretas das patologias e as relaciona à forma como a liberdade é experienciada na sociedade moderna.

Ao esclarecer inicialmente o conceito de patologias em *O direito da liberdade* Honneth afirma que “no contexto da teoria social, podemos falar em ‘patologia social’ sempre que a relacionarmos com desenvolvimentos sociais que levem a uma notável deterioração das capacidades racionais de membros da sociedade ao participar da cooperação social de maneira competente” (2015a, p. 157). Essa definição, no entanto, ainda precisa ser complementada, pois se encontra em um nível ainda muito abstrato de explicação.

Em sua análise sobre as liberdades jurídica e moral, fica evidente que Honneth sempre associa as patologias sociais essencialmente a uma deformação na compreensão do mundo por parte dos agentes sociais. Em ambos os casos, a narrativa consiste em que os indivíduos deixam de aplicar (ou exercem de modo deturpado) as formas de liberdade que estão à sua disposição por não possuírem uma compreensão adequada de seu significado ou por interpretarem equivocadamente as regras de ação em cada esfera social. Como sustenta Honneth,

Patologias sociais surgem apenas quando alguns ou todos os membros da sociedade se equivocam sistematicamente quanto ao significado racional de uma forma de prática institucionalizada em sua sociedade. Em vez de exercer as regras de um modo mais ou menos criativo, [...] os membros deixam-se conduzir pelas interpretações das regras que reproduzem de maneira equivocada seu sentido social. [...] Nessa medida, as patologias sociais apresentam o resultado da violação de uma racionalidade social materializada como “espírito objetivo” na gramática normativa dos sistemas de ação institucionalizados. (2015a, p. 208-209)

Em outros momentos, Honneth destaca que as patologias sociais, embora configurem um equívoco de compreensão que se manifesta no indivíduo, têm causas sociais — um indício de que elas são expressões em um plano fenomênico de problemas mais profundos e que em

última instância não residem nos sujeitos. Nesse sentido, Honneth adota o modelo de explicação formulado por Christopher Zurn, que afirma que as patologias sociais devem ser entendidas como “distúrbios de segunda ordem” (*second-order disorders*). Zurn apresentou tal terminologia em um texto de crítica a Honneth intitulado *Social Pathologies as Second-Order Disorders* (2011), no qual argumenta que o conceito honnethiano de patologia sempre se desenvolve dentro de uma estrutura argumentativa em que o objeto do diagnóstico é uma deficiência de racionalidade que ocorre no nível da consciência dos indivíduos (ou seja, em segunda ordem), mas cujas raízes se encontram em mecanismos sociais de primeira ordem. Para explicar este problema, Zurn faz um paralelo com a teoria da ideologia de Marx, em que a falsa consciência, assim como as patologias de segunda ordem, é o resultado em um nível cognitivo de contradições sociais de fundo.

Embora Zurn tenha escrito sobre a caracterização honnethiana das patologias com intenção crítica, Honneth aceitou sua formulação sobre os distúrbios de segunda ordem, incorporando tal denominação em sua explicação. Desse modo, para Honneth, a patologia se expressa sob a forma de comportamentos individualizados apesar de ser um problema que não é individual, mas social. Como vimos, no caso das liberdades individuais, há por parte dos sujeitos um comportamento errôneo que ao exacerbar a liberdade em seu sentido negativo, não social, leva a um isolamento do indivíduo da sociedade e à negação da integração social por meio do reconhecimento recíproco. Nesse raciocínio, assim como em *Sofrimento de indeterminação*, Honneth atribui o comportamento patológico à própria lógica da liberdade individual, ao fato de ela possuir, tanto na esfera jurídica quanto na moral, um caráter meramente potencial e não real. Ou seja, não se trata de um evento externo que introduz nessas esferas uma lógica alheia, mas uma disfunção interna em que as próprias regras da liberdade individual extrapolam certos limites (que, supõe-se, deveriam ser respeitados em uma situação de normalidade).

A solução para as patologias de uma liberdade que só existe em potência, mas não se concretiza, é justamente a sua efetivação em um nível superior. Por essa razão, Honneth aponta para o fato de que o reino da liberdade social (a eticidade hegeliana) providencia os elementos para que as outras duas formas de liberdade sejam superadas/subsumidas. Honneth havia falado em momentos anteriores⁶¹ do sentido “terapêutico” da eticidade — ou seja, sua capacidade de cura, ou restauração à normalidade, o que faz sentido quando se usa um vocabulário que recorre diretamente à ideia de patologias ou doenças — porém, em *O direito da liberdade* essa

⁶¹ Particularmente em *Sofrimento de indeterminação*.

expressão está ausente. De qualquer modo, a liberdade social aparece então como o espaço definitivo que, ao possibilitar a liberdade em seu sentido intersubjetivo e real, é capaz de afastar as patologias sociais. Diferentemente, todavia, de *Sofrimento de indeterminação*, no livro de 2011 a eticidade não é retratada tão somente no seu aspecto positivo, mas também na sua dimensão desviante e problemática, o que Honneth faz por meio do conceito de “anomalias sociais” (ou “desenvolvimentos sociais anômalos”).

2.5 Liberdade social e mercado: o capitalismo em *O direito da liberdade*

Após ter apresentado as duas esferas em que a liberdade existe apenas enquanto mera possibilidade (a jurídica e a moral), Honneth passa finalmente a reconstruir as três esferas constitutivas da liberdade social. Para ele, é central que a liberdade social possui a qualidade específica de ser objetiva, ou seja, ela se refere às condições sociais e às formas institucionais que possibilitam o exercício da liberdade. Como vimos, na leitura honnethiana de Hegel, essas condições de efetivação da liberdade dependem necessariamente de relações de cooperação e de reconhecimento recíproco, de modo que a realização da liberdade de cada um não seja em isolamento do outro, mas só possa acontecer *por meio* do outro. Como coloca Honneth, na liberdade social “o sujeito se encontra com outros sujeitos cujos objetivos se comportam de maneira complementar aos próprios”, de modo que um vê no outro “um componente do mundo externo que lhe permite colocar em prática objetivamente as metas estabelecidas por ele mesmo” (HONNETH, 2015a, p. 85-86).

Assim, na terceira parte de *O direito da liberdade*, Honneth se dedica a explicar com detalhe quais são os complexos institucionais que já existem na realidade e que possuem em sua estrutura a capacidade de configurar padrões de reconhecimento recíproco e de liberdade social. As instituições capazes de realizar essa tarefa são identificadas segundo o modelo da *Filosofia do direito* hegeliana: se para Hegel a eticidade era composta por família, sociedade civil e Estado, para Honneth essa tríade é atualizada na forma de relações pessoais, mercado e democracia. Em cada uma dessas esferas o reconhecimento ocorre de formas diferentes, pois os papéis sociais e as obrigações que os indivíduos assumem uns perante os outros são distintos. Porém, o que as unifica é que, segundo Honneth, a todas elas subjazem implicitamente orientações normativas em que a cooperação ocupa um lugar central; em outras palavras, todas elas contêm uma promessa de liberdade social (o que deve ser mostrado pelo procedimento reconstrutivo).

Apesar da relevância das três esferas éticas apresentadas por Honneth, para os fins deste trabalho (e da crítica que será apresentada) a atenção será dedicada sobretudo à interpretação

que ele fez das esferas do mercado e da democracia. A abordagem de Honneth acerca das relações pessoais certamente ocupa um espaço importante no livro, porém, trata-se do âmbito mais primário e simples da liberdade social, de modo que nos parece que suas ideias mais fundamentais para a elaboração de uma teoria crítica da sociedade estão nas outras duas esferas éticas, que são também as mais complexas.

Em um dos trechos mais extensos de *O direito da liberdade*, Honneth apresenta aquilo que ele chama de “O ‘nós’ do agir em economia de mercado”. O autor examina detalhadamente a esfera do mercado para demonstrar que ela se constitui na sociedade moderna como um espaço de liberdade social e não apenas como um reino de liberdade negativa. Em outras palavras, Honneth argumenta que o mercado não é uma instituição que permite tão somente que cada indivíduo busque seus objetivos próprios sem interferência externa, mas que possibilita que os indivíduos desfrutem de sua autonomia em cooperação com outros.

Honneth certamente não deseja justificar a instituição do mercado tal como ela se apresenta nas sociedades capitalistas contemporâneas. Ele é consciente sobre o papel do neoliberalismo nas últimas décadas no que se refere à remoção de todas as formas de constrição política impostas sobre o mercado e considera que o atual funcionamento do capitalismo “passou a adquirir uma forma social inteiramente oposta a tudo o que estiver associado às obrigações de papel entrelaçadas e, assim, à institucionalização da liberdade social” (HONNETH, 2015a, p. 324). A questão para Honneth, entretanto, é que embora seja verdade que muito frequentemente o mercado não tenha se apresentado como um espaço de liberdade, as promessas de liberdade social estão de certo modo inscritas de maneira implícita em seu funcionamento. Assim, o fato de que na prática o mercado não esteja operando na construção da liberdade social não quer dizer que ele não possa vir a atuar nesse sentido dentro de certas condições. Em outras palavras, Honneth busca demonstrar que existe um *telos* inerente às relações mercantis orientado para a cooperação social e para o reconhecimento, e que, diante dessa normatividade implícita do mercado, a crítica pode ser articulada. Desse modo, uma economia de mercado é problemática, e passível de ser criticada, na medida em que não respeita as regras que estão implícitas em seu próprio funcionamento — como se ela estivesse sendo contraditória consigo mesma. Nesse sentido, Honneth entende que uma sociedade de mercado não pode ser considerada *estruturalmente*, ou *sistematicamente*, problemática ou patológica.

Vimos anteriormente (seção 1.4) que a vinculação íntima entre mercado e moralidade é central na abordagem honnethiana sobre a economia. Tal ideia havia sido desenvolvida de maneira inicial em *Redistribution or recognition* a partir de duas teses: (a) a economia capitalista deve ser lida como uma ordem de reconhecimento cujo sentido é resultado de

disputas culturais sobre os princípios que regulam as trocas mercantis; e (b) o mercado exige uma ordem moral de fundo que se constitui na forma de um consenso normativo que é condição de seu funcionamento. Em *O direito da liberdade* essas duas teses continuam presentes na argumentação honnethiana e, embora seja dada mais atenção à segunda do que à primeira, ambas recebem um aprofundamento maior⁶². De qualquer modo, a noção geral de Honneth, tributária de seu monismo moral e de seu antifuncionalismo, de que o mercado não pode ser entendido como um espaço social que funciona com mecanismos próprios, ou que é livre de normatividade, continua a constituir o núcleo de sua visão.

Um dos escritos de Honneth que explicita a ligação de continuidade existente entre seus textos sobre reconhecimento e economia do começo dos anos 2000 e *O direito da liberdade* é o artigo *Labour and recognition: a redefinition*, de 2008. Nele, não só Honneth adianta vários dos argumentos utilizados posteriormente no livro de 2011 para analisar o mercado, mas também revela uma conexão com sua teoria do reconhecimento. Nesse sentido, Honneth afirma que o desafio que está buscando enfrentar é providenciar uma alternativa para a perspectiva dualista de Habermas, na qual o mundo da vida aparece como o único espaço social mediado por normas morais, enquanto a organização capitalista da economia parece funcionar apenas por meio de ações estratégicas. Segundo Honneth, uma solução adequada para isso seria mostrar, contra Habermas, que a esfera econômica também depende de normas morais para operar: “essas relações seriam muito diferentes se fosse possível mostrar que o funcionamento do mercado de trabalho capitalista pressupusesse a existência de toda uma série de normas morais” (HONNETH, 2012d, p. 62).

De acordo com Honneth, o caminho mais frutífero para se interpretar o lugar do mercado na sociedade moderna está na obra de Hegel. Isso porque Hegel teria entendido que a avaliação do mercado não pode ser realizada com base tão somente em requisitos funcionais, tal como a produtividade ou eficiência; deve haver parâmetros que expliquem normativamente o seu papel. Ao não reduzir a economia ao papel da integração sistêmica, Hegel teria identificado duas características do mercado dentro do capitalismo que serviriam como formas de integração social. A primeira é que haveria uma noção de reciprocidade implícita nas relações de troca, em que o sujeito ao mesmo tempo em que busca um fim privado, beneficia a todos: “para Hegel,

⁶² Essa mudança de foco de Honneth pode ser explicada pelo deslocamento de seu ponto de vista em *O direito da liberdade* da perspectiva das experiências morais de desrespeito sofrido pelos atores sociais para a perspectiva da lógica de funcionamento moral da ordem econômica. Honneth não entra diretamente no assunto das disputas normativas pelos princípios que regulam o mercado, por estar convencido que é necessária uma análise institucional antes de se partir para uma análise das lutas sociais derivadas das experiências de desrespeito. No entanto, nada indica que aquele primeiro argumento apresentado no debate com Nancy Fraser tenha sido abandonado por Honneth, ao contrário, ele está implícito em *O direito da liberdade*.

a função integrativa primária dessa nova forma econômica consiste na transformação do ‘egoísmo subjetivo’ em uma propensão para o trabalho voltado à ‘satisfação das necessidades de todos os outros’” (HONNETH, 2012d, p. 64). A segunda formulação hegeliana “consiste no fato de que o sistema econômico emergente cria um sistema de dependência mútua que assegura a subsistência econômica de todos os seus membros” (2012d, p. 64). Em resumo, Honneth sustenta, com Hegel, que o mercado possui características que o fazem operar como um espaço de reconhecimento recíproco:

Para enfatizar a significância moral dessas precondições internas [da economia de mercado capitalista] Hegel cunhou o termo “reconhecimento”: no sistema de trocas mediadas pelo mercado, os sujeitos reconhecem mutuamente uns aos outros como seres autônomos privados que agem uns para os outros e, assim, obtêm seu sustento por meio da contribuição que seu trabalho fornece à sociedade. (HONNETH, 2012d, p. 64)

Em *Labour and recognition* Honneth ainda não trabalhava com a categoria de liberdade social, mas a ideia que a fundamenta já estava presente quando Honneth aponta para a conexão entre mercado e reconhecimento. Em *O direito da liberdade*, por outro lado, essa relação é desenvolvida em mais detalhe a partir de uma análise de dois tipos específicos de mercado (mercado de trabalho e mercado de consumo); para realizar isso, no entanto, Honneth antes apresenta a sua compreensão da relação entre mercado e moral, o que faz por meio do recurso àquilo que chama de “funcionalismo normativo” (ou, às vezes de “economismo moral”).

Em geral, o funcionalismo normativo de Honneth se refere a uma perspectiva teórica que vai buscar entender quais são as normas e valores que se encontram corporificados nas instituições sociais e como essas normas e valores regulam o funcionamento de tais instituições⁶³. Não deixa de ser curioso que Honneth parece agora adotar uma posição declaradamente funcionalista quando, como vimos, sua obra foi extensamente marcada por uma postura *antifuncionalista*. No entanto, por mais paradoxal que possa parecer, é importante destacar que o seu funcionalismo normativo não consiste em uma renúncia da orientação teórica de recusa a explicações funcionais (ou estruturais, ou sistêmicas); ao contrário, é justamente uma alternativa a elas, já que agora Honneth está fazendo a afirmação de que o *funcionamento* das instituições sociais ao invés de operar à revelia de normas morais *depende fundamentalmente* delas. Em outras palavras, o funcionalismo normativo de *O direito da*

⁶³ . De acordo com Christoph Henning, “funcionalismo normativo significa para Honneth que as normas não desempenham apenas alguma função, mas a função central quando se trata da constituição, estabilização e desenvolvimento das sociedades” (2015, p. 281).

liberdade não representa uma adesão às teorias funcionalistas que Honneth rejeita desde *Critique of Power* já que se trata de um posicionamento diametralmente oposto a elas, pois busca colocar peso central na dimensão normativa em vez de negá-la⁶⁴.

Assim, Honneth afirma que a perspectiva metodologicamente adequada para entender a instituição do mercado envolve

[...] a possibilidade de apreendê-la no sentido de um funcionalismo normativo mais exigente. Como ponto de referência para uma tal análise já não deve valer o puro componente de uma esfera institucional, mas os valores ou normas materializados em cada caso, contanto que sejam vistos pelos membros como condição para a sua disposição ao assentimento. (HONNETH, 2015a, p. 340)

A análise funcional-normativa da economia é contrastada por Honneth com aquelas perspectivas que interpretam os mecanismos da oferta e demanda do mercado do ponto de vista utilitarista, como se os agentes econômicos no capitalismo fossem desprovidos de convicções morais e agissem tão somente de acordo com a lógica da maximização do lucro. A redução unilateral dos sujeitos a engrenagens passivas do sistema econômico se consolida, segundo Honneth, na imagem do *homo oeconomicus*, que estabiliza e normaliza um padrão de comportamento baseado em uma personalidade calculista⁶⁵. Essa imagem em que o mercado é configurado por um sistema de egoísmo privado estaria na base do pensamento econômico tanto de Adam Smith quanto de Karl Marx, pensadores que, cada um a seu modo, se recusaram a integrar uma dimensão moral à análise do modo de produção capitalista⁶⁶.

De outro lado, Honneth recorre a Hegel e Émile Durkheim para destacar a plausibilidade de uma visão teórica capaz de afastar o reducionismo utilitarista do *homo oeconomicus* por meio da compreensão de que existem elementos éticos e morais que constituem pré-requisitos funcionais para a existência do mercado capitalista. Esses elementos são baseados justamente no fato de que o mercado exige que cada indivíduo, para satisfazer a sua própria vontade, precise ao mesmo tempo satisfazer voluntariamente a necessidade do outro para quem produz — a troca mercantil necessita desse tipo de reciprocidade para existir, uma vez que em uma

⁶⁴ “Honneth acaba acolhendo em sua concepção do social uma abordagem funcionalista, mas modulada de tal forma a não trair sua intuição básica sobre a integração normativa da sociedade” (CAUX, 2015, p. 89).

⁶⁵ “Como essência das relações de produção mutáveis, não raras vezes o *Homo oeconomicus* foi concebido como a figura do homem de negócios que sobriamente calcula suas chances de lucro, figura logo apresentada como caricatura, como exemplo aterrorizante ou modelo futuro em dramas e romances dos primórdios da era moderna na Inglaterra” (HONNETH, 2015a, p. 331).

⁶⁶ O argumento de que Karl Marx reproduz a mesma visão de mundo da economia política clássica aparece também no artigo de Honneth *A moral em ‘O capital’*.

sociedade de mercado ninguém produz para si mesmo. Desse modo, a cooperação social se encontra presente no núcleo mais fundamental da lógica das trocas econômicas:

Ambos os autores [Hegel e Durkheim] [...] questionam se um estabelecimento bem-sucedido do novo ordenamento econômico, capaz de suscitar um assentimento coletivo, não exigiria que essas orientações de valor desses aparatos institucionais, de modo correspondente, fossem pensados de maneira prévia ou concomitante, o que não se esgotaria nas disposições normativas da maximização da utilidade individual. Segundo a concepção de Hegel e Durkheim, a esfera do agir mediado pelo mercado só pode satisfazer sua função publicamente pensada, que é a de integrar as atividades econômicas de maneira harmônica e não coercitiva, por meio de relações contratuais, se houver uma consciência de solidariedade em todas as relações contratuais, tornando obrigatório um tratamento recíproco que seja justo e equitativo. (HONNETH, 2015b, p. 334-335)

Honneth, portanto, atribui ao mercado uma finalidade implícita que é perceptível nas atitudes que os atores tomam ao participar dele. Tal finalidade é a de “integrar as atividades econômicas de maneira harmônica e não coercitiva”. Com isso, o autor fixa um parâmetro interno ao mercado que é visto como um critério a partir do qual as relações mercantis devem ser entendidas: não como disputas egoístas em que cada indivíduo persegue a maximização do próprio lucro a despeito das necessidades dos outros, mas como relações de cooperação e solidariedade nas quais cada um é reconhecido na medida em que contribui o benefício de todos. Note-se que o indivíduo que age de modo plenamente egoísta e autointeressado estaria, desse modo, desrespeitando a lógica econômica; seu agir configuraria um comportamento desviante, estranho às relações econômicas, contrário àquilo que seria esperado.

É de se destacar que Honneth não afirma simplesmente a existência de fatores morais que atuam no mercado. O argumento é mais profundo, pois aponta a *dependência* do mercado em relação a essa normatividade de fundo para que possa existir enquanto tal. Isso porque, caso esse acordo implícito não estivesse dado *antes* das trocas elas não chegariam sequer a ocorrer. Para Honneth, então, devem existir elementos *pré-contratuais* que garantam as orientações intersubjetivas dos participantes do mercado; a própria estrutura intrínseca da compra e venda requer um acordo moral consentido entre seus participantes. Assim, escreve Honneth:

Se as análises de Hegel e Durkheim forem compreendidas nesse sentido, elas diriam também que o ordenamento econômico de mercado depende de um contexto “ético” por meio de normas de ação pré-contratuais, já que apenas sob esse pressuposto normativo tal ordenamento pode contar com a concordância de todos os implicados. Assim como todas as demais esferas sociais, o mercado também necessita do assentimento moral de todos os participantes que atuam nele, de modo que suas condições de constituição não

possam ser descritas de maneira independente das normas que o complementam, as quais são, da perspectiva daqueles, as únicas a lhe conferir legitimidade. (HONNETH, 2015b, p. 340)

A legitimidade do mercado enquanto instituição depende de suas bases pré-contratuais, pois se as relações mercantis começassem a desviar de sua finalidade (por exemplo, em uma situação em que o mercado é abertamente utilizado para enriquecer uma pequena elite às custas do resto da população), os indivíduos deixariam de conferir legitimidade a elas, retirando-se do espaço das relações econômicas, o que conseqüentemente levaria à ruína do próprio mercado (BORMAN, 2019, p. 115). Ou seja, para Honneth a participação das pessoas nas trocas econômicas conta como uma espécie de assentimento moral delas em relação às regras do jogo econômico.

É absolutamente central para a posição honnethiana que essa espécie de reconhecimento antecedente⁶⁷ que sustenta as relações comerciais sob uma base de solidariedade social não seja concebida como uma moralidade imposta de fora à lógica do mercado. Honneth deseja mostrar que a orientação moral do mercado surge imanentemente de seu próprio ser, ou seja, ela se constitui enquanto uma característica *interna* e não uma constrição externa a ele. Do contrário, sua teoria se assemelharia demasiadamente à imagem habermasiana de um mundo da vida que atribui controles e limites normativos à esfera sistêmica da economia. E, como exposto acima, Honneth quer evitar o caminho tomado por Habermas, sendo que uma das formas pelas quais ele se desvia do esquema habermasiano é sua ideia de que a economia é formada intrinsecamente por uma ordem de valores morais.

Nesse sentido, ao comentar sobre Hegel e Durkheim, Honneth assevera:

Nenhum dos dois autores deseja que esse sistema seja entendido por regras pré-contratuais e morais ao modo de um aditivo meramente normativo à economia de mercado, como se tivesse de se impor de fora, de maneira cega, os cálculos de lucro entretidos. Em vez disso, eles estão convencidos de que tais disposições solidárias do tratamento justo são reguladas por todos os participantes, uma vez que possibilitam o funcionamento fluente do mecanismo de mercado. (HONNETH, 2015a, p. 335)

Certamente, o fundamento moral prévio não impede que as relações comerciais operem de acordo com a lógica do lucro, mas, para Honneth, a perseguição da lucratividade só é possível após esse reconhecimento, e dentro dos limites postos por ele. Ou seja, “os atores econômicos devem ser antecipadamente reconhecidos como membros de uma comunidade

⁶⁷ Para uma discussão específica sobre o conceito de “reconhecimento antecedente”, ver Honneth, 2018b.

cooperativa, antes que possam se conceder reciprocamente o direito de maximizar seu lucro no mercado” (HONNETH, 2015b, p. 358). O mercado, portanto, é uma instituição que possui essencialmente uma dimensão universalizante, que atua em benefício de todos os envolvidos, muito embora esse aspecto universal seja alcançado por meio de perseguição de interesses particulares (é buscando fins privados que cada um contribui para o bem-estar geral). Isso implica que, conforme Honneth, há uma passagem relativamente direta e automática da liberdade privada para a liberdade social, algo que é propiciado pelas normas éticas pré-contratuais do mercado.

Sobre isso, há uma questão interpretativa que deve ser destacada. Honneth em sua releitura da *Filosofia do direito* de Hegel não admite o papel originalmente concedido por Hegel à noção de “corporação”⁶⁸. Sabe-se que na obra hegeliana, a sociedade civil (mercado) representa uma universalidade meramente indireta e incompleta em si mesmo. Para Hegel, havia o risco claro de que, se as atividades mercantis fossem regidas apenas pelos impulsos egoístas de cada um, o mercado se desvirtuaria em um espaço de mero confronto de vontades privadas; por essa razão o filósofo lançou mão da ideia de corporações, organizações voltadas a estabelecer limites às atividades comerciais para, com isso, mediar a singularidade do interesse privado e a universalidade encarnada no Estado⁶⁹.

Em Honneth, por outro lado, não há nenhum mecanismo necessário para realizar esse papel de mediação ética entre particular e universal. Para Mariana Teixeira, isso se deve a uma mudança na perspectiva de Honneth, que teria na sua obra recente abraçado plenamente a interpretação funcionalista do mercado como um reino técnico e normativamente neutro, recaindo assim no modelo de Habermas (TEIXEIRA, 2019, p. 188). Há, no entanto, outra explicação para a ausência de qualquer categoria em Honneth que ocuparia o vácuo deixado pelas corporações de Hegel. O motivo não é que Honneth tenha sucumbido à perspectiva sistêmica/funcionalista e excluído o elemento ético fornecido pelas corporações, mas que em sua visão não há necessidade de qualquer mecanismo social para mediar interesses particulares e públicos porque, ao contrário de Hegel, ele não vê nessa relação qualquer tipo de contradição.

⁶⁸ Mesmo em *Sofrimento de indeterminação*, Honneth já havia expressamente demonstrado interesse em se desvincular da categoria de corporação em sua leitura de Hegel por entendê-la incompatível com o todo do sistema hegeliano (HONNETH, 2010, p. 76).

⁶⁹ No § 289 da *Filosofia do direito*, Hegel afirma: “Assim como a sociedade civil é o campo de batalha dos interesses individuais de todos contra todos, assim aqui se trava o conflito entre este interesse geral e os interesses da comunidade particular e, por outro lado, entre as duas espécies reunidas e o ponto de vista mais elevado do Estado e suas determinações. O espírito corporativo, que nasce da legitimidade dos domínios particulares, no interior de si mesmo se transforma em espírito do Estado, pois no Estado encontra o meio de alcançar seus fins particulares” (HEGEL, 1997, p. 267). Para uma excelente discussão do estatuto das corporações em Hegel, ver COUTINHO, 2011.

Em outras palavras, o mercado não precisa ser regulado por um elemento ético externo (como as corporações de Hegel) porque já é *internamente* ético e universal (pelo fato de existir sobre a base de relações de solidariedade que lhe são prévias), de modo que o problema que Hegel queria resolver com o conceito de corporação sequer existe enquanto tal para Honneth.

A questão preocupante para Honneth é situada em outros termos. A seu ver, as relações mercantis não possuem intrinsecamente qualquer contradição interna, contudo, elas se revelam problemáticas quando, por razões externas, começam a operar sem observar aquele grupo de exigências normativas de solidariedade que as funda, o que conseqüentemente faz com que as instituições econômicas deixem de concretizar a promessa da liberdade social. Honneth chama essas situações desviantes de *anomalias sociais* (*soziale Fehlentwicklungen*).

As anomalias, ou desenvolvimentos sociais anômalos, são um tipo de desvio existente dentro das esferas éticas da liberdade social em que ocorre um fracasso “em realizar a liberdade social que é exigência à respectiva esfera” (HONNETH, 2015a, p. 233). À diferença das patologias sociais, que, como vimos, ocorrem em função das características *internas* da própria esfera social em que surgem (da “interpretação equivocada” da liberdade jurídica e moral), as anomalias são resultados da influência de fatores *externos* nas esferas da liberdade social (FREYENHAGEN, 2015, p. 143; SCHAUB, 2015, p. 113). Trata-se como diz Honneth, “de anomias, cujas fontes devem ser buscadas em outro lugar, e não nas regras constitutivas dos respectivos sistemas de ação” (2015a, p. 234)⁷⁰. O uso do conceito de anomalia permite a Honneth que evite responsabilizar as próprias instituições da liberdade social (como o mercado) por suas eventuais disfunções, uma vez que os problemas existentes são necessariamente vistos como vindos de fora.

Em determinadas circunstâncias ocorre, então, a autonomização do mercado capitalista em relação a seus fundamentos normativos, de modo que ele passa a existir em contradição com as normas e valores em função dos quais existe, paradoxalmente erodindo a solidariedade social e deteriorando a liberdade de seus participantes (HONNETH, 2012, p. 178). Nesses casos, ocorre uma desvinculação da dinâmica econômica de seus elementos morais pré-contratuais, de modo que os imperativos de lucratividade e de acumulação passam a se impor socialmente sem limites, gerando anomalias sociais. Geralmente, sublinha Honneth, tal processo de desvinculação normativa da esfera mercado ocorre por meio da redução da liberdade para a sua versão meramente negativa, que tem por modelo o sujeito atomizado cujos

⁷⁰ A edição brasileira de *O direito da liberdade* conta com um erro de tradução nessa frase, em que a palavra “não” foi suprimida, resultando em uma frase com sentido inverso do que Honneth afirmou, em comparação com outras edições.

interesses são centrados em si mesmo. Quando a liberdade negativa se torna a forma predominante de socialização, a economia passa a ser guiada pela lógica fria e instrumental dos cálculos monetários, negando seu próprio fundamento cooperativo. Nesse sentido, problemas sociais como desigualdade de renda, dominação por meio do dinheiro, exploração do trabalho, interferência do poder econômico na vida pública, entre outros, podem ser alimentados pelo próprio funcionamento anômalo do mercado capitalista.

Note-se que se, para Honneth, por um lado, as relações econômicas podem ser fontes de distúrbios sociais graves, por outro, o fato de elas serem causadas na esfera de ação do mercado não atesta contra o mercado *enquanto instituição*, mas tão somente contra seu funcionamento defeituoso. Em outras palavras, Honneth não aceita a crítica de cunho marxista de que os mercados são inerentemente coercitivos ou injustos *em si*, pois a seu ver a negação da liberdade só pode derivar da ocasião em que as relações mercantis se distanciam das exigências imanes de solidariedade, mas não da própria estrutura do mercado. Por essa razão, Honneth, de acordo com seu “economismo moral”, afirma que

nem o problema da exploração, nem o dos contratos coercitivos devem ser entendidos como déficits estruturais, suprimidos apenas de 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. 367)

Em Honneth, portanto, os problemas econômicos da sociedade contemporânea são enquadrados dentro da situação anômala de um mercado que se autonomizou de sua base ética e que se encontra carente de legitimidade.

A parte de *O direito da liberdade* em que se dedica a explicar os desenvolvimentos históricos do mercado de trabalho e de consumo é voltada a demonstrar que historicamente o mercado foi permeado por discussões morais e por uma normatividade de fundo, ainda que os momentos negativos, em que as relações comerciais negam a liberdade social, são muito mais numerosos que os positivos.

Ao tratar da esfera do consumo, Honneth aponta para o fato de que na modernidade a dependência dos indivíduos do mercado para adquirir os bens necessários para a reprodução da própria vida esteve constantemente marcada por disputas normativas em que aquelas normas pré-contratuais das relações comerciais eram com frequência tomadas como referência para reivindicações por parte dos atores sociais. Honneth quer indicar que a esfera do consumo mediado pelo mercado nunca foi entendida pelos indivíduos como um meio meramente técnico de obtenção de produtos, mas como um espaço composto por interações muito mais complexas

que não podiam ser reduzidas à compra e venda. Nesse sentido, Honneth mostra que revoltas contra preços injustos e desabastecimento ou disputas sobre quais bens deveriam legitimamente fazer parte das trocas econômicas (e quais não deveriam se transformar em mercadoria) estiveram historicamente presentes nas relações entre consumidores e produtores, resolvendo-se ora na direção de uma maior intervenção das autoridades públicas sobre a economia (mesmo antes da existência do Estado social) ora na atribuição da resolução das questões aos mecanismos de livre mercado. O que está implicitamente embutido nessas disputas é justamente o ideal normativo de compreensão do mercado de consumo como um espaço de cooperação social. Diz o autor: “Um olhar atento revela que, com tais atitudes [de protesto e boicote], os consumidores querem lembrar aos produtores que eles estão obrigados a uma relação de reconhecimento instituída pelo mercado, e essa relação, nas palavras de Hegel, exorta a considerar, em certa medida, a intenção da contraparte” (HONNETH, 2015a, p. 378).

Ainda nesse sentido, Honneth assevera:

Que o sistema de consumo doméstico mediado pelo mercado constitui uma esfera normativa altamente sensível, incapaz de simplesmente se desligar da promessa legitimadora de uma satisfação coletiva de todas as necessidades “privadas”, as quais não se deixam estagnar pelo intercâmbio econômico, é algo que no século XIX se evidencia não apenas pelas reações morais dos consumidores, mas também pelas medidas de regulação do Estado em relação aos produtores. (2015a, p. 381)

Para Honneth, debates sobre se determinados bens devem ser vendidos no mercado, sobre regulamentação ou taxaço da oferta de certos produtos por parte do Estado, sobre limites éticos à propaganda, sobre a adequação ecológica dos produtos ou mesmo sobre direitos do consumidor são todos exemplos que, de diferentes formas ao longo dos séculos, atestam a plasticidade moral do mercado capitalista, e também que disputas normativas fazem parte de sua dinâmica interna. Assim, Honneth parece estar retomando um argumento anteriormente levantado contra Fraser em *Redistribution or Recognition*, o de que a economia se constitui como um espaço de disputas morais e culturais acerca da interpretação das regras que a regulam — trata-se de uma “ordem de reconhecimento”, como Honneth havia colocado.

O elemento novo em sua análise, que não havia aparecido ainda em *Redistribution or recognition*, é que agora Honneth não conduz sua compreensão tão somente pelo viés dos sentimentos de injustiça dos atores sociais, mas possui um elemento objetivo a partir do qual as demandas normativas existentes historicamente podem ser colocadas sob perspectiva. Esse elemento é justamente a promessa de liberdade social que deve ser encontrada imanentemente

dentro das relações mercantis. A partir dela é possível interpretar as lutas sociais que se desenrolaram em torno da esfera do consumo como conflitos que, mesmo que nem sempre explicitamente, se voltavam a fazer com que o mercado estivesse mais próximo de sua finalidade de, por meio da cooperação social, providenciar acesso dos consumidores aos bens que necessitam ou desejam ao mesmo tempo em que garante a liberdade econômica dos produtores para a perseguição do lucro. Dessa maneira, Honneth diz que

Se nos ativermos de modo reconstrutivo a movimentos e correntes sociais que tiverem exercido pressão para uma correção meramente interna do mercado de consumo, poderemos ver que seu ponto em comum, até o momento, terá sido a ideia de organizar socialmente as condições de mercado, de maneira que estas pudessem, ao menos de modo aproximativo, satisfazer as exigências de liberdade social: as necessidades dos consumidores devem se adaptar de tal modo umas às outras que os rendimentos de capital a que os empresários aspiram se mantenham num contexto de acessibilidade coletiva e que a oferta dos bens pelos quais se anseia possa se realizar num sentido considerado ético, uma vez que *o mercado foi concebido por todos seus participantes como meio institucional, em cuja função ambos os lados, consumidores e produtores, se ajudem reciprocamente na realização de seus respectivos interesses.* (HONNETH, 2015a, p. 396, grifo nosso)

De qualquer modo, após uma profunda exposição histórica do lugar do mercado de consumo na sociedade capitalista, Honneth é claro ao apontar para as anomalias que recaem sobre ele contemporaneamente. A seu ver, a distância socioeconômica entre classes sociais, o consumo conspícuo, a manipulação de interesses por meio da propaganda e a falta de acesso a bens básicos são exemplos de aspectos anômalos de uma esfera social que se distanciou de sua promessa embutida de providenciar coletivamente meios para a satisfação de necessidades de todos. Ao contrário, o poder cada vez maior das empresas que dominam o mercado de produção de bens de consumo indica que as intenções de multiplicação de lucros se sobrepuseram a qualquer outro limite moral que poderia ser considerado. Assim, Honneth admite que “nas últimas décadas a esfera do consumo mediada pelo mercado não se converteu num componente da eticidade democrática” (2015a, p. 417), e que “em nossos dias a esfera do consumo mediada pelo mercado carece de todas as precondições institucionais que poderiam convertê-la numa instituição social da liberdade social” (2015a, p. 420).

O mesmo percurso é tomado por Honneth ao analisar o mercado de trabalho. Seu argumento mostra que historicamente o *telos* das relações de trabalho foi concebido como a criação de cooperação social para a produção de riqueza em benefício de todos os envolvidos, ou seja, trabalhadores e patrões. No entanto, ao mesmo tempo em que a estabilização do capitalismo na Europa, principalmente com a Revolução Industrial iniciada na Inglaterra,

destruiu velhas formas de servidão, disso não resultou na transformação das relações de trabalho em um espaço de liberdade social. Honneth aponta, já no século XIX, para a miséria e o pauperismo causados por relações desiguais entre trabalhadores e capitalistas como um dos fundamentos para a desvirtuação das relações de trabalho em relação a seu objetivo implícito de cooperação. Trabalhadores, submetidos a uma relação contratual assimétrica e sobre a qual não possuíam controle, se viam diante de condições de trabalho desumanas e incompatíveis com qualquer forma de liberdade econômica⁷¹. Por outro lado, as diversas reações históricas da classe trabalhadora ao estado de desigualdade por ela experimentado revelam uma intenção de reaproximar as relações de trabalho ao objetivo de cooperação por meio de reivindicações por reconhecimento social: “diferentes alas do movimento trabalhista [...] lutaram por uma radical socialização da liberdade contratual pressuposta pelo mercado de trabalho capitalista ao querer agregar-lhe as condições sociais do trabalho, da proteção e da adequada valorização das capacidades de trabalho” (HONNETH, 2015a, p. 434).

Segundo Honneth, ao longo das décadas, principalmente no século XX, se solidificaram certos elementos institucionais voltados a obstar eventuais efeitos dessocializantes do mercado de trabalho e a criar uma relação mais equilibrada entre trabalhadores e patrões. A consolidação do Estado de bem-estar social na Europa do pós-guerra conseguiu estabilizar por meios políticos e jurídicos certos limites morais ao mercado de trabalho, de forma a fazer com que sua promessa de cooperação social não coercitiva se tornasse mais próxima da realidade, providenciando recursos para proteger os trabalhadores das inseguranças econômicas decorrentes das oscilações do mercado bem como da arbitrariedade empresarial. Nesse sentido, a criação de direitos trabalhistas, de sistemas de seguridade social e toda uma série de regulamentações jurídicas das relações trabalhistas ocuparam um lugar central para refrear quaisquer impulsos anômalos do mercado e garantir que ele funcionasse em benefício de todos os participantes com o reconhecimento social da contribuição tanto de trabalhadores quanto de empresários para a reprodução social⁷².

Em uma síntese da conclusão que chega por meio do seu procedimento de reconstrução normativa, Honneth esclarece o parâmetro que norteia sua crítica:

⁷¹ Uma discussão clássica sobre os efeitos da disciplina do trabalho industrial nos primórdios do capitalismo na Inglaterra se encontra na obra *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, de Friedrich Engels (2008).

⁷² Ao comentar as políticas econômicas do Estado social no pós-guerra, Honneth afirma que “tais medidas político-econômicas se ajustavam aos objetivos de uma ampliação da liberdade social, pois, agora, com o auxílio de acordos intermediários, algumas das condições necessárias para a criação de relações de cooperação no mercado podiam se institucionalizar: logo, a existência dos salários mínimos garantidos pelo Estado não só se tornaria regra como também, em todos os países do Ocidente, os fundos de seguro-desemprego aumentariam enormemente, ajustados percentualmente como nível de salário anterior ao desemprego (2015a, p. 460).

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. (2015a, p. 472)

Ainda que veja esse critério de cooperação como uma condição imprescindível do mercado de trabalho, Honneth não deixa de apontar que ela vem sendo sistematicamente violada. O autor identifica que nas últimas décadas as políticas de livre mercado neoliberais têm caminhado na destruição de todas as formas de controle social do mercado anteriormente fortalecidas na era social-democrática, aniquilando direitos trabalhistas, comprimindo salários e corroendo o sistema de seguridade social, o que tem por resultado uma maior insegurança econômica dos trabalhadores e um progressivo descontentamento social em relação à esfera do trabalho. Novamente, o neoliberalismo aparece, também nessa esfera, como um tipo de organização do capitalismo que é fundamentalmente gerador de anomalias sociais, já que opera por meio do afastamento das delimitações normativas ao mercado e toma como critério para sua legitimação tão somente a sua eficiência em gerar lucro.

Um aspecto especialmente relevante para Honneth do “novo espírito do capitalismo” se encontra no fato de que ele veio acompanhado não só de uma renovada autonomização dos imperativos de lucratividade das empresas capitalistas, mas também de uma ideologia individualista-meritocrática que, nas relações de trabalho, coloca o indivíduo como o único responsável pela sua própria situação socioeconômica, aprofundando ainda mais uma situação anômala em que a liberdade social fica apagada. “Se há não mais de quarenta anos prevalecia a concepção de que havia uma responsabilidade mútua quanto às vicissitudes do mercado de trabalho, hoje disseminou-se a ideia de que, em se tratando de vida produtiva, a sobrevivência e o êxito devem-se ao próprio esforço” (HONNETH, 2015a, p. 476).

O resultado dessas políticas em que a lógica do lucro se impõe sobre as expectativas sociais é que o mercado fica impedido de realizar a liberdade social dele esperada, produzindo uma anomalia da liberdade social em que ela, por razões externas, não se efetiva:

Tão logo as condições de contratação e os esforços sociais, cuja disponibilidade até o momento podia ser considerada tarefa de uma sociedade civil democraticamente organizada submetem-se ao ditame da comercialização, do aumento do rendimento econômico de todos os gastos, modifica-se, talvez em consequência da transformação assim realizada na autoconcepção dos implicados a imagem do mercado como um todo: este já não é visto como um organismo social, sobre o qual nós, em conjunto, temos

responsabilidade na condição de membros de uma comunidade de cooperação, mas como local de concorrência pela otimização do benefício pelo qual todos devem responder. (HONNETH, 2015a, p. 481)

Com essa discussão Honneth encerra sua compreensão da instituição do mercado dentro da construção da vida ética. Como visto, seu funcionalismo normativo presente em *O direito da liberdade*, ainda possui a estrutura da posição antifuncionalista de Honneth, já que coloca a normatividade na posição de maior relevo de seu diagnóstico. A partir dele, o autor postula que o fundamento último da análise e, portanto, base de sua crítica, são os elementos morais pré-contratuais que estão pressupostos nas relações mercantis. Tais normas operam como uma espécie de termômetro para identificar as situações em que seu funcionamento se torna desvinculado delas, ou seja, anômalo.

Nesse sentido, Honneth conclui que a tarefa posta para qualquer indivíduo preocupado com a realização da liberdade não é, como seria para Habermas, a de impedir a colonização do mundo da vida pelos imperativos econômicos, mas de proceder a uma vinculação renovada da economia em relação a seus pressupostos normativos intrínsecos, o que pode recuperar a legitimidade das instituições econômicas capitalistas e abrir espaço para a efetivação da liberdade social (TEIXEIRA, 2019, p. 602). O projeto de uma “recivilização moral da economia de mercado capitalista” (HONNETH, 2015a, p. 484), porém, leva Honneth ao problema da última das esferas éticas de *O direito da liberdade*, a esfera pública democrática.

2.6 O “‘nós’ da formação da vontade democrática” e as anomalias da política

Honneth encerra seu projeto de uma teoria da justiça como análise da sociedade por meio da exposição daquilo que constituiria o momento mais pleno da concretização da liberdade social: a construção, agora no âmbito propriamente político, de uma esfera pública democrática. A democracia aparece aqui como a terceira esfera da eticidade, lugar esse que na *Filosofia do direito* de Hegel é ocupado pelo Estado. Em Honneth, porém, não é o Estado que figura nesse espaço; embora ele não exclua a figura institucional do Estado de direito, sua preocupação não está na justificação da existência do aparato estatal, mas na construção institucional de formas de vida democráticas às quais o próprio Estado deve estar subordinado. Daí que, nesse ponto, Honneth se distancia explicitamente da formulação hegeliana:

Portanto, teremos de nos distanciar do modelo da *Filosofia do direito* hegeliana 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 deliberativa, as quais constituirão os princípios a ser obedecidos pela legislação parlamentar em conformidade com procedimentos do Estado de direito. (HONNETH, 2015a, p. 485)

A teoria da democracia de Honneth se pauta na ideia de um âmbito público em que os cidadãos, a partir do intercâmbio discursivo, decidem em conjunto sobre as questões relevantes da vida pública. No entanto, sua perspectiva se difere de outras teorias da democracia porque ele não enxerga na formação da vontade democrática um espaço de deliberação que impõe a vontade pública sobre as outras esferas sociais. Para Honneth, não há um passo inicial de formação da vontade democrática para a sua aplicação posterior na realidade social; ao contrário, para ele esses momentos se dão ao mesmo tempo, ou seja, a própria democracia já depende da efetivação da existência de condições de liberdade social nas outras esferas da eticidade (relações pessoais e mercado)⁷³.

Entre outras coisas, isso significa que ao olhar honnethiano há um vínculo íntimo entre democracia e economia de mercado, em que a sua existência na esfera pública está conectada à presença de relações econômicas justas e emancipadas. Como afirma Honneth,

o participante livre no mercado, o participante de uma cidadania autoconscientemente democrática e o membro da família emancipado são figuras que representam, para a esfera correspondente, ideais institucionalizados em nossa sociedade a se condicionarem reciprocamente, uma vez que as propriedades de um, em última instância, já não podem ser realizadas sem as dos outros dois. (2015a, p. 632)

Essa visão mais ampla de democracia, que não a reduz a procedimentos formais ou à estrutura institucional do Estado, já havia aparecido na obra de Honneth em momentos anteriores, principalmente em ocasiões em que o autor abordou a obra de John Dewey. Em *Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today*, artigo originalmente escrito em 1998, Honneth se baseia na concepção de democracia em Dewey para propor uma visão sobre a participação democrática que vá para além dos horizontes restritos das teorias republicanas e liberais. Nesse sentido, a ideia-chave absorvida da obra deweyana é a noção de que a democracia, entendida como uma forma reflexiva de participação na vida em comunidade, depende essencialmente da divisão social do trabalho em um sentido cooperativo,

⁷³ “[...] a relação entre as três esferas é muito mais complicada, pois a realização da liberdade social na vida pública democrática está, por sua vez, relacionada à condição de que os próprios princípios estejam realizados, ao menos até certo ponto, também nas esferas das relações pessoais e da economia de mercado” (HONNETH, 2015a, p. 487).

ou seja, ela possui uma dimensão econômica que lhe é basilar. Como explica Christopher Zurn, a noção de Dewey sobre democracia é “um ideal social expansivo — um ideal de associações cooperativas livres e abertas entre as pessoas em uma sociedade adequadamente constituída — e não meramente um ideal de recomendações procedimentais para a tomada de decisões políticas no aparato estatal” (ZURN, 2005, p. 95). Desde o texto de 1998, essa concepção “ampla” de democracia acompanha o pensamento honnethiano, e em *O direito da liberdade* ela aparece novamente.

De qualquer modo, antes de explicar como as diferentes esferas da eticidade democrática devem se relacionar entre si, Honneth entende ser necessário demonstrar, por meio de uma reconstrução histórica, porque a esfera pública democrática pode ser vista como um sistema de liberdade social. Nesse ponto, Honneth providencia um complexo e rico exame de como a esfera pública se constituiu politicamente na sociedade moderna para sustentar a sua tese de que a democracia em seu formato deliberativo está no coração normativo da política moderna, constituindo o seu *telos* implícito.

Ao longo das quase cem páginas dedicadas à história das instituições democráticas, Honneth mostra que as revoluções burguesas na Europa, a partir do século XVIII, foram responsáveis por criar um espaço público informal que não fazia parte do Estado. Essa esfera pública se constitui como um fórum de formação da vontade entre cidadãos independentes que se baseava no intercâmbio discursivo entre sujeitos construído de maneira livre e não coercitiva⁷⁴. Obviamente, em seu momento inicial, esse espaço de deliberação foi ocupado exclusivamente por elites de proprietários compostas, via de regra, por homens brancos, excluindo, portanto, a maior parte da população do exercício da deliberação sobre temas de interesse comum. No entanto, ao longo do século XIX e principalmente do século XX, a esfera pública burguesa foi se desenvolvendo em direção a uma ampliação do âmbito de participação, de modo a se tornar mais inclusiva e aberta para o público, o que ocorreu, de modo geral, com a consolidação dos Estados nacionais, com a expansão do direito de voto e com a parlamentarização dos sistemas políticos.

O que é de central relevância para Honneth, no entanto, é que a existência desse espaço social no qual indivíduos encontram a oportunidade de se reunir e chegar a um entendimento acerca de questões de interesse mútuo carrega em si um ideal normativo potente acerca da própria essência da democracia, que é o vínculo direto entre a legitimidade de decisões políticas

⁷⁴ A referência clássica dessa discussão acerca da formação da esfera pública burguesa se encontra em Habermas (2014b).

que afetam a todos com a opinião pública discursivamente formada. Como explica Honneth, na esfera pública

[...] se manifesta de maneira preliminar um novo princípio de legitimidade que revelará enorme potencial explosivo apenas décadas depois: toda atividade de governo, portanto, todo exercício da faculdade de decidir sobre o bem-estar interno e externo de uma comunidade política logo terá de se entender com aquela “opinião pública” manifestada na disputa discursiva dos argumentos nos fóruns cujo público era composto por particulares. (HONNETH, 2015a, p. 489)

Aqui fica claro então a ideia fundamental por trás do “nós” da vontade democrática a que Honneth se refere e que está no coração de sua compreensão da democracia: a de que todos os afetados por decisões e ações coletivas devem ser incluídos nos debates públicos referentes a tais ações e decisões (ZURN, 2015, p. 184). Certamente, a tortuosa história da democracia nos últimos três séculos não implicou na realização espontânea desse ideal, mas para Honneth ele pode ser encontrado nas entrelinhas da existência das instituições democráticas por mais que empiricamente não tenha se efetivado plenamente.

Após realizar uma apreciação da formação do Estado-nação na Europa e das ambiguidades do nacionalismo na formação de uma comunidade política, além de considerações sobre o papel basilar da imprensa e dois meios de comunicação em geral na formação de uma esfera pública saudável, Honneth está convencido que a esfera pública democrática deve ser entendida como um espaço que preenche os requisitos normativos para configurar uma esfera de liberdade social. Assim, com base nas concepções de Durkheim e Dewey, Honneth afirma que “as vidas públicas democráticas” devem

[...] constituir uma esfera de liberdade social: ancorado de maneira rudimentar nas constituições, o direito do povo de, num intercâmbio público de opiniões, conciliar os princípios a que o governo deveria chegar foi pensado não só como instrumento para o aumento da capacidade política de resolver problemas, mas também e justamente para fazer vigorar aquelas condições de comunicação sob as quais podem se aclarar e realizar, de maneira não coercitiva e mediante a adoção recíproca dos papéis de orador e ouvinte, as próprias intenções políticas. (2015a, p. 515)

Em um momento seguinte, Honneth sintetiza sua reconstrução normativa da democracia moderna na forma de seis condições que entende ser indispensáveis para um exercício igualitário da liberdade social na vida pública. Em primeiro lugar, ele menciona a necessidade do estabelecimento de direitos individuais garantidos pelo Estado que permitam aos cidadãos

expressar a própria opinião e participar politicamente. Tais direitos assegurados constitucionalmente são um requisito necessário para a inclusão de todos no processo democrático de autolegislação coletiva, porém Honneth está ciente que se trata também de um aspecto que não chega perto de ser suficiente em si mesmo: “se há uma lição central a ser aprendida com as lutas sociais e políticas que, durante quase duzentos anos, foram travadas em favor da realização da liberdade social [...] é que os direitos individuais, assegurados pelo governo, de opinião e participação política não são o suficiente” (HONNETH, 2015a, p. 554).

A segunda exigência exposta por Honneth diz respeito à própria existência de um espaço de comunicação geral institucionalizado sem divisões de classe que permita o intercâmbio de opiniões entre diferentes grupos e classes sociais. Tal espaço de uma comunidade política coerente foi historicamente montado no âmbito do Estado-nação. Honneth, porém destaca que a perspectiva de um Estado nacional muitas vezes é problemática e excludente, uma vez que há decisões políticas que transcendem as fronteiras de um país, fazendo com que os afetados por ela não sejam apenas seus próprios cidadãos, o que cria uma lacuna entre os tomadores de decisão e aqueles que sofrem as consequências.

O terceiro requisito tem relação com a importância salientada por Honneth sobre os meios de comunicação para a constituição da esfera pública, daí a necessidade de “um sistema altamente diferenciado de comunicação de massa” que providencie ao público informações sobre as causas, o surgimento e o espectro de interpretação dos problemas sociais (HONNETH, 2015a, p. 556), capacitando, desse modo, os cidadãos à formação da vontade ilustrada. A exigência de uma mídia de massa é ainda mais premente hoje em dia, quando ao mesmo tempo em que se tem uma proliferação enorme das tecnologias de comunicação, os meios têm sido geralmente utilizados de maneira excessivamente comercial, como se o interesse pelo lucro fosse sua exclusiva razão de ser, bloqueando assim a informação de qualidade a serviço do esclarecimento público.

Em quarto lugar, Honneth sustenta que é necessária a disposição por parte dos cidadãos em dar suporte material para a viabilização de uma vida ativa na sociedade civil. Com isso, ele quer lembrar que a política democrática não se resume no intercâmbio de opiniões na ágora pública, mas também consiste em uma série de atividades materiais que frequentemente dependem de trabalho voluntário por parte dos envolvidos. Para Honneth, são as atividades cotidianas de “prestação de serviços não remunerados para preparar e realizar apresentações de opinião diante do público” que dão vitalidade à democracia, já que fazem com que os cidadãos “façam mais que simplesmente assumir os papéis de oradores e ouvintes, autores e leitores” (2015a, p. 558-559).

A quinta condição da liberdade social na esfera pública é a criação de uma cultura política de solidariedade que é o envolvimento cívico. O que Honneth está apontando aqui é que é fundamental que exista uma cultura que resista permanentemente ao risco da apatia política e do descompromisso por parte dos cidadãos. Honneth argumenta que a participação na vida pública requer que os indivíduos coloquem seus objetivos privados depois do bem-estar comum, e que isso exige, por sua vez, uma noção de responsabilidade que crie coesão entre os membros de uma comunidade política, o que nem sempre está dado.

Por fim, Honneth ainda apresenta uma sexta condição, que é a necessidade de algum mecanismo capaz de fazer valer concretamente as decisões construídas por meio do intercâmbio discursivo, de modo que a formação da vontade não se revele inefetiva por não ter os meios para a modificação das condições sociais de existência. Para Honneth, tal tarefa só tem como ser cumprida pelo Estado democrático de direito:

Na execução de suas práticas sociais, os membros da sociedade que se complementam numa querela de opiniões comunicativas devem poder contar com a ideia de que suas formações de vontade não são suficientemente efetivas a ponto de poder ser implementadas na realidade social — o órgão que lhes garantirá tal efetividade a suas convicções é, desde o início das revoluções políticas dos séculos XVIII e XIX, o Estado democrático de direito. (HONNETH, 2015a, 583)

Em conjunto, essas condições elencadas formam a estrutura geral da concepção de democracia em Honneth. Deve-se lembrar, porém, que para o autor essas condições só têm chance de se tornar realidade na medida em que a liberdade social não ocorra apenas na esfera política, mas nas relações pessoais e no mercado também. Honneth, como vimos, está convencido da complementaridade das esferas éticas e do fato de que a eticidade democrática depende da concretização da liberdade social em todas as três esferas. Por isso, o autor de *O direito de liberdade* assinala que

a esfera política da formação democrática da vontade só pode fazer justiça a suas pretensões normativas de inclusão não coercitiva de todos os implicados quando seus participantes aprendem que as lutas sociais para a realização das exigências da liberdade institucionalizadas nas outras esferas de ação merecem ser apoiadas porque representam as condições de sua própria liberdade. O sistema social da eticidade democrática constitui uma complexa rede de dependências recíprocas [...]. (HONNETH, 2015a, p. 632)

Como é de se esperar, para Honneth as potencialidades de liberdade inscritas na esfera político-democrática não estão concretizadas na realidade social contemporânea. Ao contrário,

ele vê nesse âmbito também uma série de desenvolvimentos anômalos que tem constantemente afastado o domínio da política de seus fundamentos normativos. Em essência, as anomalias da democracia enfraquecem as capacidades da esfera pública de providenciar o espaço cooperativo de organização da vida social em torno da construção da vontade comum.

Não há em *O direito da liberdade* uma exposição sistemática das anomalias da esfera política, pois Honneth vai comentando sobre elas ao mesmo tempo em que realiza a sua reconstrução histórica. Tal lacuna cria a dificuldade de saber como ele entende a relação entre elas ou mesmo se há anomalias que devem ser tomadas como mais relevantes que outras. Sobre esse tema, Mariana Teixeira propõe uma útil classificação dos desenvolvimentos anômalos que Honneth identifica na política; segundo ela, eles podem ser organizados em três conjuntos: um que trata da fragmentação da esfera pública, outro que aponta para as formas de exclusão de setores da população do debate público e, por fim, aquele que lida com questões de desacoplamento entre a esfera pública informal e o sistema político formal (TEIXEIRA, 2016, p. 294).

Dentro desse espectro é possível visualizar o que Honneth quis advertir acerca dos aspectos problemáticos da democracia realmente existente. Cabe destacar aqui apenas alguns dos principais desenvolvimentos patológicos que melhor exemplificam sua perspectiva.

Uma das anomalias destacadas tem relação com a mercantilização da imprensa. Honneth sublinha reiteradamente o papel fundamental dos meios de comunicação para informar os cidadãos acerca das questões de interesse comum e com isso fortalecer a esfera pública. No entanto, ele vê que essa função é constantemente traída por causa da pressão exercida por interesses econômicos presentes nas empresas de mídia, o que faz com que conteúdos pouco informativos, mas altamente rentáveis, se proliferem de maneira desmedida. Com sua leitura de Dewey, Honneth aponta para situações históricas em que a imprensa de jornais e revistas “estava sujeita às coerções capitalistas de lucro que a tornavam mais interessada num estímulo à distensão do que na produção de uma postura de raciocínio crítico” (2015a, p. 529). Honneth frisa também que isso está relacionado com o problema da indústria cultural e os mecanismos da mídia de incentivar o conformismo político.

Outra anomalia da política que é ressaltada por Honneth, é a exclusão política baseada em desigualdades socioeconômicas. A consolidação histórica do Estado moderno foi continuamente marcada pelo bloqueio do acesso à esfera pública às classes mais baixas e pobres e pela utilização do aparelho estatal quase que exclusivamente pelas classes dominantes, fazendo com que a pretensão do sistema político de representar a todos fosse violada. Como salienta Teixeira, exemplos desse fenômeno são vistos na “proibição histórica e marginalização

atual de organizações trabalhistas em diversos países considerados democráticos, de um lado, e, de outro, a ocupação de boa parte das posições do aparato burocrático do Estado por membros das classes economicamente dominantes, o que conduz a uma arbitrariedade (classista) na implementação das deliberações alcançadas na arena pública” (2016, p. 297).

Por fim, Honneth identifica no fenômeno da apatia política outro tipo de anomalia social em que a esfera democrática não funciona adequadamente. O autor afirma que hoje impera em muitos países um desencanto com a política, como se houvesse “uma desconfiança difusa, ainda que não totalmente infundada, de que por trás de toda decisão que se defina como democrática haveria um acordo informal” (2015a, p. 622). A desconfiança dos cidadãos com a vida pública leva a uma situação problemática em que se desestimula a prática política e a cooperação democrática no sentido de concretização da liberdade social. Honneth, contudo, não vê isso como uma simples falta de disposição por parte das pessoas, mas entende que a apatia política é um efeito colateral da reestruturação neoliberal do capitalismo nas últimas décadas. A seu ver, o fortalecimento de uma ideologia individualista e o favorecimento de interesses econômicos de corporações pelas políticas estatais estão diretamente relacionados ao desinteresse político.

Há tantos outros desenvolvimentos anômalos que Honneth aborda no livro. No entanto, é possível identificar um denominador comum: todos eles se encontram, de uma forma ou de outra, vinculados a uma situação de imposição de imperativos econômicos de lucratividade sobre os espaços da deliberação democrática. Diante desse diagnóstico, assim como no caso das anomalias do mercado, a posição honnethiana em *O direito da liberdade* é aquela que advoga pela união de esforços para tentar barrar os impulsos dessocializantes do mercado e superar a desvinculação ocorrida entre o mercado capitalista e a sua normatividade ética subjacente.

3 ELEMENTOS PARA UMA CRÍTICA DA TEORIA DO CAPITALISMO E DA JUSTIÇA DE HONNETH

Com a apresentação da obra honnethiana nos capítulos anteriores, é possível perceber que Honneth construiu uma teoria social extensa e original que parte, em um momento inicial, da influência da tradição teórica frankfurtiana e da intenção de elaborar uma crítica imanente da sociedade moderna e que se desenvolve não apenas como continuação dessa tradição, mas como um construto autônomo. O objetivo geral de Honneth é o de providenciar uma teoria da sociedade que apresente uma capacidade de diagnóstico das relações sociais presentes e simultaneamente forneça critérios sólidos para fundamentar uma crítica dessas mesmas relações, sendo com isso capaz de apontar em que direção as características patológicas da sociedade podem ser superadas. No desenvolvimento de seu pensamento, o caminho que culminou na sua mais completa e sistemática obra, *O direito da liberdade*, passou por diversas etapas, com o acerto de contas com os frankfurtianos da primeira geração, a construção de uma *démarche* antifuncionalista, a elaboração de uma teoria do reconhecimento, a sua reformulação na direção de uma teoria da liberdade social e a formação de uma ampla reelaboração da filosofia do direito hegeliana na forma de uma “teoria da justiça como análise da sociedade”.

Os méritos da teoria honnethiana não são poucos, sua obra se mostra hoje no terreno da filosofia social como uma das construções teóricas mais sofisticadas e abrangentes e que é extremamente clara em seus objetivos e parâmetros metodológicos. Além disso, Honneth possui um claro compromisso ético-político com a crítica da dominação e, nesse sentido, é ciente da necessidade de que o teórico social não se coloque na posição de alguém que meramente descreve a realidade tal como ela se encontra e nem, por outro lado, se resume a criar critérios de análise ideais que não se conectem com o funcionamento efetivo da sociedade.

Ainda assim, apesar de suas virtudes, o edifício teórico honnethiano não está isento de falhas e limites. A nosso ver, o modo com que Honneth respondeu às questões teóricas que se colocou ao longo das décadas nem sempre foi o mais satisfatório. Ao contrário, em diversas ocasiões a resolução para os impasses que identificou no terreno da teoria social se deu à custa da absorção de novos impasses e contradições para dentro de seu próprio pensamento. Tal modo de proceder sem dúvidas impactou a forma de leitura da realidade social promovida por Honneth e, em última instância, afetou negativamente a sua própria capacidade de providenciar

uma superação daquilo que tinha encontrado como limites das gerações anteriores da teoria crítica.

Tendo isso em vista, o presente capítulo tem por objetivo promover uma investigação acerca dos limites e insuficiências do projeto crítico de Honneth. Na apresentação a seguir, o que se coloca em questão não é seu intuito de elaborar uma teoria social crítica apta a entender o funcionamento imanente da sociedade moderna ao mesmo tempo em que evidencia as possibilidades de sua transformação. A questão é, levando em consideração tais objetivos, saber se os métodos, conceitos e argumentos empregados por Honneth estão à altura de suas próprias intenções. Ou seja, se o seu pensamento fornece instrumentos robustos para se enfrentar criticamente a realidade da dominação e da opressão presentes no capitalismo contemporâneo.

Na medida em que não impõe de fora objetivos estranhos à teoria honnethiana, mas tenta buscar em que medida ele mesmo consegue realizar aquilo que se propõe, a crítica aqui exposta é uma crítica interna. Contudo, um procedimento teórico de crítica seria insuficiente caso se esgotasse na simples constatação de coerência interna de uma determinada teoria ou discurso. Por essa razão, em certos momentos a análise aqui proposta se alça para além do próprio Honneth — não para inserir de fora, de modo arbitrário, questões que o autor nunca se propôs a resolver, mas para tentar apresentar modos alternativos de responder aos desafios que Honneth enfrentou e, eventualmente, colocar em dúvida, para além das respostas que ele deu a determinadas perguntas, também a própria validade das questões levantadas.

O capítulo se dividirá em duas partes principais, a primeira delas terá como foco a teoria de Honneth em um sentido mais amplo, colocando sob análise as premissas mais gerais de seu pensamento, expostas no primeiro capítulo. Um dos principais temas a ser tratado nessa parte é a postura metodológica fundamental de Honneth, que é o seu antifuncionalismo e seu normativismo. Trata-se de avaliar em que medida o autor de *Luta por reconhecimento* fornece à teoria crítica um suporte metodológico adequado quando se recusa a trabalhar com categorias teóricas de caráter estrutural ou sistêmico e mesmo se o monismo moral defendido por Honneth representa efetivamente uma superação dos déficits teóricos do dualismo habermasiano. Além disso, outro eixo de interesse é a relação instável entre reconhecimento e relações de poder, ou seja, se a noção de reconhecimento, que constitui em Honneth a base fundamental da crítica social, é capaz de fornecer uma compreensão apropriada das formas de dominação presentes na sociedade, principalmente quando elas se apresentam em um âmbito simbólico ou ideológico.

Na segunda parte, a crítica do pensamento honnethiano se dedicará exclusivamente à obra *O direito da liberdade*. Nesse momento, será de especial relevância a questão do método utilizado por Honneth, a reconstrução normativa, para se examinar se ela é capaz de se constituir

enquanto um instrumento seguro para se embasar sua “teoria da justiça como análise da sociedade”. Além disso, será apreciada criticamente a teoria da liberdade social de Honneth, principalmente sobre como o autor estrutura as esferas da liberdade na sociedade moderna e articula uma leitura moral do mercado capitalista ao mesmo tempo em que o compatibiliza com o conceito de democracia em seu sentido mais pleno. Uma leitura alternativa será esboçada a partir de um resgate da crítica da economia política de Marx e da tentativa de interpretá-la não apenas como uma teoria propriamente econômica, mas também política. Aqui entram em jogo as reflexões marxianas sobre o mercado enquanto um ente fundamentalmente político que constitui uma forma específica de dominação na sociedade capitalista. A questão da interpretação honnethiana do mercado não se esgota em si mesma, pois está diretamente vinculada à discussão que se seguirá sobre a sua ideia de democracia como liberdade social. A nosso ver, a forma como Honneth considera o capitalismo em *O direito da liberdade* é a chave para a crítica não apenas da esfera ética do mercado, mas também da sua proposta de uma eticidade democrática.

3.1 Teoria da sociabilidade sem sociedade: limites do antifuncionalismo honnethiano

Tendo reconstruído os fundamentos centrais da teoria honnethiana, é possível ver que ela se constitui enquanto um todo coerente que, a despeito de variações de posições mais específicas (porém não menos importantes), é informado constantemente pela sua posição antifuncionalista e pelo seu monismo moral baseado no reconhecimento (BRESSIANI, 2016, p. 185). Mesmo se levarmos em conta as mudanças de orientação relativas à passagem de um “paradigma do reconhecimento” para um “paradigma da liberdade” (tema que foi abordado na seção 2.1 deste trabalho), é possível verificar que as alterações que Honneth realizou em sua obra — principalmente aquilo que diz respeito à passagem de uma fundamentação da crítica na perspectiva do participante para uma abordagem de caráter mais institucional — não foram de uma profundidade tal a ponto de afastar nem a sua firme postura, estabelecida desde *Critique of Power*, de rejeição de argumentos de tipo estrutural ou sistêmico, nem o seu monismo moral⁷⁵.

⁷⁵ Como anotado no capítulo anterior, há interpretações divergentes sobre o tamanho das transformações pelas quais a obra de Honneth passou. Em relação ao caso do antifuncionalismo, especificamente, Mariana Teixeira entende que Honneth, em *O direito da liberdade*, firmou uma perspectiva contrária de suas obras de juventude, passando a adotar um funcionalismo de tipo habermasiano (TEIXEIRA, 2017, p. 603).

Como vimos, a interpretação fornecida por Honneth da modernidade capitalista está diretamente vinculada à maneira como ele enquadra sua análise a partir de um arsenal categorial que dá centralidade aos processos sociais de interação intersubjetiva, entendendo estar neles, e não nas lógicas estruturais/funcionais dos sistemas sociais, o fundamento principal da ação social. A seu ver, em última instância, todas as esferas sociais remontam de algum modo à dimensão da integração normativa das sociedades, de modo que não é concebível a existência de qualquer espaço social que não esteja enraizado de alguma forma na lógica do reconhecimento.

Na verdade, Honneth chega a identificar a própria ideia de “social” como o âmbito da interação intersubjetiva que, a seu ver, é regulado pela lógica normativa do reconhecimento. É essa ideia que se encontra como pano de fundo de suas críticas sobre o déficit sociológico em Marx, Adorno, Horkheimer e Habermas: esses pensadores não teriam sido capazes de capturar exatamente aquilo que constitui o âmbito propriamente social das relações humanas. Apenas Habermas teria chegado perto de uma concepção apropriada com seu conceito de mundo da vida, porém mesmo Habermas teria pecado ao postular a existência do sistema como um espaço da reprodução social que é desprovido de normatividade (o que, para Honneth, seria despir de caráter social uma parte importante da sociedade). Como explica Luiz Philippe de Caux, em Honneth “só há o social onde normas se constituem a partir de interações de reconhecimento intersubjetivo, e a tese forte de Honneth é de que não há nenhuma forma de interação que não se dê através da mediação de normas” (CAUX, 2015b, p. 45-46, grifo nosso).

Tal perspectiva monista de Honneth é apresentada por ele como uma resolução de impasses anteriores da teoria crítica, principalmente da teoria de Habermas, relativos ao problema de que as concepções teóricas em que certas esferas sociais são dotadas de regras próprias de funcionamento, desconectadas da normatividade do mundo da vida, acabam resultando na impossibilidade da crítica imanente dessas esferas sistêmicas. Ocorre que, embora em certo sentido a resposta honnethiana constitua um avanço e efetivamente seja capaz de evitar certos equívocos de Habermas, Honneth, ao rejeitar em sua teoria o peso de qualquer tipo de estrutura social, parece recair em uma proposição teórica igualmente problemática, ficando desprovido de ferramentas para analisar adequadamente as formas de dominação presentes na sociedade moderna. Assim, se a teoria habermasiana apresenta deficiências pela divisão rígida entre sistema e mundo da vida, a teoria honnethiana parece pecar pelo excesso de correção, pois ela não só aponta para o vínculo entre as duas esferas, mas efetivamente reduz uma à outra, de modo que em Honneth todos os aspectos que poderiam caber ao sistema passam a ser

subsumidos à intersubjetividade do mundo da vida — ou, mais especificamente, ao reconhecimento.

O argumento aqui é que o monismo moral construído por Honneth cria um reducionismo teórico cujo fundamento é a unilateralização da análise em direção às questões relativas à integração normativa; e em decorrência disso há em seu pensamento o menosprezo do peso das estruturas sociais na coordenação da práxis dos sujeitos. Em outras palavras, está presente em Honneth um privilégio das formas não estruturais de sociabilidade que se dá à custa da desconsideração das formas de poder e dominação que ocorrem em um nível que não é imediatamente normativo. Sobre isso, Michael J. Thompson captou com precisão o núcleo da abordagem honnethiana ao afirmar que ela é essencialmente uma *teoria da sociabilidade sem sociedade*, ou seja, uma formulação sobre as relações intrapessoais no âmbito do reconhecimento, mas que não aceita a existência de qualquer elemento com poder causal fora delas (THOMPSON, 2018, 572).

Essa perspectiva teórica parece problemática justamente porque com ela Honneth torna invisíveis as formas de dominação, desigualdade e opressão que não derivam diretamente da lógica do reconhecimento ou da experiência de injustiça sofrida pelos indivíduos, ficando assim de mãos atadas para criticá-las — até porque, dentro desse ponto de vista, formas de dominação provenientes da estrutura social, e não do campo da normatividade, são, por definição, inconcebíveis. Desse modo, a própria *démarche* metodológica de Honneth parece estar em dissonância com a satisfação do objetivo que ele mesmo coloca para a teoria social crítica, que é a consolidação de uma crítica imanente da sociedade capitalista. Como afirma Michael J. Thompson, o pensamento de Honneth simboliza uma vertente da teoria crítica que “recalibrou suas preocupações para longe da natureza sistêmica-estrutural do poder social em direção aos níveis fenomenológicos e microrrelacionais da sociabilidade” e, nesse sentido, “Honneth não consegue manter em vista a centralidade dos modos em que a lógica das estruturas sociais sob o capitalismo molda os padrões cognitivos e intersubjetivos do *self* e da sociedade” (THOMPSON, 2018, p. 564-566).

Vejamos as razões pelas quais Honneth encaminha seu pensamento em direção ao antifuncionalismo. Conforme apresentado no primeiro capítulo, é a crítica de Honneth a outros teóricos como Marx, Adorno, Horkheimer e, principalmente, Habermas que conduz suas intervenções no sentido de identificar que as dificuldades e problemas presentes nesses pensadores estão relacionados ao fato de que todos eles, de alguma forma, recorreram a argumentos de caráter estrutural ou sistêmico, com isso não só divorciando a teoria social das experiências dos sujeitos, mas efetivamente suprimindo o âmbito da ação social. Honneth vê

nesse expediente teórico uma forma problemática de se pensar as relações sociais, pois ele criaria uma divisão entre a atividade prática-moral dos atores sociais de um lado e, de outro, certas estruturas sociais objetivas que determinam essas práticas, mas que não são acessíveis aos sujeitos, como se elas não fossem criadas por eles e, assim, não pudessem ser alteradas. Os conceitos de sistema e estrutura na teoria social, então, seriam responsáveis por criar uma ficção de que existem características da sociedade que estão cristalizadas no ser social e que possuem vida própria, existindo a partir de uma lógica independente daquela que regula as interações intersubjetivas.

Segue-se a isso, segundo Honneth, que a representação teórica de processos sociais que ocorrem de modo automático à revelia dos agentes, ou pelo menos fora de sua consciência, conduz à neutralização normativa desses processos, tornando-os impermeáveis à crítica social. Isso, obviamente, se constitui como um problema sério para qualquer teoria que se pretende crítica, pois por trás de uma máscara de suposta neutralidade técnica existem relações sociais que acabam sendo naturalizadas ou essencializadas. Contrariamente, a tarefa que cabe ao teórico crítico é mostrar que todas as relações sociais que se mostram sob a aparência de estruturas cristalizadas são, na verdade, resultado de práticas humanas carregadas de conteúdo normativo — mais precisamente, são resultado de práticas de reconhecimento.

É possível ver, portanto, que um dos impulsos de Honneth para o seu giro normativo na teoria crítica é a compreensão de que uma teoria que se pretende crítica não pode naturalizar as instituições e as relações sociais e, portanto, deve necessariamente afastar toda postura teórica que mistifica a representação da sociedade atualmente existente ao postular que suas relações fazem parte de uma estrutura imutável. A perspectiva crítica, afinal, faz com que seja necessário conceber as relações sociais como resultado das próprias ações humanas e não como determinações externas que se impõem sobre os indivíduos como se não fossem produzidas historicamente por eles mesmos. Nesse sentido, toda forma de organização social envolve necessariamente uma ordem normativa: não pode haver nenhuma esfera social “neutra” que opere, em alguma medida, apartada de dimensões culturais e morais.

Porém, mesmo admitindo que a motivação teórico-política de Honneth seja adequada, ela não parece ser suficiente para justificar plenamente o seu passo teórico de rejeição intransigente de qualquer argumento de caráter estrutural ou sistêmico e de consequente adoção do monismo moral do reconhecimento. A razão principal para isso é que não há uma identidade direta entre posturas teóricas que naturalizam o *status quo* por trás de uma fachada de suposta neutralidade (que é o que Honneth quer combater) e perspectivas que afirmem que existem processos sociais que ocorrem sem a percepção imediata dos atores sociais (que é o que ele

efetivamente tem sob sua mira quando sustenta seu antifuncionalismo). Assim, o fundamento do antifuncionalismo honnethiano parece residir justamente na equiparação entre essas duas posturas, como se todo recurso à noção de estrutura social correspondesse automaticamente à neutralização normativa dos processos sociais, com resultados políticos conservadores. No entanto, essa igualdade está longe de ser óbvia.

A posição de Honneth nesse aspecto, de igualar o conceito de sistema ou estruturas com uma neutralização normativa parece ser explicada especificamente pelo modo como ele tenta superar a filosofia habermasiana. Isso porque a divisão dualista da sociedade entre sistema e mundo da vida proporcionada por Habermas efetivamente se encaixa naquilo que Honneth está censurando. Em Habermas, de fato, a esfera social do sistema é caracterizada por operar de modo apartado da dimensão normativa do mundo da vida, possuindo uma lógica própria que não é regulada pela racionalidade comunicativa, mas pela racionalidade estratégica/instrumental específica do mercado capitalista, de um lado, e do Estado burocrático, de outro (HABERMAS, 2012). Como Habermas postula que a ação social de caráter normativo só pode ocorrer no mundo da vida, a consequência conceitual de sua teoria é que o sistema é impossível de ser submetido a escrutínio crítico já que ele se resume à produção material da sociedade em um nível técnico e não político. Com isso, a teoria habermasiana, ainda que não intencionalmente, usa o conceito de sistema para blindar o Estado e a economia capitalista de questionamentos, retratando-os como espaços não problemáticos da reprodução social⁷⁶.

É possível ver, então, que Habermas representa uma teoria em que, com efeito, a ideia de sistema se confunde com a naturalização de instituições sociais e a debilitação da crítica. Honneth, portanto, está correto em sua desaprovação do dualismo habermasiano nesse aspecto (HONNETH, 1993). Entretanto, o que torna problemática a posição de Honneth é que a razão de ser de sua censura a Habermas não parece residir no fato de que o autor de *Teoria da ação comunicativa* utilizou um conceito apolítico e pouco crítico de sistema, mas no uso do conceito de sistema *em si*. Desse modo, Honneth passa a identificar o erro de Habermas com toda e qualquer teoria que faça referência a processos sociais que não encontram sua fonte no mundo da vida, rejeitando a própria noção de sistema (ou de estrutura) como se qualquer utilização dela já contivesse em si o reducionismo teórico do qual Habermas foi o exemplo mais paradigmático. Em outras palavras, a superação que Honneth realiza em relação à teoria habermasiana não ocorreu por meio da demonstração de que os mecanismos que compõem o

⁷⁶ Já tivemos a oportunidade de realizar a crítica do dualismo de Habermas e de outras questões presentes em seu pensamento em nossa dissertação de mestrado (PEREIRA, 2013).

sistema também são carregados de normatividade; ao contrário, ela procedeu por meio da *supressão* do conceito de sistema e do cancelamento de sua validade para a teoria social.

Esse tipo de generalização que Honneth realiza, porém, é claramente indevido, afinal não há nada que impeça a separação entre uma perspectiva teórica que faça uso de explicações estruturais ou sistêmicas e a concepção especificamente habermasiana de sistema. Ou seja, não há razão para que não se possa conceber a existência de estruturas e sistemas sociais que não sejam em si neutros nem imutáveis, o que indica que a saída que Honneth escolheu para o déficit sociológico habermasiano não era a única possível.

Honneth, no entanto, não dá o devido peso à possibilidade de aliar uma perspectiva que integre sua orientação teórica focada na ação social com uma análise de cunho funcionalista — ao contrário, para ele, esses pontos de vista parecem mutuamente excludentes. Na maior parte de suas manifestações a esse respeito, sua posição não é a de minimizar os fatores sistêmicos na explicação da sociedade, mas de negar a eles qualquer efetividade sob a alegação geral de que, no fim das contas, quaisquer estruturas sociais existentes estão submetidas, em última instância, à lógica do reconhecimento social (HONNETH, 2003c, p. 250-251). Na verdade, Honneth dá a entender que está sustentando a forte tese de que a própria noção de sistema/estrutura é ela mesma equivocada, como se essas categorias fossem falsas ou mistificadoras em si mesmas e o seu próprio uso fosse problemático por acabar escondendo a dimensão da normatividade por trás de mecanismos sociais autônomos. Como afirma Mariana Teixeira, “a tese de Honneth não é que a teoria crítica pode dispensar reflexões acerca dos mecanismos de integração sistêmica, mas que não existe integração sistêmica *enquanto tal*” (TEIXEIRA, 2018, p. 599).

Então, é como se Honneth inscrevesse seu conceito de normatividade de modo tão profundo na vida social que a noção de reconhecimento chega a se confundir com a própria ideia de social, uma vez que não existe perspectiva de sociabilidade fora de seu alcance⁷⁷. Nesse sentido, o ponto de vista funcionalista que trabalha com a ideia de estruturas sociais que não operam pela lógica do reconhecimento não pode fazer sentido ao olhar honnethiano: falar em algo como uma estrutura social é o mesmo que postular a existência de uma esfera “não social” da sociedade.

A concepção de sociedade desenhada em cima das premissas monistas de Honneth, contudo, parece ser demasiadamente unilateral, pois é altamente questionável que o

⁷⁷ Em alguns comentadores de Honneth há uma identificação de que o que conta como “social” para Honneth é tão somente aquilo que pertence à esfera das interações intersubjetivas, o que parece validar a interpretação de que estruturas e funções, em Honneth, tem um caráter “não social”. Sobre isso, ver NOBRE (2013, p. 12-13).

reconhecimento possa ser tomado como uma lógica unitária do ser social. Como afirmou Nancy Fraser

é duvidoso que qualquer sociedade se constitua simplesmente como uma ordem de reconhecimento. Praticamente todas as sociedades contêm mais de um tipo de integração social. Acima e para além da integração moral privilegiada por Honneth, praticamente todas incluem algum tipo de integração sistêmica, na qual a interação é coordenada pelo entrelaçamento funcional das conseqüências não intencionais de uma miríade de estratégias individuais. Analisar qualquer sociedade exclusivamente como uma ordem de reconhecimento é totalizar ilegitimamente um único modo de integração, mutilando a gama completa de processos sociais. (FRASER, 2003b, p. 214).

A perspectiva de Honneth parece ser, então, como afirmou David Borman, uma generalização excessiva de suas alegações a respeito das motivações morais das lutas sociais e da importância da esfera normativa (BORMAN, 2009, p. 944). Ou seja, Honneth parte da premissa verdadeira de que os problemas sociais são experimentados pelos indivíduos na forma de injustiças morais para a conclusão falsa de que toda a explicação causal das relações sociais pode ser explicada pela dinâmica da integração moral. O efeito, como diz Fraser, é

enxergar o capitalismo exclusivamente da perspectiva do reconhecimento — e assim presumir que todos os processos na sociedade capitalista são diretamente regulados por esquemas de avaliação cultural; que toda subordinação deriva de hierarquias de status enraizadas culturalmente ; e que tudo isso pode ser remediado por mudanças culturais. Todas essas suposições, contudo, são problemáticas. (FRASER, 2003b, p. 213)

Tendo em vista essas objeções, as posições mais basilares da teoria social de Honneth parecem pouco plausíveis, pois pelo menos em alguma medida é necessário que a teoria social faça referência a processos objetivos que não dependem diretamente da concepção moral dos atores sociais. As relações sociais não podem ser adequadamente compreendidas se apenas o aspecto da normatividade é levado em conta, como faz Honneth, pois elas possuem uma dimensão fundamental que transcende os sujeitos e que, embora seja criada por eles, não se reduz à consciência ou à moralidade dos indivíduos. Isso significa que a sociedade possui um caráter objetivo em que certos padrões de comportamentos, práticas e relações entre pessoas se cristalizam, e passam a operar de modo relativamente independente dos sujeitos⁷⁸. Tais regularidades fornecem limites e condicionamentos para as ações dos indivíduos, formando um

⁷⁸ Como afirma Thompson, “a sociabilidade humana e as ações sociais produzem formações sociais solidificadas de fatos sociais que passam a possuir uma lógica e poderes causais próprios” (2018, p. 575)

pano de fundo que opera mesmo que estes sujeitos não possuam conhecimento ou mesmo ciência acerca de seu funcionamento — como afirmou Hegel, trata-se de processos sociais que se passam por trás das costas dos indivíduos (HEGEL, 2014, p. 79). É essa dimensão da sociedade que faz com que ela seja mais que a soma das subjetividades das pessoas que dela fazem parte, permitindo que ela se reproduza ao longo do tempo enquanto sociedade, e até mesmo até que seja identificada como tal (CALLINICOS, 2004, p. 38).

É precisamente a essas características das relações sociais que se encontram para além — mas que também informam e se informam — das motivações normativas dos indivíduos que conceitos como estrutura social e sistema se referem⁷⁹. Aqui a ideia central é que o mundo objetivo não se resume àquilo que é naturalmente dado, mas também àquilo que é socialmente construído e que adquire esse caráter de regularidade e constância — ou seja, de estrutura — como se fosse, na expressão de Lukács, uma “segunda natureza” (2003, p. 198). Essa segunda natureza, porém, por ser fundamentalmente social não está imune a mudanças, podendo, em determinadas circunstâncias históricas, ser desconstruída.

Desse modo, o recurso a elementos sistêmicos que revelam a lógica social por trás das ações dos indivíduos, indicando que estas ocorrem sempre dentro de um contexto mais amplo que não é redutível à experiência de cada um e onde existem regularidades e legalidades, é uma condição para a própria inteligibilidade dos processos sociais. Afinal, sem entender como as estruturas sociais limitam e simultaneamente viabilizam a ação dos sujeitos, a análise social fica debilitada, pois se torna dependente da contingência da consciência moral dos atores sociais. Por essa razão, o antifuncionalismo de Honneth se mostra como demasiadamente unilateral: em sua teoria os processos de socialização se resumem ao âmbito da integração normativa sem uma reflexão séria sobre como a própria normatividade é, por sua vez, construída dentro de certas estruturas sociais e por elas conformada.

Assim, aquilo que se entende por “social” não pode ser adequadamente compreendido, como o faz Honneth, se só é levado em conta aquela esfera da intersubjetividade que se projeta para além das estruturas da sociedade, pois a característica de social deve envolver também essas próprias estruturas — ou seja, deve abranger também aquelas propriedades da sociedade que transcendem as consciências individuais (sem que isso implique necessariamente em um reducionismo). É precisamente essa objetividade socialmente construída, mas que não é uma objetividade natural, que Honneth se recusa a admitir em sua teoria, o que mostra que seu conceito de social é excessivamente estreito: dentro do esquema conceitual honnethiano,

⁷⁹ Para uma detalhada análise do conceito de estrutura em suas diversas acepções ver Raymond Williams (2007, p. 157-164).

aparentemente, qualquer aspecto objetivo da realidade deve assumir caráter natural e automaticamente não social (o que está em consonância com sua ideia de que só o normativo é propriamente social).

É necessário ressaltar que a questão em jogo aqui não é a afirmação de que existem domínios da sociedade desprovidos de qualquer dimensão normativa, mas que existem processos sociais que se desenrolam à parte da consciência dos indivíduos (ainda que, no fim das contas, sejam constituídos por eles próprios). Destacar a existência desses processos não significa naturalizá-los ou transformá-los em objetos impossíveis de serem criticados — se esse tipo de observação é verdade em relação ao dualismo habermasiano e sua neutralização normativa do sistema, certamente não é uma afirmação que pode ser feita sobre todo e qualquer ponto de vista que lance mão de argumentos estruturais (e deve-se destacar que existe uma ampla tradição da sociologia das estruturas sociais que abrange desde Marx a Adorno, ou, se preferir, de Weber a Luhmann ou Bourdieu).

É plenamente possível que uma determinada teoria aponte para certas estruturas sociais para argumentar que elas não são normativamente neutras, como no caso da denúncia da existência de estruturas de dominação e opressão. Uma análise desse tipo, ao utilizar o conceito de estrutura, estará simplesmente apontando para o fato que certas práticas sociais estão enraizadas em um nível mais profundo que a consciência imediata dos agentes sociais. Afirmar isso, no entanto, não é dizer que as estruturas sociais são inacessíveis aos sujeitos e não podem ser transformadas por meio da ação social, mas sim que uma eventual mudança nas relações sociais não depende tão somente de condições subjetivas, como uma alteração no nível da consciência moral dos indivíduos (mesmo que essa consciência seja concebida em termos intersubjetivos).

Em outras palavras, as estruturas sociais podem ser entendidas como a forma objetivada de certas regularidades sociais que condicionam ação humana e, simultaneamente, como produtos, em última instância, da prática social histórica de homens e mulheres (e, portanto, mutáveis historicamente) — uma posição assim concebida não redundaria necessariamente na aceitação acrítica dessas estruturas e tampouco na sua neutralização normativa. Com isso, é possível argumentar que Honneth obviamente não está errado ao destacar que todas as instituições e relações sociais, em última instância, estão ancoradas na dimensão normativa da vida social; a questão, no entanto, é que a ideia de estrutura social não nega isso, mas mostra que o papel da normatividade é mediado objetivamente por estruturas sociais que funcionam por meio de uma lógica que não é *imediatamente* moral.

Como vimos, Honneth constrói seu argumento afirmando que teorias sociais que operam com categorias de caráter funcionalista, sistêmico ou estrutural não têm como ser compatíveis com o espírito da teoria crítica, uma vez que elas automaticamente precluem a possibilidade da transformação social e impedem a crítica normativa. Existe uma contradição insolúvel entre crítica social e a utilização de conceitos de tipo estrutural. Contudo, tal oposição não só é falsa, conforme argumentado acima, mas ela abre caminho para uma indagação contrária: seria possível realizar teoria crítica *sem* conceitos como o de estrutura social?

Ora, a teoria crítica, na medida em que se configura como uma teoria *social* tem por objetivo identificar na sociedade a raiz dos problemas e patologias sociais que deseja superar e transformar. Nesse sentido, ela deve ter por base uma compreensão de que os processos sociais são de autoria dos homens e mulheres, para que possam ser vistos como alteráveis; porém, ao mesmo tempo ela não pode responsabilizar os indivíduos por questões sociais, pois caso o fizesse se transformaria em crítica moral, e não social. Em outras palavras, a análise social que a tradição da teoria crítica busca não é uma crítica aos indivíduos singulares, mas a uma *forma de sociedade*, a uma *estrutura* social que transcende as pessoas e não se reduz a elas. Apenas por meio de um conceito como esse é possível separar aquilo que constitui características da própria sociedade e aquilo que são características dos indivíduos. Por essa razão, é difícil ver como uma teoria que se pretende crítica pode abrir mão de argumentos estruturais/sistêmicos/funcionais sem acabar se conduzindo, mesmo que inadvertidamente, para a crítica moral. Por meio de seu antifuncionalismo, ao crer que está a se livrar de obstáculos para a crítica, Honneth, na verdade, se desfaz de instrumentos conceituais absolutamente imprescindíveis para a perseguição de seu objetivo.

As críticas feitas ao monismo de Honneth a respeito de sua insensibilidade para captar a dimensão da integração sistêmica da sociedade suscitaram algumas respostas de autores em defesa da perspectiva do reconhecimento. Jean-Philippe Deranty, por exemplo, afirma que esse tipo de objeção é mal orientada por não interpretar adequadamente o conceito de reconhecimento. Primeiramente, Deranty sustenta que, para Honneth, reconhecimento representa não só um parâmetro para orientações normativas, mas a principal característica dos vínculos sociais. Ou seja, falar em reconhecimento é falar sobre uma premissa sócio-ontológica, de tipo transcendental, sem a qual a própria sociabilização é impossível (DERANTY, 2013, p. 753). De tal modo, o monismo honnethiano corresponderia tão somente a essa perspectiva ontológica mais profunda e geral que delineia amplamente as formas de interação normativa dos sujeitos com o mundo e com outros sujeitos, sem que exista nessa compreensão uma pretensão de derivar de maneira direta a dinâmica da sociedade a partir do reconhecimento.

Esse primeiro argumento é complementado por um segundo, no qual Deranty sustenta que, a partir dessa interpretação do reconhecimento como pressuposto sócio-ontológico, não há contradição entre a perspectiva do reconhecimento e a admissão de considerações estruturais na teoria social. A razão para isso seria porque Honneth não pretenderia substituir explicações causais para fenômenos sociais, mas tão somente complementar análises de cunho funcional com elementos que sublinhassem a importância da normatividade e da ação social. Desse modo, a existência de “consequências não planejadas, efeitos sistêmicos, coerções funcionais e lógicas institucionais autônomas e separadas não são negadas nessa visão” (DERANTY, 2013, p. 755). Em tal leitura, a força da teoria do reconhecimento seria, ao ser integrada a uma teoria social mais geral, a de incluir a dimensão da subjetividade que falta nos modelos macrosociológicos, fornecendo parâmetros para uma compreensão das experiências de injustiça, sem a pretensão de uma explicação exaustiva de suas causas mais profundas. Ao final, Deranty até concede que a teoria do reconhecimento não é suficiente “para explicar a especificidade da ação econômica, em oposição a outros tipos de ação social, mas é extremamente útil [...] para explicar a experiência da injustiça econômica” (DERANTY, 2010, p. 295).

Em resumo, Deranty constrói uma versão mais fraca e menos pretensiosa do monismo honnethiano, uma versão que aceita a presença de análises funcionais como complemento à perspectiva normativa (de modo que parece até mesmo questionável se pode ser chamada de monista). Essa leitura moderada do reconhecimento como uma teoria dos efeitos gerados pelas patologias sociais, e não como uma teoria das suas causas, é advogada também por Emmanuel Renault, que, nessa linha de raciocínio, afirma que “a teoria do reconhecimento tem como seu principal objeto a experiência de injustiça, e não fornece por si só uma teoria das causas sociais da injustiça” (RENAULT, 2010, p. 247).

Há duas observações que podem ser feitas em relação a essa interpretação do reconhecimento como uma crítica “a partir dos efeitos”. A primeira diz respeito à afirmação de Deranty de que o reconhecimento é um pressuposto sócio-ontológico geral, e não um determinante específico das relações sociais. Tal solução, no entanto, não afasta uma das principais dificuldades do monismo honnethiano: a criação de uma espécie de indiferenciação teórica. Ora, se tudo é explicado por meio da referência a um conceito ontológico de reconhecimento, tal conceito vem a ser excessivamente amplo, de modo que se torna incapaz de definir mais precisamente como a ordem normativa se desenvolve especificamente e historicamente. Dizer que toda forma de sociabilidade está embebida em reconhecimento pouco explica sobre as formas específicas de dominação, opressão e injustiça presentes nos diferentes sistemas sociais e como eles operam; na verdade essa perspectiva *obscurece* a diferença entre

as diversas lógicas sociais, e o conceito de reconhecimento, por ser tão geral, perde sua força explicativa.

Não há dúvida que essa interpretação pode ser feita a partir da obra de Honneth, pois ele mesmo afirma que sua teoria está ancorada em considerações “quase transcendentais” e sócio-ontológicas (HONNETH, 2003c, p. 245). Porém, é duvidoso se essa versão fornecida por Deranty é mesmo a de Honneth, pois o argumento de Deranty segue a ideia de que consideração do reconhecimento como categoria mais geral da sociabilidade não diz nada sobre as mediações específicas em que a integração social acontece, de modo que essas mediações podem eventualmente se configurar na forma de estruturas sociais com regras próprias, que se conectam à lógica do reconhecimento apenas mediatamente.

Entretanto, como vimos, Honneth não parece admitir essa hipótese. Quando ele afirma, por exemplo, que os mecanismos econômicos dependem das disputas morais dos sujeitos que participam do mercado, ele parece estar, de fato, negando essa visão mediada de reconhecimento em favor de uma interpretação mais direta e determinante dele, retirando conclusões específicas a partir de premissas gerais e ontológicas. Em outras palavras, da compreensão de que todas as ações humanas têm um aspecto normativo relativo ao reconhecimento, Honneth deriva a noção de que tudo pode ser explicado apenas com base nessas questões normativas, como se não houvesse mecanismos específicos pelos quais a moralidade é organizada socialmente. É precisamente isso que faz com que ele não consiga dar a devida especificidade para as esferas sociais.

A segunda observação diz respeito ao fato de que a versão moderada da teoria honnethiana defendida por Deranty e Renault não nega o papel decisivo da existência de estruturas e sistemas sociais, e parece ser mais plausível justamente por isso. No entanto, o preço a ser pago pelos autores é a redução da ambição do conceito de reconhecimento, limitando-o a uma crítica das experiências de injustiça, sem ter a pretensão teórica de explicar suas causas. Fazer isso, no entanto, é abrir mão de boa parte dos objetivos de uma teoria social crítica, que, acima de tudo, deve ser capaz de identificar a origem dos problemas sociais, e não só seus aspectos fenomênicos (ainda que esses não sejam negligenciáveis). No caso da compreensão sugerida por Renault, do reconhecimento como análise das experiências de injustiça, o risco é recair em um tipo de empirismo no qual a experiência social passa a ser o centro da teoria social — e, vale ressaltar, a análise de sintomas desvinculados de suas causas parece ser altamente problemática e até mesmo enganosa. Esse tipo de compreensão em um

nível mais empírico, mesmo que importante, não parece ser suficiente para fundamentar, em si, uma crítica imanente da sociedade moderna nos termos desejados por Honneth⁸⁰.

A resposta dada pela versão branda de reconhecimento de Deranty e Renault parece na verdade apontar justamente para um limite geral da teoria honnethiana mesmo na sua visão mais forte, que é justamente sua incapacidade, pela falta dos conceitos de sistema/estrutura, de investigar claramente as causas dos fenômenos que analisa. Honneth, por não conceber a existência de processos que ocorram fora da consciência dos sujeitos, não possui recursos para atribuir as causas das patologias sociais à própria estrutura social; ao contrário, por uma questão lógica e conceitual, ele é obrigado em sua teoria a remeter a origem dos problemas sociais aos próprios sujeitos envolvidos e às disputas normativas na qual eles estão inseridos. O problema é que tal postura corresponde à responsabilização dos próprios atores sociais pelas patologias que os envolvem, com o fechamento do caminho para que se compreenda as patologias como resultados da própria ordem social ou de uma forma organização específica da sociabilidade (e só de maneira mediada um resultado das concepções morais dos indivíduos).

Isso está diretamente ligado àquilo que Christopher Zurn apontou na obra de honnethiana com seu conceito de distúrbios de segunda ordem: a noção crítica de patologia social em Honneth (entendida em sentido amplo) remete sempre a distúrbios que ocorrem no nível cognitivo dos sujeitos, mas tais distúrbios, embora apareçam no nível das experiências pessoais no mundo da vida, devem remeter a processos sociais de fundo que são sua origem (ZURN, 2011, p. 346-347). Ou seja, a partir dessa categorização de Zurn (que, inclusive, é abertamente acolhida por Honneth em *O direito da liberdade*) é possível ver que Honneth precisa necessariamente apontar para algum lugar da sociedade que represente a raiz dessas patologias, mas essa causa não pode ser atribuída ao próprio mundo da vida sob pena de se recair em uma argumentação circular em que a causa da deformação da racionalidade intersubjetiva dos sujeitos são as próprias interações intersubjetivas. Honneth, porém, ao mesmo tempo nega a existência de qualquer espaço apartado da dimensão normativa do mundo da vida, fazendo com que não possa completar a sua própria argumentação no sentido de identificar com precisão as raízes sociais das distorções patológicas.

Essa dificuldade da teoria honnethiana foi captada por Luiz Philipe de Caux, ao afirmar que

⁸⁰ Deve-se notar, ainda, que a ideia de experiência de sofrimento foi deixada de lado por Honneth em *Sofrimento de indeterminação e O direito da liberdade*, de modo que é curioso que a defesa de Honneth por Deranty e Renault se baseia em uma categoria que foi posteriormente abandonada pelo próprio Honneth.

No quadro da ontologia social delineada por Honneth e em vista da recusa *a priori* do recurso metodológico a explicações sistêmicas, isto é, a explicações a partir de eventos ou processos que têm lugar à parte da consciência dos seus portadores, os diagnósticos de patologias sociais não podem, por princípio, se referir etiologicamente a processos externos ao mundo da vida estruturado como um espaço lógico das razões. (CAUX, 2017, p. 174)

Ou seja, a insistência de Honneth na centralidade das dimensões morais da ação social faz, conseqüentemente, com que a existência das patologias sociais não possa ser derivada de outro lugar que não as interpretações que os atores dão à ordem normativa da sociedade. Nesse sentido, questões como a falta de liberdade, tal como apontado em *O direito da liberdade*, são vistas como causadas pela interpretação deficiente por parte dos indivíduos em relação à ideia normativa de liberdade, reduzindo-a de seu modelo social para seu modelo negativo. Igualmente, em *Reificação*, Honneth parece sugerir que os distúrbios de “esquecimento do reconhecimento” são derivados de uma falha de compreensão moral dos sujeitos acerca de sua condição social. E, ainda que ele destaque que “podemos buscar suas causas sociais nas práticas e mecanismos que possibilitam e perpetuam sistematicamente tal esquecimento” (HONNETH, 2018, p. 121), esse *insight* não recebeu prosseguimento em sua obra, que não se encaminhou a uma análise específica dos sistemas sociais.

No entanto, se as patologias sociais são entendidas como desvios praticados pelos próprios indivíduos, ainda fica pendente a questão de saber o que exatamente faz com que os indivíduos não apreendam corretamente a situação em que se encontram. Afinal, para os fins de construção de uma teoria social, deve existir uma causa mais profunda para os fenômenos que a atribuição de sentido pelos atores sociais, uma vez que essa atribuição de sentido é necessariamente contingente e variável. Não seria o caso, então, de se investigar nas próprias estruturas sociais as explicações causais para problemas que, embora passem pela ação dos sujeitos sociais, não surgem por meio deles?

É nesse sentido que Caux afirma que

O que precisaria ser antes explicado é justamente aquilo que Honneth a cada vez aponta como causa das patologias sociais. A fim não apenas de abarcar os recursos práticos para a superação de uma situação de dominação, mas também de analisar suficientemente a estrutura mesma dessa dominação, seria preciso explicar o que é que induz, torna necessário ou ao menos altamente provável, por exemplo, que os sujeitos adiram a práticas e sistemas de crenças reificantes, ou que interpretem o valor da liberdade individual num sentido atomizante ou solipsista, afastados da cooperação social solidária. (CAUX, 2017, p. 173)

Christopher Zurn apresenta um argumento semelhante ao sustentar que a análise de Honneth

sofre de uma carência de detalhes sociológicos substantivos que pudessem mover a teoria do nível de uma descrição de distúrbios de segunda ordem em termos de teoria da ação ao nível de explicações institucionais, estruturais, normativas ou funcionais para suas causas sociais (ZURN, 2011, p. 363)

É perceptível, então, que existe em Honneth uma desconsideração dos aspectos objetivos, materiais, da constituição da sociedade. Esses elementos são em grande parte negligenciados em favor de uma perspectiva que sublinha demasiadamente o âmbito da intersubjetividade e da normatividade e que descuida de investigar os fenômenos sociais em um nível mais profundo que aquele das experiências dos atores sociais. Fazer isso exigiria que se admitisse a entrada de argumentos estruturais/sistêmicos dentro da teoria do reconhecimento, para demonstrar que existem causalidades socioestruturais que condicionam as deformações do reconhecimento e também que as experiências de injustiça sofridas pelos indivíduos são resultados de processos mais amplos de negação *sistemática* do reconhecimento. Tal caminho, contudo, se encontra fechado de plano por Honneth devido a seu antifuncionalismo. A consequência, no final das contas, é que a teoria honnethiana parece ter as ferramentas para a descrição fenomenológica das patologias sociais, mas é incapaz de providenciar uma explicação adequada para as suas causas (CAUX, 2017, p. 223).

Talvez o mais curioso é que embora o antifuncionalismo honnethiano tenha por objetivo negar que possam existir estruturas sociais desprovidas de normatividade, ao proceder por meio da rejeição de efetividade de qualquer mecanismo estrutural ele retira tais mecanismos do horizonte da teoria social sem, no entanto, solucionar o impasse que se propôs a resolver (o que só aconteceria se ele adotasse uma concepção aberta à dialética entre estrutura e ação social). Desse modo, Honneth acaba eximindo as estruturas e sistemas sociais de qualquer tipo de crítica, o que paradoxalmente tem por consequência a neutralização normativa dessas estruturas e sistemas. Nesse sentido, por exemplo, não se torna mais possível criticar a sociedade moderna capitalista *em si* enquanto estrutura social alienada. Esse resultado, no entanto, é justamente o contrário daquilo que Honneth pretendia: se ele rejeitou o dualismo habermasiano por impedir a crítica social da esfera sistêmica, parece que seu modelo teórico repete o mesmo erro, só que de outra perspectiva.

Por fim, é necessária uma breve nota sobre as alterações teóricas pelas quais o pensamento de Honneth passou entre *Luta por reconhecimento* e *O direito da liberdade* e o seu

antifuncionalismo. Conforme mencionado acima, a interpretação aqui oferecida segue o entendimento de que Honneth não abandonou a sua posição antifuncionalista na sua obra madura. Todavia, a sua mudança de posição de uma ideia de reconhecimento que se expressa nas experiências de justiça para uma que tem seu foco no reconhecimento em suas manifestações institucionais parece ser um sintoma do impasse aqui apontado. Honneth parece ter identificado alguns limites de sua análise ao perceber a necessidade de parâmetros objetivos para fundar sua crítica (daí o recurso ao velho Hegel e ao conceito de espírito objetivo); porém essa percepção nunca o leva a botar em prática uma análise de caráter sistêmico-estrutural. Ao contrário, mesmo quando Honneth passa a se preocupar com o funcionamento das instituições sociais, sua leitura continua tendo por fundamento uma orientação essencialmente normativa, postulando as normas morais como a base das instituições (como quando aplica o seu funcionalismo normativo à interpretação do mercado). Tal saída, porém, não resolve o problema apontado, pois no fundo sua análise continua vinculada a uma perspectiva cujo fator último de explicação causal dos processos sociais continua a ser a moral.

3.2 Reconhecimento e poder

Até o momento, a crítica a Honneth se baseou no argumento geral de que não é possível reduzir a compreensão das relações sociais ao âmbito da integração normativa e da consciência moral dos agentes sociais, já que existem processos sociais que ocorrem “por trás das costas” dos indivíduos. Esse argumento, porém, deve ser ampliado em um segundo sentido que envolve a questão da relação entre reconhecimento e poder. O que deve ser colocado em relevo é que a falta de um conceito de estrutura social em Honneth o leva a minimizar ou mesmo desconsiderar a possibilidade de que o espaço intersubjetivo do reconhecimento (que é sempre tomado por ele com um valor positivo em si) seja deformado ou corrompido por relações estruturais de poder e dominação.

Em outras palavras, Honneth parece dar pouco peso ao fato de que os processos intersubjetivos de reconhecimento não ocorrem em um espaço social livre de relações de poder, mas são permeáveis por tais estruturas e inclusive podem ser instrumentalizados dentro de situações de dominação. Ao construir o reconhecimento como um ideal normativo forte no sentido da autorrealização individual por meio da socialização, Honneth é obrigado a deixar de fora de seu horizonte a possibilidade de que o próprio processo de socialização do qual depende o reconhecimento é moldado por formas de poder social cujas fontes não são meramente normativas, mas também materiais. Desse modo, Honneth se encaminha o mesmo problema habermasiano: uma teoria excessivamente idealista que postula uma esfera de interação

essencialmente intocada pelas formas concretas de poder que coordenam a vida social. Ela nega, nesse sentido, uma das ideias fundantes da crítica frankfurtiana: a compreensão de que em sociedades baseadas na hierarquia e na dominação, o poder assume também dimensões simbólicas e culturais, deformando a própria capacidade cognitiva dos sujeitos.

Como afirma Michael J. Thompson, o expediente teórico utilizado por Honneth

[...] separa as estruturas da consciência e da ação social da lógica estrutural-funcional dos sistemas sociais e, como resultado, cria uma esfera de atividade social que não é mais moldada e influenciada por processos sociais enraizados nas forças centrípetas de coordenação promovidas pelo capital, mas tão somente na consciência, na linguagem e na práxis intersubjetiva. (THOMPSON, 2016, p. 22)

A questão, no entanto, não se resume ao fato de que Honneth deixou de considerar essa dimensão material do poder na sociedade capitalista, como se bastasse adicioná-la à sua análise para que a lacuna fosse suprida, mas que ele simplesmente *não pode* integrá-la a sua teoria, pois sua construção conceitual se tornaria incoerente se o fizesse. A razão para isso é que a centralidade do conceito de reconhecimento em Honneth está diretamente vinculada à sua capacidade de servir como o critério normativo fundamental para alicerçar a crítica da sociedade moderna. É a partir dele que o autor identifica progressos e regressos morais: há uma situação de progresso quando as relações de reconhecimento são expandidas, e de regresso quando elas são reprimidas ou negadas (ou esquecidas, no caso da concepção honnethiana de reificação). Isso significa que para Honneth, a categoria de reconhecimento possui um valor intrinsecamente positivo, o que faz com que ela seja apta a fornecer um porto seguro a partir do qual é possível julgar e avaliar as patologias sociais. Tal posição, no entanto, exige que o reconhecimento seja representado como um espaço da sociabilidade que obrigatoriamente não pode ser capturado por relações de dominação, e que os processos que levam à formação das expectativas de reconhecimento devem existir de forma encapsulada diante de qualquer forma de poder, ficando imunes a ele. Do contrário, Honneth teria que admitir a possibilidade de que o reconhecimento pudesse se configurar, em determinadas circunstâncias, como um mecanismo de opressão, o que aniquilaria o seu potencial enquanto conceito que se pretende crítico.

Em um passo similar ao dado por Habermas, Honneth compreende o reino da intersubjetividade como um espaço que, a princípio, está isolado dos poderes sociais reificadores e, por isso, possui potencial emancipatório. Claro que em Habermas há a possibilidade de uma colonização do mundo da vida pelo sistema, mas isso aparece como uma intervenção externa que não decorre da lógica da intersubjetividade — pelo contrário, é

resultado da supressão da interação. Igualmente para Honneth, mesmo no modelo exposto em *O direito da liberdade*, as esferas da eticidade são acometidas de fora por anomalias que não derivam dela mesma. De qualquer modo, em função do giro intersubjetivo na teoria crítica inaugurado por Habermas e adotado plenamente por Honneth, nos dois autores a esfera das interações comunicativas é considerada como o espaço por excelência da ação social e da crítica, enquanto as estruturas de poder material, como o sistema econômico por exemplo, são relegadas a outro plano da reprodução social (em Habermas) ou simplesmente suprimidas por serem subordinadas à interação, não possuindo qualquer capacidade de explicação causal (em Honneth). Em resumo, em ambos os pensadores há um divórcio entre intersubjetividade e poder que se deve justamente ao foco da teoria no âmbito simbólico-cultural das interações comunicativas.

A maneira pela qual Honneth consegue fundamentar o conceito de reconhecimento de modo a sustentá-lo como parâmetro crítico é por meio de uma argumentação antropológica em que o reconhecimento figura como um tipo de nexos pré-existente das relações sociais. Assim, se o reconhecimento é aquilo que há de mais fundamental na sociabilidade, as expectativas de reconhecimento não têm como ser deturpadas por relações de poder, já que elas se encontram em um nível mais profundo, quase pré-social. Isso fica bastante claro na obra *Reificação*, em que Honneth conecta a ideia de reconhecimento em um nível ontogenético a uma atitude de cooperação e “cuidado”, afirmando que essa qualidade originária e pré-reflexiva das relações sociais está vinculada a um intercâmbio harmonioso e sem atritos entre os sujeitos (HONNETH, 2019, p. 56). Nesse argumento, fica claro que para o autor o reconhecimento se encontra em um nível que é prévio e intocável por qualquer forma de dominação. Assim, e se ele vem a ser deturpado, isso ocorre em um momento secundário em função de fatores externos ao reconhecimento, e não por meio dele mesmo.

Ocorre que o isolamento do reconhecimento das relações de poder só faz sentido caso se tenha por base a negação de Honneth de que existam outras lógicas operantes na sociedade além da integração normativa. Se a premissa antifuncionalista de Honneth não é aceita — e, conforme argumentado na seção anterior, há boas razões para que não o seja — e é admitida a existência de estruturas sociais que estabilizam e coordenam relações de dominação que não são lastreadas diretamente no reconhecimento, surgem motivos sólidos para que se duvide dos argumentos honnethianos. Passa a não existir razão para que não se entenda que as interações intersubjetivas não se constroem encapsuladas de qualquer forma de poder social, mas, ao contrário, ocorrem sempre dentro de contextos estruturais mais amplos, nomeadamente, a dominação capitalista mediada pelo mercado, por instituições burocráticas e sustentada pelas

ideologias hegemônicas (LANGMAN, 2019, p. 72). Ao contrário do que afirma Honneth, a formação do reconhecimento não existe antes de um estar no mundo que é constituído por relações de poder.

Nada assegura que o reconhecimento seja imune a ter seu conteúdo moldado por relações de dominação que o precedem e, assim, ser incorporado como um mecanismo delas. Como afirma Karin de Boer, a ideia de reconhecimento recíproco em Honneth parece excluir injustificadamente a possibilidade, presente em Hegel, de que o reconhecimento venha a ocorrer de formas assimétricas e desiguais (DE BOER, 2013, p. 546), de modo que o mero reconhecimento ocorrido entre dois sujeitos não implica necessariamente em uma relação positiva de harmonia e zelo entre eles, mas pode indicar uma relação de poder de um agente sobre outro.

Nesse sentido, parece haver pouco fundamento para a atribuição direta de um valor normativo positivo às relações de reconhecimento, como é defendido por Honneth. Em outras palavras, não se pode passar da ideia antropológica de reconhecimento, ou seja, como o engajamento afetivo que é o fundamento das relações sociais, para o reconhecimento entendido como atitude moralmente positiva e normativamente carregada. Tal observação é destacada por Judith Butler, Raymond Geuss e Jonathan Lear ao comentarem criticamente as intervenções de Honneth que deram origem a *Reificação*⁸¹. Sobre o tema, Geuss afirma:

A prioridade do cuidado, da afecção etc., precisamente por ser quase transcendental, não tem [...] efeito sobre como devemos agir concretamente diante de indivíduos, de grupos ou da natureza. Eu me “preocupo” com você [...] e eu “reconheço” você (neste sentido) ainda que o ignore, trate sua morte como uma perda meramente colateral ou faça todo o possível para humilhá-lo e destruí-lo, como eu faria se desse muito valor a cada um de seus caprichos. Se o cuidado (ou o reconhecimento) é uma precondição de tudo, incluindo o ódio ou indiferença, ele não pode ser a base de uma ética ou de uma crítica social. (GEUSS, 2018, p. 175)

Para manter o conceito de reconhecimento como uma categoria crítica válida, Honneth oscila entre um sentido antropológico geral e um sentido normativo de reconhecimento, mas a passagem de um significado a outro não tem razão de ser e acaba se revelando arbitrária. O

⁸¹ Butler afirma que “[...] estar envolvido não seria uma coisa boa em si mesma nem portaria alto teor normativo, mas seria algo neutro com respeito a pretensões normativas. Na verdade, retornaríamos àquela compreensão da vida cotidiana em que nossos envolvimentos são umas vezes afetuosos e outras vezes negligentes” (2018, p. 143). Já Lear argumenta que “para usar uma analogia nietzschiana, o leão faminto *cuida* do carneirinho que acabou de reconhecer — o leão certamente não tem uma atitude distanciada e neutra diante dele. E sua atitude de reconhecimento é maravilhosamente afirmativa, pois o leão de fato está respeitando o carneiro como um carneiro” (LEAR, 2018, p. 185).

resultado disso é que o reconhecimento não parece ser uma categoria adequada para a crítica normativa que Honneth deseja. Como disse Michael J. Thompson “a intersubjetividade pode tanto ser uma ferramenta para reproduzir dominação e poder bem como pode sê-lo para criar relações humanas” (2018, p. 574).

Além disso, um dos aspectos mais problemáticos da relação entre reconhecimento e poder é que em *Luta por reconhecimento* Honneth vincula o potencial emancipatório do reconhecimento à luta desencadeada em função de uma expectativa normativa lesada. No entanto, o autor não atribui conteúdo específico às expectativas de reconhecimento, de modo que elas existem como um elemento que supostamente está presente na sociabilidade, mas que não é conectado a qualquer relação social mais precisa. Isso que leva à compreensão de que qualquer reação contra uma expectativa de reconhecimento negada é válida e está orientada ao progresso moral da sociedade.

Ocorre que, como o conteúdo dessas expectativas é indeterminado, nada impede que se conceba ocasiões em que as relações de reconhecimento venham a operar como forma de justificação e legitimação de relações de dominação. Por exemplo, uma mulher pode se encontrar em uma situação em que só se sinta reconhecida ao obedecer a papéis sociais no qual é oprimida (como o de submissão ao marido), assim como uma pessoa cristã pode se opor ao casamento entre homossexuais por entender que isso configura uma negação de reconhecimento aos seus valores religiosos. Ou seja, há sentidos em que a disputa por reconhecimento assume uma direção que claramente não é a da emancipação, mas a de manutenção de opressões. Como comenta Natalie Bressiani,

Longe de possuírem um potencial emancipatório indiscutível, portanto, as normas de reconhecimento aceitas socialmente podem servir para disfarçar e legitimar certas relações de poder. Por isso, mesmo que as lutas sociais possam ser reconstruídas como lutas por reconhecimento, isso não quer dizer que elas sejam morais. (BRESSIANI, 2015, p. 143-144)

A inserção da lógica do reconhecimento dentro de relações atravessadas por poder faz com que o próprio reconhecimento seja deformado internamente e se configure como um tipo de ideologia, ou seja, uma “falsa consciência”, no sentido marxiano. No entanto, Honneth (pelo menos em *Luta por reconhecimento*) não possui nenhuma ferramenta teórica que seja capaz de diagnosticar essas situações e diferenciar formas “ideológicas” e “não ideológicas” de reconhecimento. E mesmo que ele tivesse uma forma de separar um tipo de reconhecimento desejável de um indesejável, isso deporia contra sua própria teoria, pois todo o esforço teórico de Honneth é voltado a mostrar que o reconhecimento é *em si* o critério-chave para a crítica

normativa. A partir do momento em que o modelo de Honneth precise separar tipos morais e imorais de reconhecimento, ele teria que admitir a necessidade de criar um critério de análise adicional para além do próprio reconhecimento — e que, portanto o reconhecimento em si não tem significado normativo. Além disso, seguir esse caminho implicaria na admissão de que deve existir algo mais profundo ou conceitualmente anterior ao reconhecimento, algum elemento que o influencia e eventualmente o distorce, de modo que as relações de reconhecimento recíproco já não podem ser tomadas como o nexos mais fundamental da sociabilidade.

Isso explica a dificuldade de Honneth de responder quando é questionado sobre a figura do “escravo feliz”, ou seja, o caso de um indivíduo que vive uma situação de opressão, mas que se sente reconhecido nela, e não resiste a ela por nunca chegar a considerar que ela viola suas expectativas morais. Ao abordar esse tema em uma entrevista, o autor afirma:

Esse é um problema difícil ao qual ainda não dediquei atenção suficiente. Pois até agora eu trabalhei com um esquema dicotômico, a saber, o esquema do desrespeito versus reconhecimento, mas ainda não desenvolvi uma terceira categoria que tivesse de ser considerada. Tenho em mente o conceito de “falso reconhecimento”, de “falso endereçamento”, ou seja, o reconhecimento como ideologia. [...] Conceitualmente, isso significa que entre o conceito de reconhecimento em todas as suas facetas e o conceito de desrespeito em seus distintos componentes é preciso colocar um terceiro e difícil conceito — difícil porque não posso desenvolver adequadamente um conceito de “falso reconhecimento” sem pressupor de antemão processos de formação da identidade que permitam falar desse mesmo “falso reconhecimento”. E só posso admitir até o momento que estou ciente do problema, embora não saiba, de forma precisa, como solucioná-lo conceitualmente. Vejo que conceitos como o de “falso endereçamento” e de “reconhecimento aparente” seriam indispensáveis, mas não vejo como superar adequadamente os problemas normativos ou as dificuldades conceituais correspondentes. (HONNETH; VOIROL, 2011, p. 157)

O desafio de lidar com as formas ideológicas de reconhecimento exigiu de Honneth uma reelaboração teórica de seu conceito central, formulada especificamente em um artigo intitulado *Recognition as Ideology*. Nesse escrito, Honneth admite o perigo do relativismo moral que está inscrito na noção de expectativa de reconhecimento, já que a violação dessa expectativa nem sempre é clara aos agentes sociais e, ademais, não se pode crer que da mera lesão a ela se seguirá necessariamente uma disputa por relações mais inclusivas (HONNETH, 2007d, 333). Sua teoria necessita, portanto, de um critério de diferenciação entre formas opressivas e libertadoras de reconhecimento que se situe para além do nível subjetivo. A resposta de Honneth a essa questão é uma mudança de foco para uma interpretação que entende o reconhecimento não apenas a

partir das relações entre pessoas, mas a partir das instituições sociais estabelecidas (2007d, p. 335). Ou seja, a “falsidade” de certos atos de reconhecimento não se revela na esfera do discurso; ao contrário, só a partir de uma compreensão da própria estrutura institucional existente é possível mensurar se o reconhecimento assume uma forma racional e justificada ou uma forma ideológica.

Para Honneth o reconhecimento é ideológico apenas quando a promessa sobre a qual o ato se baseia é impossível de ser concretizada na realidade em função da própria estrutura das relações sociais. Trata-se não de uma falsidade no nível do discurso, mas de uma desconexão entre o discurso e a realidade material, de modo que aquela promessa contida no ato de reconhecimento se mostra enganosa por, no fundo, não poder ser implementada. Nesse sentido, retomando o exemplo do “escravo feliz”, a resposta de Honneth seria afirmar que o ato de conformismo do escravo se baseia em uma promessa de recebimento de estima social pelos seus modos subservientes, mas que essa promessa não tem como se concretizar em uma sociedade escravista, que nunca propiciará os meios adequados para a autorrealização plena de um escravo.

Sintetizando o critério de identificação do reconhecimento ideológico, Honneth afirma que

A deficiência pela qual podemos reconhecer tais ideologias pode consistir na inabilidade estrutural para assegurar os pré-requisitos materiais para realizar novas qualidades valorativas. Assim, entre a promessa valorativa e sua realização material abre-se um abismo que é caracterizado no sentido de que os pré-requisitos institucionais necessários não seriam conciliáveis com a ordem social dominante. (HONNETH, 2007d, p. 346)

Conforme discutido na seção 2.1, é justamente esse tipo de reflexão que leva Honneth a começar a questionar a fundamentação de sua teoria na ideia de experiência de injustiça e de sofrimento para encaminhá-la em uma direção que não dependa da perspectiva do participante, mas tenha caráter objetivo e institucional. Se *Recognition as Ideology* define o problema de investigação honnethiano, o desenvolvimento de sua abordagem em *Sufrimento de indeterminação* e, após, em *O direito da liberdade*, com a retomada do Hegel maduro e sua noção de espírito objetivo, representa a consolidação da respectiva reorientação teórica.

Chama, no entanto, a atenção que para resolver os impasses da categoria do reconhecimento, Honneth foi forçado a recorrer a um expediente argumentativo precisamente que sempre evitou em sua teoria: o recurso a elementos estruturais e sistêmicos. Note-se que, em sua resposta ao desafio de identificar o reconhecimento ideológico, o critério fundamental

estabelecido por Honneth é a referência à “inabilidade estrutural” da sociedade para realizar certas promessas de reconhecimento, ou seja, um descompasso entre uma forma de discurso e as circunstâncias materiais de reprodução da sociedade. No entanto, não deve passar despercebido que esse argumento depõe não só contra seu antifuncionalismo, por indicar que existe uma lógica estrutural-funcional da sociedade que não se confunde com a integração normativa, mas também contra seu monismo moral, afinal Honneth precisa admitir que o reconhecimento não pode fornecer uma representação omniabrangente das relações sociais pois há algo que escapa a ele. Dessa maneira, Honneth se depara com um problema que, para ser solucionado, exige que ele abandone as premissas metodológicas que o acompanharam desde seus primeiros escritos.

A questão que se coloca em evidência com a resposta de Honneth é justamente que as estruturas materiais da sociedade e suas relações de poder formam um âmbito da sociabilidade que é relativamente independente da formação de relações de reconhecimento e que, inclusive, condiciona o conteúdo delas, podendo deformá-las em alguns casos, como no caso do reconhecimento ideológico. Entender as interações intersubjetivas, portanto, não é algo que pode ser feito sem referência a essa objetividade social; ao contrário, a compreensão das relações de poder concreto que permeiam a socialização dos indivíduos é a chave para a compreensão das patologias do reconhecimento.

A mudança operada por Honneth em direção ao paradigma da liberdade envolve uma tentativa de renovar sua teoria e, ao mesmo tempo, manter o reconhecimento como norte normativo, inserindo em sua análise certas mediações institucionais que situam o reconhecimento como algo socialmente objetivo e não apenas como expectativas dos sujeitos. Trata-se de um avanço teórico importante, pois nessa perspectiva a teoria honnethiana adquire maior sensibilidade para capturar processos sociais externos às experiências subjetivas. Tal passo aproxima Honneth de um caminho promissor de crítica social em que as patologias sociais não sejam atribuídas à consciência dos sujeitos, mas à própria estrutura social.

O problema, no entanto, é que, embora seja um progresso em relação às posições anteriores de Honneth, o modelo da liberdade social não foi capaz de se desvencilhar do antifuncionalismo honnethiano, criando uma nova versão de sua teoria, mas que em última instância fica presa aos mesmos limites metodológicos. Isso porque Honneth, a partir da filosofia do direito hegeliana, inclui certas formas institucionais objetivas em sua análise, mas continua a operar sem um conceito de estrutura de poder capaz de oferecer explicações causais. Mesmo as instituições são compreendidas como constituídas basicamente por relações morais, algo que fica ainda mais claro na análise de Honneth da esfera do mercado. A diferença entre

os dois momentos teóricos consiste no fato de que, agora, a fonte dos ideais normativos que orientam as ações dos sujeitos não é uma expectativa de reconhecimento incrustada na natureza humana, mas os valores morais embutidos e prometidos pelas instituições sociais modernas. As patologias da liberdade, conforme diagnosticadas em *O direito da liberdade*, aparecem, assim, como resultado da contingência de uma confusão cognitiva, ou de uma má interpretação, por parte dos atores sociais diante das normas que regem a sociedade — e não de causas sistêmicas induzidas por relações de poder, por exemplo, como poderia ser uma interpretação alternativa. Da mesma maneira, o conceito de anomalia, que é ainda mais crucial em *O direito da liberdade*, aparece como um evento desviante em que, por uma razão que não é explicada e que não tem fonte precisa, a liberdade social simplesmente não se efetiva.

Seria mais frutífero para Honneth entender que as patologias e anomalias sociais, bem como as formas deturpadas de reconhecimento, não estão desvinculadas de certas relações de poder, mas são fomentadas e incentivadas por elas, constituindo distúrbios que não ocorrem por acaso, mas têm uma razão de ser em função de estruturas de dominação, como uma espécie de necessidade objetiva delas derivada. No mesmo sentido, a reprodução de valores socialmente dominantes não pode ser explicada como resultado da mera interpretação errada das normas sociais por parte dos agentes, mas deve possuir motivos mais profundos. Não é por acaso, por exemplo, que em tempos de neoliberalismo os indivíduos adotam ideologias meritocráticas e individualistas: não se trata de uma simples falha de interpretação por parte dos sujeitos, como se eles, em função de um erro cognitivo, em vez de agir de modo solidário com os outros agem socialmente de modo egoísta. Ao contrário, trata-se de uma forma de ideologia que é pressionada sobre os indivíduos em sociedades nas quais o mercado é tomado como o principal mediador das relações sociais, de modo a disciplinar as subjetividades das pessoas em direção à aceitação dessa realidade⁸².

Honneth, porém, em nenhuma das versões de sua teoria parece fornecer os instrumentos necessários para a conexão entre estrutura social e formas de consciência. Ao contrário, a sua concepção normativa do social, como vimos na seção anterior, dilui a dialética entre estrutura e consciência, não admitindo que características sistêmicas e funcionais da sociedade possam influir na formação da cognição dos atores sociais, distorcendo sistematicamente o reconhecimento. O resultado é que ao ignorar o impacto das estruturas sociais e dos poderes materiais na constituição dos processos de socialização e de formação da consciência, Honneth

⁸² Para uma detalhada análise de como o neoliberalismo coloniza a subjetividade dos indivíduos, ver o livro de Pierre Dardot e Christian Laval *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal* (DARDOT; LAVAL, 2016).

acaba em última instância tendo que recorrer sempre a um poder de racionalidade dos sujeitos para que estes venham a interpretar adequadamente as regras que propiciam a integração normativa da sociedade (HONNETH, 2017b, p. 918-919)⁸³. Tanto em *O direito da liberdade* quanto em *Luta por reconhecimento*, os problemas sociais para os quais Honneth aponta se resolvem, em última análise, sempre no âmbito da *interpretação* operada pelos atores. Porém, não é explicado por Honneth de onde devem surgir os recursos para uma consciência crítica por parte dos agentes, já que o reconhecimento, que a princípio seria o fundamento para tanto, não se encontra imune aos poderes da reificação.

Neste sentido, é precisa a afirmação de Michael J. Thompson, segundo a qual a teoria de Honneth é informada por um idealismo filosófico que separa a ação social das formas de poder concreto estabelecidas pelo capitalismo. Honneth, segundo Thompson, está, ao lado de Habermas, inserido naquilo que pode ser chamado de paradigma neo-idealista de teoria crítica, cuja principal característica é a desconsideração de uma ideia fundamental para a primeira geração de Frankfurt: a de que o poder do mercado e do capital exerce pressão sobre os processos cognitivos dos indivíduos e deturpa a forma de racionalidade a partir da qual eles enxergam o mundo:

[esse paradigma] cometeu o erro crucial de postular a racionalidade dos sujeitos à custa da consideração das relações de poder concretas que dão forma social e pervertem essa mesma racionalidade por meio de processos sociais conformados pelos imperativos do poder e dos interesses econômicos. A falha crucial na teoria crítica contemporânea, o maior recuo daquilo que identificarei como suas premissas neo-idealistas, é que ela se afasta de uma teoria da socialização conectada com as estruturas concretas de poder social e sua capacidade de dar forma à consciência e à cognição. [...] Mais diretamente, ela para de ver a dominação como uma faceta intrínseca das relações intersubjetivas e das estruturas de consciência que estão assentadas nas práticas cotidianas. Em vez disso, ela vê as formas intersubjetivas de ação social como essencialmente criativas e emancipatórias, superestimando o seu potencial para cultivar cognição e racionalidade críticas em sentido amplo. (THOMPSON, 2016, p. 3)

A questão, claro, não é argumentar que o âmbito das interações intersubjetivas, da cognição e das interpretações morais dentro das quais a teoria honnethiana navega são desimportantes ou mesmo negligenciáveis, mas que uma teoria social cujo fundamento último se esgota nesses elementos ideais corre o risco de combater um inimigo fictício e deixar de

⁸³ Em um recente escrito sobre onde se encontraria na sociedade capitalista o interesse emancipatório para a sua transformação, Honneth retrata as lutas sociais de grupos oprimidos basicamente como lutas por uma interpretação diferente das normas morais hegemônicas, ou seja, disputas que não se dão em um nível de conflitos materiais, mas de conflitos epistêmicos (HONNETH, 2017b).

perceber as coerções econômicas, sociais e políticas que impedem a concretização tanto do reconhecimento quanto da liberdade.

Esse tipo de observação não é uma novidade para a tradição da teoria crítica, afinal já em Marx se encontra a suspeita de que abordagens filosóficas que enfatizam demasiadamente o reino das ideias sejam realmente capazes de servir como base segura para a crítica da ordem social. Em *A ideologia alemã*, ao polemizarem contra os neohegelianos (Bauer, Stirner, Hess, entre outros), Marx e Engels lançaram uma crítica incisiva ao modo como esses autores limitaram suas críticas ao âmbito das representações sobre a realidade e desenharam uma visão invertida do mundo, em que a análise da própria existência prática é deixada de lado e a transformação concreta do mundo vem a reboque da mudança de consciência. O materialismo de Marx e Engels, em contraste, propunha uma outra orientação em que a dialética entre a produção da vida concreta assume centralidade:

não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam, ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. Também as formações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam. (MARX; ENGELS, 2007, p. 94)

Marx e Engels afirmam ainda que não se trata de “explicar a práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da práxis material e chegar, com isso, ao resultado de que todas as formas e produtos da consciência não podem ser dissolvidos pela crítica espiritual [...], mas apenas pela demolição prática das relações sociais reais” (2007, p. 43). Ou seja, aquela filosofia que busca apelar para a consciência, a racionalidade ou a cognição dos indivíduos para encontrar a solução de contradições concretas está fadada ao fracasso.

Não é exagero afirmar que a crítica elaborada por Marx e Engels contra os “críticos críticos” pode ser direcionada contra Honneth. Afinal, a falta de uma compreensão por parte deste dos mecanismos estruturais de poder presentes na modernidade capitalista faz com que ele incorra nos mesmos erros dos jovens hegelianos ao construir uma teoria que postula o reconhecimento como uma esfera autônoma em relação às dimensões materiais da reprodução social. Assim, ainda que não intencionalmente, o foco exclusivo da teoria honnethiana em elementos normativos leva a uma desconexão dos conteúdos do mundo da vida com os

fenômenos sistêmicos. Para ela, é como se os problemas sociais devessem ser resolvidos apenas dentro do âmbito da consciência moral dos sujeitos, já que não há nada que não se explique pelo normativo. Isso faz com que tal teoria se torne marcadamente idealista e perca de vista precisamente os processos sociais concretos que mereceriam ser o alvo de sua crítica, nomeadamente, a estrutura da produção capitalista e seus poderes reificadores. Como consequência, o diagnóstico que Honneth elabora acerca das patologias sociais é forçado a se circunscrever ao âmbito intersubjetivo sem ser capaz de acessar as estruturas de poder mais básicas e profundas da sociabilidade.

Nesse sentido, se a orientação inicial de Honneth era evitar o déficit sociológico de Habermas e sua incapacidade de articular adequadamente sistema e mundo da vida, a teoria honnethiana também não consegue providenciar uma solução adequada para ultrapassar tal déficit, já que a relação entre estrutura social e consciência continua apartada — o que indica que na sua concepção de reconhecimento ainda é preservada uma espécie de dualismo⁸⁴. O problema daí decorrente é que, para a finalidade de construção de uma teoria que se pretende crítica e busca na realidade os elementos que possam levar à superação da dominação, o expediente de Honneth é insuficiente e se mostra incapaz de atingir o objetivo de fundamentar uma crítica imanente da sociedade moderna⁸⁵.

3.3 Limites da reconstrução normativa

O projeto honnethiano de uma teoria da justiça como análise da sociedade presente em *O direito da liberdade* está assentado, conforme apresentado na seção 2.2, em uma metodologia particular, a reconstrução normativa. O método reconstrutivo é um dos elementos que faz com que a intervenção de Honneth nos debates de teoria da justiça seja uma formulação sofisticada do ponto de vista filosófico, pois o possibilita evitar as limitações do normativismo de tipo kantiano, que opera por meio da dedução abstrata de princípios de justiça (ou seja, de um dever-

⁸⁴ Uma elaboração teórica não dualista sobre a relação entre estrutura social e formas de representação se encontra no livro *Marx e a crítica ao modo de representação capitalista*, de Jorge Grespan (2019). Nele, o autor explora o conceito de modo de representação para demonstrar, a partir de Marx, que o modo de produção capitalista é acompanhado de certas formas de representação e de racionalidade próprias que, em última instância, são moldadas pelas práticas econômicas cotidianas.

⁸⁵ “Por fim, a grande limitação das ideias de Honneth não reside em sua originalidade intelectual, mas em sua incapacidade de nos fornecer um ponto de vista crítico fora do mundo fenomenológico dos agentes sociais. Um retorno a uma teoria crítica com intenção política radical deve consistir em uma [teoria] que provoque os mecanismos do poder sistêmico e os relacione com as formas distorcidas de agência e subjetividade que dela derivam. Além disso, ela deve procurar, além deste programa de diagnóstico, fornecer idéias normativas sobre o que deveria consistir em uma sociedade mais humana, mais justa e mais racional. Honneth pode nos ajudar com essa última tarefa, mas não com a primeira, e há pouca dúvida de que ambas são necessárias para manter a importância da teoria crítica em um novo século” (THOMPSON, 2018, p. 578-579).

ser puro) de maneira apartada da compreensão concreta do funcionamento efetivo da realidade no seu ser. A tentativa de superação da lacuna entre normatividade e facticidade é, sem dúvida, uma característica necessária para qualquer teoria preocupada em não cair na armadilha de postular valores ideais logicamente consistentes, mas se defrontar com uma sociedade incompatível com eles. Assim, uma das vantagens mais marcantes da construção de Honneth — e que o coloca em um nível superior em comparação com as teorias da justiça liberais e comunitaristas — é seu obstinado objetivo de buscar parâmetros de compreensão normativa a partir da própria imanência do social. Parte substancial da força de seu projeto emana dessa orientação basilar.

A reconstrução normativa, além disso, cumpre também o papel de servir como base para a orientação crítica de Honneth. Como herdeiro da tradição frankfurtiana e do hegelianismo de esquerda, Honneth não quer apenas apresentar uma teoria que explique ou justifique o estado de coisas, mas que aponte para os recursos de sua transformação em direção à emancipação. Nesse sentido, a ideia de reconstrução lhe é fundamental, pois ela serve como forma de explicação sobre como, e a partir de que critérios, a crítica social pode ser realizada.

Contudo, apesar de seus méritos e avanços, o método reconstrutivo que subjaz *O direito da liberdade* se revela incapaz de atingir os objetivos a que se propõe, principalmente no que tange ao fornecimento de uma base metodológica sólida para a crítica social. Isso porque as premissas das quais Honneth parte com a reconstrução normativa, por seu foco direcionado à normatividade, o fazem enquadrar de maneira demasiadamente estreita os mecanismos de reprodução social da modernidade capitalista. Nesse sentido, Honneth deixa de ver o caráter inerentemente contraditório do capitalismo, o que o leva a não associar os fenômenos sociais que identifica como problemáticos ao próprio funcionamento dessa sociedade. Consequentemente, o norte de sua teoria passa a ser não a contestação das bases fundamentais da sociedade moderna, mas a busca de remédios normativos que a conduzam na direção de ser mais fiel a suas próprias promessas. Esse modo de proceder, no entanto, corresponde a uma perda de negatividade da crítica, uma vez que como afirmam Richard Gunn e Adrian Wilding, com a reconstrução normativa a crítica imanente pretendida por Honneth se torna *tão* imanente que o elemento da crítica desaparece (GUNN; WILDING, 2018, p. 1387).

Então, se em *O direito da liberdade* é possível identificar, a princípio, uma intuição de cunho radical sustentada por Honneth — que consiste na ideia de que todas as relações sociais institucionalizadas na modernidade devem ser medidas pelo critério da liberdade, devendo ser transformadas e criticadas caso não produzam condições para uma vida mais livre —, esse

ímpeto perde sua potência crítica, uma vez que fica subordinado a uma análise demasiadamente afirmativa do presente.

Honneth apresenta na introdução de *O direito da liberdade* quatro premissas da reconstrução normativa. Em síntese, essas diretrizes formam a ideia de que a crítica da sociedade moderna que Honneth busca realizar, deve ser pautada por parâmetros internos dessa própria sociedade e que esses critérios são constituídos pelos valores éticos e morais que contribuem para a reprodução social, apresentando em si mesmos um excedente de validade que aponta para além da mera reprodução do existente. Em outras palavras, a sociedade é passível de críticas na medida em que ela não consegue colocar em prática efetiva aquelas normas e valores que estão incorporados em suas instituições. Ocorre que essa forma de estabelecer o ponto de partida não é inquestionável, uma vez que por trás dessa concepção de crítica se encontram dois pressupostos que não são autoevidentes.

O primeiro deles diz respeito ao fato de que Honneth, ao colocar como critério de análise o quanto uma sociedade se aproxima de seus ideais, supõe que a concretização desses ideais seria em si algo positivo; ou seja, há em sua perspectiva uma compreensão injustificada de que os princípios e instituições existentes na realidade social são normativamente legítimos e suas promessas constituem objetivos desejáveis para serem perseguidos simplesmente pelo fato de existirem. O segundo pressuposto, ainda mais importante, refere-se ao fato de que, ainda que aceitemos que os ideais implícitos da sociedade moderna capitalista configuram objetivos válidos, Honneth supõe que eles podem ser efetivamente concretizados por ela mesma sem qualquer mudança na forma de sociedade. Juntos esses dois pressupostos inscritos na reconstrução normativa formam diretrizes do pensamento honnethiano que determinam seu diagnóstico do mundo contemporâneo, porém, eles não são justificados, mas introduzidos no nível metodológico como evidentes. Tais pressupostos constituem os principais limites do método honnethiano, criando o risco de que seu argumento seja circular por apresentar como inquestionável aquilo que deveria explicar.

Em sua busca por um ponto de referência imanente para a crítica social, Honneth entende que são as promessas de liberdade embutidas nas práticas sociais e institucionais modernas que podem cumprir esse papel. Para isso, ele precisa demonstrar que esses ideais modernos predominantes e as instituições historicamente existentes possuem uma justificação normativa para além de seu caráter fático. Sua resposta a essa questão, no entanto, se resume à constatação que a legitimidade normativa das instituições modernas pode ser derivada da participação e da atuação das pessoas: “o fato de que os sujeitos ativamente preservam e

reproduzem instituições que garantem a liberdade é uma evidência teórica de seu valor histórico” (HONNETH, 2014, p. 59; 2015a, p. 114).

Para Honneth, se os indivíduos de uma determinada sociedade participam e agem nas instituições sociais efetivas, elas se tornam socialmente aceitas e moralmente legitimadas por seus integrantes, devendo, portanto, representar aos olhos deles a forma mais avançada e desejável de instituições (FREYENHAGEN, 2015, p. 141). Esse tipo de raciocínio é surpreendente vindo de um pensador que se alinha com a teoria crítica, afinal não se segue do fato de as pessoas fazerem uso ou agirem dentro de instituições sociais que elas estão, com isso, concedendo seu apoio ativo a tais instituições. Como afirma Christopher Zurn,

É simplesmente insuficiente para uma teoria social crítica alegar que podemos inferir progresso ou mesmo aceitação moral para instituições sociais pelo simples fato de haver submissão generalizada ao *status quo*. Pode haver diversas explicações sobre por que os indivíduos continuam (ou não) a reproduzir certas instituições sociais. Eles podem não ter alternativas factíveis; eles podem desconhecer tais alternativas; eles podem estar sendo forçados a obedecer; eles podem se deparar com incentivos materiais irresistíveis; eles podem estar racionalmente distorcendo ideologias ou assimetrias baseadas em riqueza no âmbito da comunicação; as estruturas de oportunidades podem estar injustamente alinhadas com disparidades de riqueza e posições de classe; e assim por diante. Claro, indivíduos podem também ser convencidos com boas razões que as instituições econômicas de sua sociedade são moralmente justificadas e preferíveis. Mas a mera complacência não é evidência suficiente para dar suporte à hipótese de anuência moral. (ZURN, 2015, p. 199)

Há diversos motivos pelos quais a simples prática social não pode corresponder a assentimento moral. Ao ignorá-los, Honneth deixa de lado a hipótese de que a participação das pessoas nas instituições sociais possa não ser proveniente de um agir esclarecido, mas de um conhecimento ideológico que faz com que elas possuam uma noção parcial ou falsa consciência sobre o funcionamento e os objetivos de determinada instituição. O abandono dessa hipótese chega a ser até contraditório com o que Honneth considera em outras partes de *O direito da liberdade*, afinal, ao discorrer sobre a liberdade negativa, ele é enfático ao dizer que os indivíduos podem eventualmente agir de modo não reflexivo e se enganar (ou serem enganados) sobre suas próprias convicções. Ao não levar esse tipo de reflexão a sério, Honneth se aproxima arriscadamente de uma visão conservadora e acrítica que concede racionalidade à realidade existente em razão da simples submissão dos indivíduos ao *status quo*.

Esta postura de Honneth é ainda mais paradoxal na medida em que contradiz diretamente o ponto de vista adotado por ele mesmo décadas atrás. Em *Moral Consciousness*

and Class Domination, de 1981, Honneth havia defendido que a dominação de classe no capitalismo deveria ser interpretada como uma disputa moral, de modo que o conflito entre patrões e trabalhadores não poderia ser visto apenas em torno de recursos materiais (uma luta só por redistribuição, como Honneth viria a afirmar em seu debate com Fraser), mas também e principalmente por visões éticas de mundo. Assim, as classes dominadas, a partir de sua experiência, seriam capazes de criar uma interpretação moral da realidade que é, por assim dizer, contra-hegemônica, e que não segue os padrões normativos dominantes.

Nesse texto Honneth afirma que a moralidade dos dominados possui a característica de ser “oculta”, ou seja, ela não se constitui como um sistema coerente de valores que aparece na esfera pública, mas se expressa em práticas cotidianas de forma desarticulada. Isso significa que, por trás de uma realidade em que aparentemente há um consenso em relação às normas sociais dominantes, existe uma forma de resistência velada em que os oprimidos reinterpretem sua própria situação a partir de parâmetros normativos anti-institucionais. A conclusão a que chega Honneth é que a submissão dos dominados à ordem dominante se dá por questões pragmáticas, mas sem que isso signifique que há uma legitimação normativa do *status quo* por parte deles. Ao contrário, a existência de uma moralidade oculta revela que há conflitos subterrâneos de discursos e que a aparência consensual da ordem existente é falsa e ideológica, pois suprime as visões de mundo alternativas e contra-hegemônicas (HONNETH, 1995e).

Não é preciso muito esforço para perceber que Honneth defende em *Moral Consciousness and Class Domination* o contrário do que aparece em *O direito da liberdade*. A análise feita pelo jovem Honneth da “moralidade oculta” produzida pela dominação indica que não é possível tomar o funcionamento das instituições sociais hegemônicas como prova da aceitação moral por parte daqueles que vivem sob sua tutela (BORMAN, 2019, p. 101). Na obra de 2011, porém, Honneth deslizou para posição oposta ao presumir que as instituições modernas podem ser tomadas como normativamente superiores, e ignorou a possibilidade de se investigar as visões éticas de mundo que se constroem na contracorrente das instituições oficiais e são excluídas da esfera pública. Assim, seria válido perguntar, com base no Honneth de 1981, porque a reconstrução normativa de 2011 exclui a possibilidade de se buscar os critérios imanentes de crítica social na normatividade suprimida dos grupos oprimidos? Não poderia estar ali a fonte para a crítica imanente, em vez de ser encontrada nas instituições hegemônicas?⁸⁶

⁸⁶ Honneth sem dúvida poderia responder a essas questões retomando os motivos pelos quais a sua teoria passou por mudanças. Seu argumento seria apontar para a necessidade de se buscar mediações institucionais para pensar a moralidade, e não partir da perspectiva dos atores sociais como era sua posição em *Luta por reconhecimento*.

Não se pretende aqui fazer uma defesa de que a moralidade dos grupos oprimidos deve constituir o alicerce da crítica social, afinal tal visão pode igualmente possuir desvantagens por recorrer a uma perspectiva subjetivista e que continua dependente da noção de experiência de desrespeito (que, como vimos, foi reputada como problemática pelo próprio Honneth). A questão é outra. É demonstrar que com sua reconstrução normativa, Honneth assume como válida uma posição que é controversa mesmo dentro da teoria crítica, já o próprio autor em momento anterior questionou a plausibilidade de modelos limitados à análise dos discursos e instituições oficiais. Em *O direito da liberdade* estreitou seu horizonte teórico em direção ao reconhecimento das formas institucionais existentes; com isso, perdendo o ímpeto de transformação que deveria estar no centro de toda teoria emancipatória.

A visão pouco conflituosa das instituições modernas e das normas subjacentes leva Honneth a privilegiar o momento positivo da crítica, minimizando o papel da negatividade⁸⁷. Com isso, a crítica social restringe suas pretensões ao melhoramento daquilo que já existe e abandona qualquer objetivo de modificação radical das atuais relações de poder. Nessa perspectiva, todo progresso é interno, *dentro* da ordem, afinal, mesmo os potenciais de mudança encontrados no excedente normativo (*normative surplus*) das instituições modernas têm por limite último tão somente a reforma dessas mesmas instituições e não a sua substituição por *outras* formas de sociabilidade. Assim, como afirmou Emmanuel Renault, a teoria da modernidade fornecida por Honneth, em vez de embasar uma crítica da ordem social como um todo,

supõe que nossa sociedade é racional em suas estruturas gerais e em seus principais princípios normativos, de modo que as lutas políticas devem se restringir à realização daquilo que a ordem social existente nos promete. O progresso social não é mais entendido em termos qualitativos, em termos de transformação social, mas em termos quantitativos, em termos de melhorias. (RENAULT, 2011, p. 215-216)

Este ponto de vista do melhoramento interno das relações sociais presente em Honneth é diretamente oposto à tradição da teoria crítica, ou, se preferir, ao que Horkheimer havia identificado como seu espírito. Para esse último, o objetivo da crítica não era “melhorar o funcionamento de qualquer elemento na estrutura” (HORKHEIMER, 2002, p. 207), ou seja, não se trata de fazer o mundo efetivo funcionar melhor, mas de questionar porque tal mundo

⁸⁷ É possível afirmar, a partir da diferenciação entre crítica negativa e positiva feita por Moishe Postone, que a crítica de Honneth é uma de tipo positivo. Essa última, de acordo com Postone, “aponta em última análise para uma outra variação da formação social capitalista existente” (2014, p. 84).

existe enquanto tal. Ou, conforme Raymond Geuss, a teoria crítica pretende “sujeitar o presente [...] a uma análise radical que indica que ele não é apenas falho e deficiente em certos aspectos, mas completamente ‘falso’” (GEUSS, 2019).

É questionável, portanto, que a reconstrução normativa de Honneth possa servir como método adequado para uma teoria com pretensões críticas, uma vez que ela, como apontou Christopher Zurn, está mais próxima do endosso das normas sociais fundamentais das sociedades liberais do que de seu questionamento radical (ZURN, 2015, p. 193-194). Certamente, advogar por aperfeiçoamentos sociais dentro da ordem não é uma posição teórico-política que pode ser rejeitada aprioristicamente como equivocada. Entretanto, o problema da reconstrução normativa de Honneth não é que ela resulta em conclusões politicamente reformistas, mas que ela insere essa posição em um nível metodológico e, com isso, delimita de antemão a perspectiva teórica ao âmbito das normas já existentes e da transformação por meio de melhorias graduais (SCHAUB, 2015, p. 120).

Falta ao método de Honneth uma abertura para a *possibilidade* de mudanças estruturais, tanto normativas quanto institucionais. Falta, portanto, reconhecer que a história humana não se esgota na repetição melhorada do mesmo.

Essa questão é trazida por Jörg Schaub quando afirma que “a teoria crítica requer um método que, diferentemente da reconstrução normativa, permaneça aberto para a possibilidade de revoluções normativas e não dê as costas para a crítica radical” (SCHAUB, 2015, p. 109). Sintomaticamente, em sua réplica ao comentário de Schaub, Honneth faz uso da tese hegeliana do fim da história para defender a sua concepção de crítica:

E se Hegel não quisesse realmente avançar a estranha e certamente falsa ideia de que, com o começo da era da subjetividade institucionalizada, as lutas sociais teriam chegado a um fim, mas antes estivesse avançando o argumento distinto e mais fraco de que somos completamente incapazes de imaginar um futuro no qual o princípio da subjetividade livre é substituído por um princípio superior, mais elevado? A fala sobre o ‘fim da história’ significaria então que temos uma boa razão para eliminar a possibilidade de uma ‘revolução’ na estrutura normativa da sociedade; e que, na medida em que as lutas e os amargos conflitos ao redor da implementação correta de nossos princípios modernos fundamentais possam continuar, eles não excederão o horizonte normativo da sociedade moderna. (HONNETH, 2015b, p. 209)

Em sua resposta, Honneth limita profundamente as possibilidades de transformação. Para ele, revoluções *normativas* não têm sentido por causa da “natureza insuperável [*Unüberschreitbarkeit*] dos horizontes normativos da sociedade moderna” (2015b, p. 211). Por outro lado, ele também sustenta que revoluções *institucionais* podem eventualmente ser

factíveis e necessárias para o progresso social. Embora com essa afirmação ele consiga afastar parte das alegações de rigidez metodológica, tal resposta faz surgir outro problema: saber em que medida é possível separar a reprodução social e institucional da sociedade de suas promessas embutidas. Sua posição só é possível caso se assuma uma compreensão de total separação entre essas esferas — ou seja, uma postura idealista, que supõe que as ideias e valores de uma sociedade estão dissociadas de suas condições materiais. Essa posição, no entanto, como vimos na seção anterior, é justamente uma das limitações do pensamento honnethiano.

Sendo assim, Honneth apresenta uma crítica que apesar de se pretender imanente, é na verdade um tipo de crítica “interna” que fica presa aos parâmetros normativos de seu próprio objeto, sendo incapaz de ir para além dele e traindo, dessa forma, o ímpeto crítico de desnaturalizar as relações sociais existentes⁸⁸. Uma teoria crítica, no entanto, precisa fazer mais do que exortar a sociedade atual a ser mais fiel a seus próprios ideais.

Vejam agora o segundo pressuposto problemático presente no método da reconstrução normativa. Mesmo que se aceite a suposição de que as instituições modernas e seus princípios de legitimação devam constituir o norte de uma teoria crítica da sociedade, ainda resta a questão — que Honneth não chega a discutir especificamente, mas toma como certa — sobre se a sociedade capitalista é realmente capaz de satisfazer suas promessas discursivas na prática concreta. Em outras palavras, Honneth está convencido que o capitalismo e seus mecanismos institucionais são plenamente capazes de cumprir a ideia de liberdade social que se encontra em sua base e que é responsável pela sua própria reprodução.

Assim como observado a respeito do primeiro pressuposto, o problema não é Honneth ter chegado a essa conclusão, mas sim aceitá-la enquanto premissa metodológica da sua reconstrução normativa sem justificativa, o que o leva a desconsiderar interpretações alternativas. Isso é ainda mais inusitado em função do fato de que parte significativa da Escola de Frankfurt, principalmente teóricos de sua primeira geração, possuía uma grande sensibilidade à ideia de que a sociedade burguesa era incapaz de viver à altura de seus ideais professados, e que tais ideais podiam ser facilmente utilizados como instrumento de dominação (ADORNO; HORKHEIMER, 1985; MARCUSE, 2015). Honneth, todavia, parece não considerar a sério tal interpretação e sequer a discute em *O direito da liberdade*.

⁸⁸ Como afirma Alessandro Pinzani, ao comentar o trato dado por Honneth ao mercado, “em vez de questionar tal mecanismo [de concorrência comercial] assistimos à sua naturalização, isto é, à sua aceitação como se fosse um fato natural e não o produto de escolhas políticas que podem ser mudadas e de arranjos institucionais que podem ser modificados” (PINZANI, 2013, p. 311).

Sem dúvida, o fato de Honneth não considerar a eventualidade de um descompasso, ou mesmo uma contradição, entre as estruturas materiais da sociedade e os valores que lhe fornecem legitimidade normativa não ocorre porque ele deliberadamente escolhe não avaliar tal possibilidade, mas porque considerá-la sequer faz sentido dadas as suas premissas metodológicas (PINZANI, 2013, p. 312). Afinal, falar, por exemplo, em uma contradição entre a estrutura do capitalismo e o valor da liberdade social envolveria aceitar que a reprodução social não pode ser reduzida ao âmbito da integração normativa pelo fato de ocorrer também por mecanismos estruturais — e Honneth, como vimos, não admite essa perspectiva.

Em *O direito da liberdade*, a questão da relação da sociedade e suas práticas materiais com seus ideais se expressa significativamente no conceito de anomalia social⁸⁹. Honneth se mostra consciente de que as promessas normativas da modernidade nem sempre se concretizam (na verdade, até admite que na maior parte do tempo isso não ocorre), o que, para ele, permite que a sociedade seja criticada em razão da própria falta de efetivação. Esta avaliação é feita precisamente por meio do conceito de anomalia social (ou desenvolvimentos sociais anômalos). Tal conceito evita que Honneth se torne um hegeliano conservador, pois mostra que a racionalidade imanente da realidade (a liberdade social) encontra entraves em sua concretização, de modo que se o real ainda não é racional, pode ainda vir a sê-lo.

Se, por um lado, Honneth entende que a liberdade social deve ser efetivada, por outro, o autor adota sem discutir a ideia de que tal efetivação pode ocorrer dentro da própria sociedade capitalista existente, sem transformação radical. No entanto, tal compreensão não tem razão de ser, pois não há nenhum elemento na argumentação de Honneth demonstra que a perseguição da liberdade social não envolva colocar em questão a própria sociedade em cujas instituições esse ideal é professado. E, nesse contexto, o conceito de anomalia, em vez de jogar luz nessa questão a obscurece ainda mais.

A principal limitação da noção de anomalia em Honneth é que ela impede essencialmente que os fenômenos sociais a partir dos quais a liberdade social é negada sejam atribuídos a causas provenientes da estrutura das próprias relações sociais. Ao contrário, falar em anomalia faz supor um certo estado de normalidade que, por algum motivo contingente, deixa de ocorrer da maneira esperada, devendo ser explicado por condições alheias. Como afirma Roger Foster, “a linguagem dos ‘desenvolvimentos anômalos’ é particularmente

⁸⁹ Vimos nas seções anteriores que o conceito de patologia de Honneth é limitado por atribuir à interpretação dos indivíduos a aplicação equivocada das formas de liberdade. Porém, no projeto de *O direito da liberdade* a noção de anomalia parece ser ainda mais importante, pois se refere aos desvios e problemas que ocorrem dentro da própria eticidade, ou seja, que impedem a efetivação da liberdade em seu modo mais completo.

improdutiva [...] pois sugere que os desenvolvimentos regressivos são desvios de um caminho pré-ordenado em vez de consequências sociais e culturais da dinâmica do capitalismo” (2017, p. 7).

Desse modo, quando Honneth se refere a anomalias sociais ele força a desconexão entre a não efetivação da liberdade social e as suas causas sociais, que simplesmente não podem ser rastreadas por sua teoria. Em *O direito da liberdade*, as anomalias são retratadas como eventos ocasionais cuja força motriz é desconhecida sendo sempre interpretadas como fenômenos necessariamente externos às instituições sociais existentes nas quais ocorrem. Assim, se nos encontramos diante de um mundo repleto de miséria, opressão e desigualdade, isso deve ser explicado pela aplicação desviante dos valores e ideais modernos por parte dos sujeitos, e não como um resultado das próprias características estruturais e institucionais da sociedade.

Com isso, Honneth imuniza injustificadamente o capitalismo e suas instituições de qualquer crítica mais severa: a responsabilidade pelos problemas sociais nunca pode ser atribuída a mecanismos da sociedade em nível sistêmico, mas apenas a eventualidades externas que impedem a sociedade de ser o que deveria ser. Conforme Fabian Freyenhagen, a categorização de certos problemas como anomalias

sugere que a esfera em que ocorrem [...] e suas normas associadas são, em si, livres de problemas e devem ser meramente protegidas de influências externas (ao invés de superadas ou pelo menos contidas em virtude de uma tendência embutida em gerar patologias sociais). A esfera e suas normas são removidas da visão crítica, com uma única ênfase da crítica nas influências externas (FREYENHAGEN, 2015a, p. 148)

A noção de anomalia social leva Honneth, como colocou Luiz Philipe de Caux, à permanente perplexidade diante de uma realidade que parece sempre se desviar, sem qualquer explicação, das normas que se esperava que seguisse. À luz dessa perspectiva, não sobra à crítica nada mais que catalogar um sem-número de anomalias e ver-se impotente diante de bloqueios externos, proporcionados por causas incertas, à normatividade da sociedade (CAUX, 2015, p. 95). Não deixa de ser irônico que Honneth vem a se encontrar em uma situação muito similar à das teorias kantianas da justiça: se elas, em função de sua metodologia construtivista, eram criticadas por, no final de seu percurso teórico, se acharem diante de uma realidade que é incompatível com os princípios construídos idealmente, Honneth, por sua vez, se vê frente a uma realidade também contrária aos princípios a ela atribuídos. A diferença é que em vez de ser criados por especulação filosófica, para Honneth tais princípios já estariam objetivamente presentes na legalidade da realidade. Todavia, nem Honneth, nem as teorias kantianas

conseguem encontrar as raízes sociais da falta de liberdade e de justiça no mundo contemporâneo, muito menos o papel que os valores de liberdade e de justiça desempenham na manutenção de sua própria falta.

Mesmo diante desse tipo de dificuldade, o ponto de vista de Honneth não está aberto a considerar plausível a hipótese de que a sociedade moderna seja responsável pela própria supressão prática de suas normas sociais legitimadoras, pois sua concepção atribui à normatividade caráter contrafactual: mesmo que reiteradamente negada pela prática social, ela permanece, para Honneth, a essência da modernidade. A um olhar honnethiano, a realidade do século XXI, com suas crises econômicas, seus processos de concentração de renda e seus constantes ataques à democracia (para citar apenas algumas mazelas sociais), deve parecer uma repetição constante de desvios anômalos em que a liberdade social por acaso não se concretiza. Diante desse cenário, então, não é absurdo, ponderar se a teoria de Honneth não ganharia poder explicativo caso se abrisse para a hipótese de que aquilo que considera como desenvolvimentos anômalos não são resultados da pura contingência, mas tem suas causas nas próprias estruturas do capitalismo contemporâneo. Tal perspectiva, contudo, certamente seria considerada por Honneth próxima demais da fórmula habermasiana da colonização do mundo da vida.

É interessante ressaltar que o próprio Honneth já havia, alguns anos antes de *O direito da liberdade*, trabalhado com a possibilidade de que uma sociedade produza discursos hegemônicos que criam promessas que conduzem a resultados que contradizem suas intenções. No artigo *Paradoxes of capitalism* (tratado com mais detalhe na seção 1.4), Honneth, em coautoria com Martin Hartmann, já havia indicado que a ideia de individualismo propagada pelo discurso neoliberal se valia da promessa de uma maior autenticidade e autonomia para as pessoas quando, na prática, efetivava a perda de liberdade, de segurança e submissão dos trabalhadores aos comandos do mercado. Nesse escrito, Honneth e Hartmann se valem da noção de *paradoxo* para realizar a crítica à ideologia neoliberal e mostrar como fenômenos negativos no nível individual podem estar atrelados ao fortalecimento da legitimação do novo espírito do capitalismo. O conceito crítico de paradoxo, porém, como notou Alessandro Pinzani (2013, p. 311-312), é inexistente em *O direito da liberdade*. No livro de 2011, ele foi substituído pelo conceito de anomalia, o que indica que Honneth abriu mão de uma ferramenta que lhe seria útil para seu projeto de uma teoria da liberdade⁹⁰. Tal mudança, porém, não é sem razão de ser:

⁹⁰ Luiz Philipe de Caux comenta que a substituição do conceito de paradoxo pelo de desenvolvimento anômalo operada por Honneth é uma consequência esperada de sua postura de rejeição de explicações sistêmicas já que os paradoxos ainda remeteriam à ideia de um sistema que exerce pressão sobre os padrões de ação no mundo da vida (CAUX, 2017, p. 172).

conforme Luiz Philipe de Caux, a substituição do conceito de paradoxo pelo de desenvolvimento anômalo é uma consequência da rejeição honnethiana a explicações sistêmicas, pois a noção de paradoxos ainda o remeteria à ideia de um sistema que exerce pressão sobre os padrões de ação no mundo da vida (CAUX, 2017, p. 172).

Não é difícil perceber, então, que as limitações do conceito de anomalia utilizado por Honneth em *O direito da liberdade* são, na verdade, sintomas de um problema mais profundo em sua teoria. Em última análise, o que impede a reconstrução normativa de conceber a hipótese de uma contradição entre a estrutura social do capitalismo e suas promessas normativas é o fato de que Honneth simplesmente não admite em seu pensamento o conceito de estrutura (ou qualquer outra ideia que remeta a processos sociais que não são imediatamente normativos). O seu antifuncionalismo rejeita a ideia de que a sociedade atual e suas instituições possam ter relação com a produção sistêmica de obstáculos para a realização da liberdade social. Tais obstáculos são explicados apenas por motivos alheios ou, ainda, restam sem qualquer explicação. Para Honneth, se existem impedimentos à liberdade social, eles derivam de práticas internas ao mundo da vida e da consciência moral dos indivíduos (ainda que esses pareçam constantemente interpretar as normas sociais de modo equivocado, gerando anomalias). Consequentemente, o capitalismo contemporâneo é necessariamente retratado como uma ordem social aberta, flexível e compatível com a vida ética, sem nenhum tipo de limitação à liberdade que o próprio capitalismo não possa resolver. Como afirma Freyenhagen, para Honneth, “o problema é como as pessoas interpretam o mundo e não que ele precise ser mudado em um nível fundamental” (FREYENHAGEN, 2015, p. 145).

Uma teoria que parte dos pressupostos inseridos por Honneth no método da reconstrução normativa não consegue construir uma crítica imanente da sociedade. Seu cerramento teórico exclusivo à dimensão normativa, ao invés de viabilizar, impede o conhecimento das raízes dos problemas sociais, pois ignora a reprodução social também em seu nível material e estrutural. De modo idealista, Honneth enfatiza somente o momento positivo da modernidade capitalista, ou seja, sua promessa ideal. Com isso, desconsidera que a prática concreta dessa mesma sociedade subverte sistematicamente seus próprios valores ou, ainda pior, que tais valores sejam utilizados para ocultar essa mesma prática. Como sustenta Karen Ng, se Honneth incluísse em sua análise a sua noção de ideologia como uma contradição entre valores professados e a prática efetiva de uma sociedade, ele poderia facilmente chegar à conclusão de que a liberdade social pode ser considerada como uma ideologia da sociedade moderna, que coloca no âmbito do discurso valores que não têm como ser concretizados nessa mesma ordem social (NG, 2018, p. 16-18).

Ao despirm injustificadamente a sociedade existente de qualquer caráter contraditório, todavia, a teoria honnethiana se torna insensível para captar a complexa relação entre a estrutura de funcionamento do capitalismo e suas promessas normativas, demonstrando com isso um déficit derivado de seu idealismo por nunca contrapor a prática efetiva dessa sociedade com os seus valores. O resultado desse expediente teórico é não apenas a preservação da lacuna entre norma e realidade (que se tentava superar nas teorias kantianas), mas principalmente a imunização da ordem social presente contra a crítica radical, justamente o contrário do que se esperaria de uma teoria crítica (SCHAUB, 2015, p. 127).

3.4 Liberdade social e capitalismo: o mercado como dominação social

O tópico de *O direito da liberdade* que mais evidencia os limites da abordagem de Honneth — seu antifuncionalismo, seu idealismo e a incapacidade de realizar uma crítica radical da sociedade — é sua análise sobre a esfera do mercado. Dentro da estrutura do livro, o mercado capitalista ocupa uma posição importante, afinal trata-se de uma esfera que compõe a eticidade e cumpre um papel essencial para a concretização da liberdade social, razão pela qual é justificada normativamente. Para Honneth, como visto na seção 2.5, o mercado providencia um espaço de cooperação social e de reconhecimento recíproco capaz de integrar as atividades econômicas de maneira harmoniosa e não coercitiva, já que na base de seu funcionamento encontra-se a ideia de que o indivíduo só consegue satisfazer seus desejos e necessidades ao mesmo tempo em que satisfaz os do seu parceiro de interação. Longe de ser uma esfera que só admite a figura do agente econômico autointeressado e que só atua a partir de motivações estratégicas e instrumentais (o *homo oeconomicus*), o mercado seria, de acordo com o funcionalismo normativo de Honneth, composto por regras morais fundamentais pré-contratuais que garantiriam que a perseguição do lucro só pode ter lugar depois de ter sido efetivado o reconhecimento entre compradores e vendedores. Assim, nas relações comerciais há um contexto ético-moral de solidariedade, que é o que garante sua legitimidade perante seus participantes.

Um dos principais problemas que podem ser identificados nessa leitura é que ela parece ser inadvertidamente contraditada pela própria exposição de Honneth sobre as esferas éticas em *O direito da liberdade*. Um olhar crítico sobre a forma como o autor explica as anomalias da eticidade pode perceber que praticamente todos os exemplos que ele fornece sobre disfunções que ocorrem nas relações pessoais, no mercado e na esfera pública democrática são resultado da autonomização dos mecanismos que presidem as relações mercantis no capitalismo. Ou seja, na descrição honnethiana o mercado é responsável não apenas pelas anomalias geradas na

esfera econômica, mas também por aquelas que ocorrem nas demais esferas (das relações pessoais e da democracia). É verdade que o autor não admite essa possibilidade (como vimos, o conceito de anomalia não discute a causa de nenhuma delas). De toda forma, como demonstra Mariana Teixeira, “as três esferas da vida ética [...] são afetadas por anomalias que, embora não sejam apresentadas por Honneth de maneira sistemática, podem em larga medida ser associadas à autonomização dos imperativos de lucratividade do mercado” (TEIXEIRA, 2019, p. 189).

Tal associação adquire conotações específicas em cada âmbito particular. Nas relações pessoais, Honneth identifica anomalias como a incapacidade dos indivíduos de criar laços verdadeiros de amizade ou amor por priorizarem a carreira profissional, ou mesmo a falta de tempo para relações pessoais em função da participação no mercado de trabalho. Na esfera econômica, Honneth vê como anômalas, por exemplo, as situações em que as relações econômicas levam à busca desenfreada de lucro por parte das empresas ou em que as atividades de trabalho são precarizadas e flexibilizadas, levando a uma exploração dos trabalhadores. Por fim, ao falar da esfera democrática, Honneth aponta para desenvolvimentos anômalos que consistem, por exemplo, nos efeitos perversos da intromissão da lógica do lucro na mídia e na apatia política gerada pelo consumismo e pelo neoliberalismo.

O fato de Honneth evitar atribuir as anomalias que identifica a causas efetivas não o impede, porém, de identificar que praticamente todas elas remetem, direta ou indiretamente, ao funcionamento do mercado capitalista e ao fato de sua lógica se expandir para todos os âmbitos da vida social, e não se restringir tão somente àqueles propriamente econômicos. Assim, é surpreendente que Honneth não perceba que há um fator unificador em sua análise dos desenvolvimentos anômalos da vida ética, que é a autonomização dos imperativos de lucratividade do mercado, e que isso não o leve a uma postura mais crítica em relação à forma como as relações mercantis moldam as formas de sociabilidade no capitalismo. Tal postura é, como visto, evidentemente resultado da orientação idealista e antifuncionalista de Honneth, que, por sua vez empurra cada vez mais contradições para sua teoria: se, por um lado, ele postula o mercado como elemento da vida ética; por outro, o trata reiteradamente como causa de disrupções e deformações da liberdade social.

A esfera do mercado sintetiza, assim, uma contradição fundamental de *O direito da liberdade*, na medida em que deveria ser entendida como uma instituição que sistematicamente deturpa a liberdade social em vez de viabilizá-la. Em um paralelo com a crítica de Marx à *Filosofia do direito* de Hegel, pode-se dizer que, se Marx demonstrou que a chave para a compreensão do sistema hegeliano estava na oposição irreconciliável entre a sociedade civil e o Estado (MARX, 2005, p. 68), o mesmo pode ser dito da releitura da filosofia de Hegel operada

por Honneth: a postulação de uma economia de mercado como base para seu projeto trai o próprio ideal de vida democrática, embora Honneth não o perceba por causa de seus limites metodológicos.

Em contraposição à visão de Honneth, uma versão mais plausível, e mais útil para uma teoria crítica, sobre o mercado se encontra na obra de Marx. Como um crítico, Marx apontou para os limites e as contradições de qualquer teoria que postule a esfera das relações mercantis capitalistas como um espaço compatível com valores como justiça, democracia ou liberdade. A seu ver, ao contrário, as relações mediadas por mercadorias são em essência coercitivas. Assim, sua teoria parece frutífera para servir como contraponto a visões que aceitam a economia de mercado como uma instituição não problemática, como a de Honneth. A seguir esboçaremos uma interpretação sobre como há, dentro da crítica da economia política de Marx, uma teoria política que vê no mercado uma instituição política que constitui uma forma específica de dominação social. Em um segundo momento, voltaremos a Honneth e analisaremos suas teses sobre a economia capitalista.

3.4.1 Teoria política e crítica da economia política: mercado e dominação social em Marx

As contribuições de Karl Marx no âmbito da teoria política são frequentemente centradas no modo como Marx interpretou e criticou o Estado. Há importantes debates na literatura marxista sobre como a revelação das contradições do Estado burguês, seu caráter de classe, a igualdade jurídica que esconde sua parcialidade, a autonomia relativa em relação à base econômica e até mesmo a questão da (não) existência do Estado em uma sociedade pós-capitalista⁹¹. Entretanto, apesar do mérito e da relevância de todas essas discussões, elas parecem partir de um ponto de vista que desconsidera um aspecto central da obra marxiana, o fato de que em Marx a teoria política não se esgota na análise do Estado. Na verdade, é possível ir além e afirmar, em tom mais controverso, que a teorização sobre o Estado não deve ser entendida como a parte principal, e nem a mais rica, da contribuição marxiana à teoria política. Ao contrário, o que deve ser visto como a reflexão de Marx mais original nesse âmbito não é a sua crítica do Estado, mas a sua crítica do *mercado*.

Evidentemente que esse tipo de afirmação pode soar estranha, uma vez que a análise do mercado capitalista por Marx geralmente é tida como um assunto estritamente econômico, enquanto o Estado aparece como o espaço político por excelência — no mesmo sentido, suas

⁹¹ Ver, por exemplo, BORON, 2003; LÖWY, 2012 e SADER, 2014.

obras por vezes são separadas entre aquelas com conteúdo político (*Sobre a questão judaica*, *Manifesto comunista*, *O 18 de brumário de Luis Bonaparte*, entre outras) e as obras propriamente econômicas (*Grundrisse* e *O capital*). No entanto, há boas razões para compreender que Marx nunca aceitou essa divisão rígida entre economia e política, pois o debate contemporâneo sobre Marx (do marxismo político às novas leituras de Marx) já demonstrou que ele não considerava o mercado como um assunto meramente econômico, mas também político.

A principal delas é que o confinamento das questões políticas e de interesse público à esfera estatal-jurídica e, conseqüentemente, o tratamento das questões econômicas como algo que diz respeito apenas aos indivíduos privados é uma separação artificial operada pelo próprio capitalismo. Para Marx, a estrutura organizacional da ordem capitalista cria uma forma específica de arranjo entre o público e o privado, de modo que questões acerca da produção, apropriação, circulação e distribuição de recursos sociais, como a troca de mercadorias, a propriedade privada, a divisão do trabalho e a exploração, assumem a aparência de temas apolíticos, como se não fossem relacionados com formas de poder social, sendo, portanto, afastados da arena pública. Essa separação, no entanto, esconde o fato de que as relações econômicas, longe de constituírem apenas mecanismos técnicos de produção e distribuição, são essencialmente relações sociais, e que a sociabilidade capitalista estabelecida em torno da troca de mercadorias é em si uma forma *política* de organização social. Por essa razão, o foco da teoria política marxista no tema do Estado, embora importante, não pode ser sua única, nem principal, preocupação, pois Marx possui uma visão ampla de política cuja força está justamente na sua capacidade de questionar a divisão hegemônica entre questões públicas e privadas.

Nesse sentido, Ellen Wood afirma que

Marx mostrou o mundo no seu aspecto político não apenas nas suas obras explicitamente políticas, mas até mesmo nos seus textos econômicos mais técnicos. Sua crítica da economia política teve, entre outras coisas, o propósito de revelar a face política da economia que havia sido obscurecida pelos economistas políticos clássicos. [...]

A própria estrutura do argumento [d'O capital] sugere que, para Marx, o segredo último da produção capitalista é *político*. O que radicalmente distingue sua análise da economia política clássica é que ela não cria descontinuidades nítidas entre as esferas econômica e política; e ele é capaz de identificar as continuidades porque trata a própria economia não como uma rede de forças incorpóreas, mas, assim como a esfera política, como um conjunto de relações sociais. (Wood, 2003, p. 28)

Note-se que o próprio ímpeto da crítica da economia política de Marx possui um caráter político, de modo que não faria sentido tratá-la simplesmente como uma teoria econômica. O autor, afinal, dedicou grande parte de suas reflexões para destruir a aparência de naturalidade com a qual a produção capitalista se apresenta e que era aceita acriticamente pelos economistas políticos burgueses em sua época. Marx, claro, não era um economista político, mas um *crítico* da economia política. Isso, entre outras coisas, está ligado a sua não aceitação da equalização feita pelos economistas clássicos entre a produção capitalista e a produção em geral, o que era visto por ele como uma falsa universalização das determinações capitalistas da sociedade, como se elas pertencessem à ordem espontânea do mundo⁹². Ao proceder dessa maneira os economistas políticos deixavam de perceber a especificidade histórica do mercado capitalista e das relações sociais que o acompanham, e terminavam, assim, mesmo que não deliberadamente, por postulá-lo como a única forma de produção possível.

A mesma visão dos clássicos, porém em sentido politicamente contrário, era encontrada em diversos socialistas da época de Marx: autores como Owen e Proudhon buscavam criticar e superar a sociedade existente a partir dos próprios instrumentos da econômica política, deixando de questionar justamente aquilo que deveria ser colocado em questão, a saber, as relações sociais postas pela produção de mercadorias. Para Marx, diferentemente, a economia política é um campo teórico que se encontra, pela própria forma como aborda seu objeto e estrutura suas categorias, preso de antemão às relações sociais capitalistas⁹³. Por essa razão, para ele, esse campo não podia ser disputado internamente, por versão melhorada, ou politicamente progressista, da economia política, mas deveria ser ultrapassado como um todo.

Além disso, A *crítica* da economia política de Marx é também uma crítica à suposta neutralidade de um dos pilares centrais da sociedade burguesa: a economia fundada na troca de mercadorias. Como ele destaca nos *Grundrisse*, a reprodução social baseada no mercado, que aparece como a concretização da liberdade, corresponde a um sistema de *dominação* em que ocorre “a mais completa supressão de toda liberdade individual e a total subjugação da individualidade sob condições sociais que assumem a forma de poderes sociais, na verdade, de coisas superpoderosas — de coisas independentes dos próprios indivíduos que se relacionam

⁹² Marx afirma que, para os economistas, “a produção deve ser representada — veja, por exemplo, Mill —, à diferença da distribuição etc., como enquadrada em leis naturais eternas, independentes da história, oportunidade em que as relações *burguesas* são furtivamente contrabandeadas como irrevogáveis leis naturais da sociedade *in abstracto*. Esse é o objetivo mais ou menos consciente de todo o procedimento” (MARX, 2011b, p. 42).

⁹³ Sobre isso, Michael Heinrich explica que “Marx não está predominantemente criticando as conclusões da economia política, mas, ao contrário, a maneira que ela coloca as questões, distinguindo entre aquilo que a economia política visa explicar e aquilo que é aceito por ela como tão autoevidente que não precisa de explicação (como a forma-mercadoria do produto do trabalho)” (HEINRICH, 2012, p. 34).

entre si” (MARX, 2011b, p. 546). Nesse sentido, pode-se dizer que Marx *politiza* o mercado, expondo as relações sociais de dominação, exploração e desigualdade que estão intrinsecamente ligadas a essa forma social de produção.

Uma vez que Marx toma a economia política como um discurso teórico sobre um conjunto de *relações sociais* que corresponde ao modo burguês de produção, faz sentido dizer que em suas obras de crítica da economia política (sobretudo *O capital* e os *Grundrisse*), ele não buscou apresentar uma nova análise estritamente econômica, mas sim uma *teoria da sociedade*, que ao mesmo tempo expõe e questiona a “estrutura interna das relações burguesas de produção” (MARX, 2013, p. 156). Seu objetivo era demonstrar como as engrenagens da produção de riqueza sob a ordem capitalista, não sendo neutras, implicam necessariamente em relações sociais de dominação. E a localização dessas engrenagens está justamente no coração de sua desconstrução da economia política clássica.

Fica claro, então, por que, da perspectiva marxiana, a reflexão sobre a política não pode ficar desvinculada da crítica da economia política. Aceitar essa separação significa ignorar que as relações de produção capitalistas carregam determinações fundamentalmente políticas. Muitos dos segredos da política só são explicáveis a partir dessas relações; portanto, teorizar sobre política abstraído-se destas determinações sociais é, no mínimo, realizar uma abordagem parcial e falha. O que marca o ponto de vista de Marx, nesse sentido, se expressa na ideia de que entender como o capitalismo funciona é um problema de primeira ordem para qualquer teoria política. Visto dessa maneira, Marx pode ser lido não só como um crítico dos economistas burgueses, que neutralizavam as relações sociais que acompanham a produção capitalista, mas também como um crítico de todo tipo de teoria política que ignora como um sistema de produção de mercadorias implica em uma série de “relações sociais, modelos de propriedade e de dominação, formas políticas ou jurídicas específicas” (WOOD, 2003, p. 29).

Nesse sentido, William Clare Roberts sustenta que *O capital* de Marx é uma obra que contém em si uma teoria política escondida, cujo conceito principal está na noção de *dominação impessoal do mercado* (ROBERTS, 2017, p. 17). O projeto de Marx seria, assim, o de mostrar que em uma sociedade na qual a produção de mercadorias é generalizada há relações de poder que regulam as interações entre os indivíduos que, por seu lado, assumem uma forma que já não se apresenta mais como vínculos diretos e pessoas de servidão (MARX, 2013, p. 223), mas como uma dominação impessoal que opera por meio do dinheiro e das mercadorias. Essa forma especificamente capitalista de dominação, que ocorre por fios invisíveis e não se encontra na esfera estatal, deve fazer parte central de uma teoria marxista da política.

Para explicar o conceito de dominação impessoal, faz-se necessária uma breve análise da principal obra de Marx. Não é a intenção aqui realizar uma reconstrução sistemática do argumento em *O capital*, mas tão somente apontar alguns elementos que parecem ser centrais para a proposta de interpretá-lo também como uma teorização política.

É amplamente conhecido o começo de *O capital*, em que Marx afirma que “a riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘enorme coleção de mercadorias’” (2013, p. 113)⁹⁴. Para Marx, a mercadoria é a “forma elementar” do capitalismo, configurando o formato típico da riqueza existente nessa sociedade. Uma mercadoria é um objeto que possui essencialmente duas características, que Marx indica com os conceitos de valor de uso e valor de troca: o primeiro se refere à sua utilidade enquanto objeto que serve para determinado fim; o segundo faz alusão à capacidade da mercadoria em ser trocada por outras mercadorias, ou seja, é uma característica relacional que muda no tempo e no espaço. Valor de uso e valor de troca são dois elementos que também se diferem por sua natureza: o valor de uso constitui “o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social desta” (MARX, 2013, p. 114), o que significa que ele é uma propriedade da riqueza independente da sociedade em que é produzida (portanto, tem uma característica trans-histórica), já o valor de troca é um elemento da riqueza que existe apenas em sua formatação especificamente capitalista, ou seja, é uma característica que não é natural, mas social. Em outras palavras, o fato de um determinado objeto que é trocado se constituir enquanto mercadoria não é uma propriedade física dele, mas uma característica da *sociedade* em que se encontra. Por essa razão Marx se refere à mercadoria como uma “forma social” (HEINRICH, 2012, p. 41).

No momento em que as mercadorias são trocadas por seus possuidores, o que se torna relevante é o valor de troca. Este processo, porém, é informado pelo fato de que tais mercadorias são frutos do trabalho humano. Isto é, quando o intercâmbio ocorre, não é só determinado objeto que é trocado, mas também o trabalho nele contido. Não se trata, todavia, de um trabalho específico, pois na medida em que as mercadorias podem ser todas trocadas umas pelas outras, os trabalhos contidos em cada uma delas são reduzidos a “trabalho humano igual”, trabalho

⁹⁴ Há diversas controvérsias interpretativas sobre o primeiro capítulo de *O capital*, sendo que uma delas diz respeito à questão de se Marx já estava falando sobre o capitalismo desde o primeiro parágrafo do livro, ou se os primeiros capítulos se refeririam à produção de mercadorias “em geral” (ou “produção mercantil simples”) e a especificidade do capitalismo só apareceria posteriormente com a adição de outros elementos, como se *O capital* fosse uma obra histórica. A nosso ver, a primeira das leituras é a mais plausível, já que Marx parece se deixar claro, desde o começo, que está tratando o capitalismo como estrutura já desenvolvida e não fazendo um relato histórico de como o modo de produção capitalista veio a ser. Sobre o assunto, ver HEINRICH, 2012; ARTHUR, 2016.

abstrato (MARX, 2013, p. 116). Dessa maneira, Marx chega à conclusão de que o valor de troca das mercadorias revela algo mais profundo e que não aparece à primeira vista: o fato de que as mercadorias são, na verdade, portadoras de *valor*, ou seja, elas possuem a propriedade de serem objetivações do trabalho abstrato, que, por sua vez é a substância do valor.

A partir dessas categorias fundamentais, Marx vai entender como o dinheiro aparece enquanto um tipo especial de mercadoria que surge da circulação e serve como representação do valor, bem como vai demonstrar que o dinheiro, em determinadas circunstâncias, se transforma em capital. Isso ocorre essencialmente a partir do momento em que as trocas econômicas passam a ter por finalidade não a obtenção de valores de uso para a satisfação de necessidades, mas a acumulação de dinheiro, ou, como Marx coloca, a “valorização do valor” (MARX, 2013, p. 227)⁹⁵. O processo econômico no capitalismo passa a seguir a fórmula D-M-D’, ou seja, ele se inicia no dinheiro e termina igualmente no dinheiro, porém em quantidade maior. Isso dá abertura a um movimento em que o valor muda as formas em que se manifesta (como mercadoria ou como dinheiro), mas continua sendo o fim e o começo do processo econômico, valorizando a si mesmo. Por essa razão Marx afirma que, no capitalismo, o valor se torna um “sujeito automático”:

valor se torna, aqui, o sujeito de um processo em que ele, por debaixo de sua constante variação de forma, aparecendo ora como dinheiro, ora como mercadoria, altera sua própria grandeza e, como mais-valor, repele [*abstösst*] a si mesmo como valor originário valoriza a si mesmo. Pois o movimento em que ele adiciona mais-valor é seu próprio movimento; sua valorização é, portanto, autovalorização. (MARX, 2013, p. 230)

Tudo isso significa que no modo de produção capitalista a troca das mercadorias, ou seja, o mercado, corresponde a uma dinâmica social específica, que é determinada pela sobreposição da valorização do valor sobre as necessidades humanas. Essa lógica de funcionamento se torna universal na medida em que todos os indivíduos precisam se engajar no espaço de trocas mercantis para conseguir os meios para sua própria sobrevivência. Nesse sentido, tal lógica passa a se impor sobre as ações dos sujeitos simplesmente pelo fato de que eles operam como trocadores de mercadorias. Assim, como afirmou Michael Heinrich, “com a teoria do valor, Marx busca revelar uma estrutura social específica à qual os indivíduos devem obedecer, *independentemente do que pensem*” (2012, p. 46).

⁹⁵ “A circulação simples de mercadorias — a venda para a compra — serve de meio para uma finalidade que se encontra fora da circulação, a apropriação de valores de uso, a satisfação de necessidades. A circulação do dinheiro como capital é, ao contrário, um fim em si mesmo, pois a valorização do valor existe apenas no interior desse movimento sempre renovado. O movimento do capital é, por isso, desmedido” (MARX, 2013, p. 228).

Uma das coisas que Marx tem em mente ao levar a cabo esse tipo de reflexão é que a relação entre objetos que são trocados pelos indivíduos não é tão somente uma relação entre coisas, mas uma relação social entre pessoas (que, no entanto, assume uma forma indireta por meio das mercadorias e do dinheiro). Então, embora no capitalismo relações de dependência pessoal (como a servidão) já não sejam a regra, sua dinâmica econômica cria uma situação em que há uma “independência pessoal fundada sobre uma dependência coisal” (MARX, 2011b, p. 106). Ou seja, no mercado o vínculo social entre as pessoas recebe uma mediação própria, que não corresponde a um vínculo direto entre indivíduos singulares que podem ser nomeados e identificados, mas ao vínculo anônimo e impessoal operado pelo intercâmbio. As relações sociais são, assim, atravessadas por relações de poder, que, todavia, não se manifestam de modo explícito ou violento, mas de maneira silenciosa por meio do dinheiro e das demais trocas econômicas. Como afirmou Marx de modo perspicaz nos *Grundrisse*, no capitalismo os indivíduos carregam seus vínculos sociais no bolso (MARX, 2011b, p. 105).

Essa concepção é a base do conceito marxiano de fetichismo das mercadorias. Ao falar do fetiche (ou feitiço), Marx afirma que as mercadorias possuem um caráter misterioso e fantasmagórico. Tal mistério não se explica por suas qualidades naturais, mas pelo fato de que a forma-mercadoria reflete em um objeto o caráter social do próprio trabalho humano. A mercadoria torna-se assim uma forma de expressão da relação social entre produtores. Ou, nas palavras de Marx, “é uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (2013, p. 147).

O fetichismo da mercadoria é uma das consequências das relações impessoalizadas criadas pelo mercado: na medida em que a relação entre pessoas toma a forma de coisas, parece que a relação está *nas próprias coisas*. Os indivíduos podem assim, achar que, ao trocar, fazem apenas objetos se relacionarem (a troca de uma cadeira por uma camisa, por exemplo), mas por trás desses objetos, que tomam a forma de valor, os indivíduos estão, mesmo sem o saber, equiparando diferentes tipos de trabalho humano (MARX, 2013, p. 149).

O fetiche da mercadoria, destaca Marx, só se realiza porque as relações entre pessoas e seus trabalhos não se apresentam, no modo de produção capitalista, como relações pessoalizadas, mas impessoais. Ao comentar sobre divisão do trabalho no feudalismo, o autor explica que nessa sociedade “é justamente porque as relações pessoais de dependência constituem a base social dada que os trabalhos e seus produtos não precisam assumir uma forma fantástica distinta de sua realidade” (MARX, 2013, p. 152). Assim, o fetiche aparece como uma ilusão necessária da sociedade burguesa que deriva da própria prática imposta por sua reprodução social. Não se trata de um erro cognitivo dos sujeitos que pode ser resolvido por

esclarecimento intelectual, mas de uma característica estrutural sobre o modo pelo qual o mercado capitalista se apropria das relações entre pessoas. Por este motivo, Marx afirma que apenas em uma sociedade em que as condições materiais de existência não dependem da mediação do mercado o feitiço fantasmagórico das mercadorias pode ser afastado (2013, p. 153).

A dependência entre os sujeitos mediada pelo mercado faz com que a lógica do valor e da troca ganhe, por assim dizer, vida própria e assuma perante os indivíduos a forma de um “poder social que lhes é estranho, que está acima deles; sua própria interação [aparece] como processo e poder independentes deles” (MARX, 2011b, p. 144) ou, ainda, “a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se encontram em vez de eles a controlarem” (MARX, 2013, p. 150). É justamente nisso que consiste a ideia de dominação impessoal do mercado em Marx: a existência de uma dependência social que não aparece enquanto tal, mas que se sobrepõe aos indivíduos que vivem sob o capitalismo, uma vez que todos devem necessariamente se ajustar e agir conforme a dinâmica da valorização do valor.

Sobre o caráter abstrato das relações capitalistas, Moishe Postone afirma o seguinte:

o que fundamentalmente caracteriza o capitalismo é uma forma historicamente específica de mediação social abstrata — uma forma de relações sociais que é única na medida em que é mediada pelo trabalho. Essa forma historicamente específica de mediação é constituída por determinadas formas de prática social e, ainda assim, se torna quase independente das pessoas envolvidas em tais práticas. O resultado é uma forma historicamente nova de dominação social — uma que sujeita as pessoas a imperativos e constrangimentos estruturais impessoais e crescentemente racionalizados [...]. (POSTONE, 2004, p. 59)

Ressalte-se que, embora essa dominação imposta pelo mercado seja impessoal, ela também é uma dominação entre pessoas (ou melhor, entre classes), que, todavia, é ocultada, pois se reveste da forma de transações econômicas. A identificação da dominação impessoal do mercado não se opõe, portanto, à análise de Marx sobre a exploração de classe ocorrida entre capitalistas e trabalhadores por meio da extração de mais-valor (como sugere, por exemplo, Postone). Trata-se, ao contrário, do reconhecimento dos mecanismos específicos que a dominação de classe adquire no capitalismo. Afinal, o poder de apropriação do trabalho excedente pelos capitalistas não ocorre por meio de coerção física ou força bruta, e nem mesmo em função de posição política ou privilégios jurídicos, ao contrário, ela se desenrola de uma maneira estritamente econômica, pois trabalhador e capitalista se encontram no mercado ambos na qualidade de portadores de mercadorias, um deles possuidor da força de trabalho e o outro

possuidor de dinheiro. Além disso, a lógica D-M-D' que impera na esfera do mercado como uma lógica abstrata e impessoal, só tem como existir a partir da exploração do trabalho, uma vez que é o mais-valor gerado no âmbito da produção que garante a valorização do valor.

Ao ressaltar como o processo de exploração faz uso de mecanismos impessoais, Ellen Meiksins Wood comenta que no capitalismo

A apropriação do excedente de trabalho ocorre na esfera “econômica” por meios “econômicos”. [...] Em princípio não há necessidade de pressão “extraeconômica” ou de coação explícita para forçar o operário expropriado a abrir mão de sua mais-valia. Embora a força da coação da esfera política seja necessária para manter a propriedade privada e o poder de apropriação, a necessidade econômica oferece a compulsão imediata que força o trabalhador a transferir sua mais-valia para o capitalista [...].

A alocação social de recursos e de trabalho não ocorre por comando político, por determinação comunitária, por hereditariedade, costumes nem por obrigação religiosa, mas pelos mecanismos de intercâmbio de mercadoria. (WOOD, 2003, p. 34-35)

A forma de coerção sobre a qual se baseia a exploração capitalista é econômica e, como tal, indireta. Ela se impõe sobre o trabalhador de modo impessoal por meio dos mecanismos do mercado — e esse é um dos pontos centrais de diferenciação deste modo de produção em relação a outras formações pré-capitalistas. É verdade que os imperativos do valor recaem tanto sobre capitalistas quanto sobre trabalhadores, e que ambos se encontram em uma posição de dependência do mercado. Porém, isso não apaga o fato de que para o capitalista essa situação o coloca em uma posição de poder, enquanto para o trabalhador ela é experimentada enquanto miséria ou exploração.

De fato, a coerção indireta do mercado, que define o capitalismo, é essencialmente dependente da transformação em larga escala da força de trabalho em mercadoria e da separação dos trabalhadores dos meios de produção. A assim chamada “acumulação primitiva” submete a classe dos produtores à disciplina do mercado e garante a compulsão silenciosa em direção à transferência do mais-valor para o capitalista. Sem essa “dupla liberdade” de que falou Marx (2013, p. 786), as condições fundamentais para a compra e venda da força de trabalho e para a mediação da exploração pelo mercado não estariam dadas. Em outras palavras, apenas em função da despossessão dos produtores diretos e do seu bloqueio ao acesso aos meios de produção, a não ser pela troca de sua força de trabalho por salário, que os capitalistas podem se apropriar do trabalho excedente sem necessitar de coerção direta (WOOD, 2017, p. 96). A propriedade privada dos meios de produção e a transformação da força de trabalho em mercadoria são o segredo oculto da dominação impessoal do mercado.

Esse ponto é destacado por David McNally ao sustentar que a chave para a compreensão do mercado capitalista

é a mercantilização da força de trabalho. A necessidade da maioria de entrar no mercado de trabalho para conseguir seus meios de subsistência transforma radicalmente o todo da vida econômica. Isso significa que todos os insumos e produtos do processo de produção tenderão a ser “mercantilizados” e “monetizados”. A produção generalizada de mercadorias, portanto, só é possível se a força de trabalho existe como uma mercadoria em larga escala. (MCNALLY, 1993, p. 31)

Conforme exposto, é possível afirmar que a imagem do mercado que subjaz à análise de Marx em *O capital* é a de uma instituição que não pode ser caracterizada como espaço de liberdade, a exemplo do proposto pelo discurso liberal, mas de coerção. A sua lógica de funcionamento coage os agentes sociais a agirem de acordo com seus imperativos; quanto aos trabalhadores, eles se veem obrigados a vender sua força de trabalho por salário para conseguirem os meios de subsistência; quanto aos capitalistas, são impelidos, por meio da competição e da concorrência, a agir sempre de acordo com a necessidade de maximização dos lucros e a ter na acumulação constante de valor a razão de ser de seu agir econômico.

Note-se que as atitudes dos indivíduos dentro da lógica do mercado não podem ser atribuídas a uma escolha moral (o capitalista que se esforça para aumentar os lucros da empresa em detrimento dos rendimentos de seus trabalhadores não o faz por impulso sádico ou por uma questão de insanidade pessoal). Marx sabia que a simples responsabilização moral dos sujeitos era analiticamente deficiente e politicamente infrutífera, uma vez que o verdadeiro problema reside no fato de que no capitalismo o principal mecanismo regulador da reprodução social faz da competição e da maximização do lucro as regras mais fundamentais da vida social (WOOD, 2017, p. 2).

Portanto, enquanto o mercado capitalista é geralmente representado (tanto para a economia política clássica, quanto para Honneth) como lugar de escolha e oportunidade, sua prática mostra justamente o contrário: trata-se uma estrutura de compulsão indireta e impessoal. Ellen Meiksins Wood capta este sentido de maneira muito clara por meio de seu conceito de *dependência do mercado* (*market dependence*). Para a autora, embora em muitas sociedades pré-capitalistas o mercado tenha existido como espaço de trocas, a produção de mercadorias não era generalizada: o mercado se comportava como uma oportunidade disponível aos indivíduos, que tinham a faculdade de participar ou não de acordo com sua conveniência. O mercado especificamente capitalista é, no entanto, radicalmente diferente. Ele não se apresenta

às pessoas como uma opção, mas como um imperativo, já que todos que vivem sob o capitalismo são obrigados a participar do mercado para manter suas condições de existência.

Nesse sentido:

[...] o que nem sempre fica claro [...] é que a característica distintiva e dominante do mercado capitalista não é a oportunidade ou a escolha, mas, ao contrário, a compulsão. A vida material e a reprodução social no capitalismo são universalmente mediadas pelo mercado, de modo que todos os indivíduos devem, de uma maneira ou de outra, entrar nas relações mercantis para ganhar acesso aos meios de vida. Esse sistema único de dependência do mercado significa que os ditames do mercado capitalista — seus imperativos de competição, acumulação, maximização de lucros, e aumento da produtividade do trabalho — regulam não apenas as transações econômicas, mas as relações sociais em geral. (WOOD, 2017, p. 7)

Desse modo, há uma curiosa dialética entre dependência e independência no capitalismo, em que ele, por um lado, possibilita uma maior independência pessoal, mas, por outro, impõe uma dependência universal em relação ao mercado.

A crítica da economia política de Marx, portanto, mostrou o centro nervoso das relações de exploração e dominação no capitalismo, revelando como elas se estruturam na forma de um sistema de troca generalizada de mercadorias que impõe uma lógica social específica (impessoal e objetiva) ao fazer de todos os sujeitos sociais dependentes do intercâmbio econômico. Sob tais condições, o mercado não pode ser tomado meramente como um mecanismo técnico de distribuição da riqueza, mas deve ser entendido como uma forma *política* que necessariamente pressupõe uma série de relações sociais. Isso significa, entre outras coisas, que é impossível separar a produção para o mercado, a lógica do valor, o fetichismo da mercadoria, a propriedade privada dos meios de produção e a exploração do trabalho; todos esses elementos compõem um sistema específico em que cada um deles não se sustenta sem os outros (MCNALLY, 1993, p 221).

Desta noção de totalidade pode-se reinterpretar, a razão da polêmica de Marx com os socialistas de sua época, especialmente Proudhon: o autor alemão estava convencido de que não é possível transcender ou afastar as mazelas sociais do capitalismo, como a exploração, a desigualdade e a miséria, por meio da regulação das relações mercantis, ou da tentativa de criar um mercado de índole igualitária e cooperativa. Para Marx, a questão não era criar um mercado mais humano, com melhor distribuição de bens ou de oportunidades mais iguais, mas sim defender um tipo de reprodução social não mediada por mercadorias em que o princípio regulador não seja a competição e a exploração.

As reflexões marxianas demonstram que o problema do mercado — ou melhor, o capitalismo em si — não pode ser um tema negligenciado por nenhuma teoria que está preocupada com assuntos como justiça, democracia ou liberdade. Falar em mercado é também falar em dominação, o que mostra que a sua existência é um problema de caráter político por excelência. Assim, as tentativas de teorização sobre democracia que não levarem em conta o fato de que o mercado capitalista impõe sobre toda a reprodução social uma lógica invertida (ou, como ressaltou Tony Smith, uma “sociabilidade dissociada”) em que o valor impera sobre o valor de uso, ou seja, em que a finalidade se encontra na lucratividade e não nas necessidades humanas, dificilmente farão mais do que um apelo impotente.

3.4.2 O mercado contra a liberdade social

Após esse excursão acerca da visão marxiana sobre o mercado é possível voltar a Honneth com elementos teóricos aptos a revelar os limites de sua compreensão sobre a esfera econômica. Como visto, a concepção honnethiana acerca do funcionamento da economia capitalista decorre em grande parte de suas premissas normativistas e de seu monismo moral, o que foi consolidado em um primeiro momento em *Redistribution or Recognition* e, após, em *O direito da liberdade*. Relembremos, então, as principais posições honnethianas sobre o mercado e a economia capitalista em geral.

A interpretação de Honneth acerca do funcionamento da economia capitalista se pauta pela relação íntima entre moral e relações econômicas, com a negação constante de que estas últimas possam ser entendidas como constituintes de um sistema desprovido de normatividade (*norm-free*), conforme ele identifica não só em Habermas, mas também em Marx e na primeira geração da Escola de Frankfurt. A conexão entre moral e economia aparece em Honneth consolidada em torno de duas teses centrais. A primeira, apresentada em *Redistribution or Recognition*, afirma que o reino da economia constitui uma ordem normativa de reconhecimento, de modo que as disputas econômicas não seguem uma lógica própria, mas são, na verdade, disputas em torno da interpretação moral dos princípios normativos presentes na sociedade. De tal modo a economia de mercado reflete a valorização cultural dada a determinados bens e a determinados tipos de trabalho, com a consequência de que não há uma esfera da distribuição de riqueza separada da esfera do reconhecimento. Podemos chamar essa primeira proposição de tese do *culturalismo econômico*⁹⁶.

⁹⁶ Tanto Nancy Fraser (2003b, p. 211) quanto Christopher Zurn (2005, p. 99) já se referiram à visão de Honneth da economia enquanto disputa de valores como “culturalista”, de modo que parece ser adequada a denominação dada a essa tese honnethiana.

A segunda tese, introduzida primeiramente em *Redistribution or recognition*, mas expandida em *O direito da liberdade*, propõe que a interseção entre economia e moral se dá na forma de pressupostos normativos pré-contratuais que são consentidos livremente pelos agentes econômicos. Essa é a tese do funcionalismo normativo, que supõe que existem pré-requisitos funcionais para a própria existência do mercado, e que o assentimento moral dos participantes das trocas mercantis assegura um vínculo intersubjetivo de solidariedade entre eles de modo que o mercado se torna capaz de providenciar um espaço de cooperação onde pode florescer a liberdade social.

A ideia do culturalismo econômico de Honneth é detalhada em seu debate com Nancy Fraser e tem por objetivo principal rechaçar aquilo que ele entende como uma mistificação das relações econômicas por meio da sua neutralização normativa. Como exposto na seção 1.4, o alvo das críticas de Honneth não é somente Fraser, mas principalmente a separação habermasiana entre sistema econômico e mundo da vida, que leva à impermeabilização dos processos econômicos contra qualquer crítica normativa. Assim Honneth nega veementemente que a economia capitalista constitua um sistema de regras e mecanismos próprios que são amorais e que não façam referência à ordem de reconhecimento em que seus participantes se encontram.

A primeira crítica a essa concepção foi formulada por Fraser. O ponto central de sua contestação foi afirmar que não é lícito reduzir os conflitos econômicos a lutas simbólicas sobre valores e normas socialmente estabelecidos, pois o mercado capitalista de fato se comporta segundo regras que não correspondem diretamente aos valores culturais ou morais das pessoas que compram e vendem. Assim, Fraser aponta que a característica distintiva do capitalismo

é a criação de uma ordem de mercado quase-objetiva, anônima e impessoal, que segue uma lógica própria. Essa ordem de mercado é culturalmente enraizada, sem dúvida. Mas ela não é diretamente governada por esquemas culturais de avaliação. Antes, a lógica econômica do mercado interage de maneiras complexas com a lógica cultural do reconhecimento, por vezes instrumentalizando certas distinções de status existentes, por vezes dissolvendo e evitando-as e por vezes criando novas delas. Como resultado, os mecanismos de mercado dão origem a relações econômicas de classe que não são meros reflexos de hierarquias de status. (FRASER, 2003b, p. 214)

A posição de Fraser, vale destacar, é uma defesa do argumento de que normas ou valores culturais são negligenciáveis ou mesmo que eles não comparecem no plano das relações econômicas. Seu ponto é que o culturalismo de Honneth cria uma extrapolação indevida da relação entre cultura e economia:

No geral, então, Honneth exagera enormemente o papel do reconhecimento na sociedade capitalista. Focando exclusivamente nas interações reguladas por valores, ele toma reflexões válidas sobre a ubiquidade e irredutibilidade da cultura e as infla para além de qualquer reconhecimento. Ele parte da premissa verdadeira de que os mercados são sempre alicerçados culturalmente para a falsa conclusão de que seu comportamento é plenamente governado pelas dinâmicas do reconhecimento. Do mesmo modo, ele vai da ideia válida de que a economia capitalista não é um sistema puramente técnico e desprovido de cultura para a posição insustentável de que ela não possui dinâmicas dignas de serem analisadas em si mesmas. (FRASER, 2003b, p. 216)

A resposta de Fraser constitui um argumento poderoso contra o monismo honnethiano, já que aponta para a capacidade do capitalismo de criar dinâmicas econômicas que tem um grau considerável de independência daquelas esferas da vida social regidas por valores e normas culturais. Já a contrarresposta de Honneth sugere que a posição da autora leva necessariamente a uma concepção em que os sistemas econômicos são vistos como neutros normativamente, pois Fraser, afirma Honneth, estaria recorrendo a uma imagem em que os processos econômicos estariam para além do controle dos indivíduos, o que levaria por consequência à impossibilidade de sua transformação (HONNETH, 2003c, p. 252-256). É possível notar que Honneth, ainda que não afirme de maneira explícita, acusa Fraser de incorrer no mesmo equívoco de Habermas, repetindo o seu dualismo entre sistema e mundo da vida de uma maneira diferente.

Jean-Philippe Deranty resume bem esse aspecto da resposta de Honneth:

[Em Habermas] as descrições objetivas da teoria social descrevem processos que ocorrem por trás das costas dos participantes e que, portanto, não podem informar diretamente suas lutas. A teoria do reconhecimento é projetada em grande parte para evitar essa deficiência [...]. Em contraste, o quadro de análise de Fraser parece repetir o objetivismo habermasiano em relação à injustiça econômica, com consequências políticas igualmente danosas. Tão logo se aceita acriticamente a visão das mercadorias e de mercados de trabalho como sistemas sociais que operam de acordo com seus próprios imperativos específicos, a crítica dos mercados aparece como externa e arbitrária. (DERANTY, 2010, p. 302)

As considerações de Honneth e Deranty, ainda que justificadas, não parecem ser suficientes para sustentar o culturalismo econômico honnethiano. Isso porque a aceitação da hipótese de que no capitalismo existem mecanismos econômicos que não são redutíveis às disputas morais em torno da ordem normativa não implica necessariamente na transformação desses mecanismos em elementos normativamente neutros ou técnicos, como o faz Habermas. É plenamente possível afirmar, em sentido contrário à percepção honnethiana, que existem

processos econômicos que possuem lógicas próprias relativamente independentes dos sujeitos sem que seja necessário considerar que esses processos sejam imutáveis.

Vimos acima que a crítica da economia política de Marx aponta precisamente nesse sentido. Em *O capital*, Marx retrata o capitalismo como um sistema social que efetivamente submete os indivíduos a uma série de relações econômicas que operam de acordo com regras próprias, às quais os indivíduos se veem forçados a se adaptar para sobreviver. A própria troca de mercadorias, longe de representar tão somente uma forma técnica de produção e distribuição da riqueza social, está diretamente vinculado a uma estrutura de relações que estabelece uma lógica própria sobre as formas de interação entre os indivíduos. Conforme afirma Michael Heinrich, as relações capitalistas “impõem certa forma de racionalidade à qual todos os indivíduos devem aderir se desejarem manter sua existência dentro destas condições” (HEINRICH, 2012, p. 46).

O que é central aqui é que dentro da esfera de troca de mercadorias os sujeitos não agem livremente de acordo com suas vontades, desejos e gostos, mas são compelidos a atuar de acordo com as regras das relações econômicas. Por essa razão, o problema existente é mais profundo que a mera responsabilização moral dos agentes, já que nas relações mercantis, as escolhas dos agentes não são realizadas em condições de plena liberdade. Por essa razão, ao falar da dinâmica da troca de mercadorias, Marx faz uso de certas expressões com o objetivo de destacar que os processos ali analisados não são características das *pessoas* envolvidas, mas uma *forma de sociedade*. Dessa forma, quando Marx fala que os indivíduos aparecem como “personificações das relações econômicas” (MARX, 2013, p. 160), ou que as trocas de mercadorias encerram processos sociais que ocorrem pelas costas dos produtores (MARX, 2013, p. 122), é justamente essa perspectiva que está manifestando.

A crítica marxiana, tal como apresentada, sem dúvida receberia por parte de um olhar honnethiano as mesmas críticas que foram endereçadas a Fraser. Mas é necessário ressaltar alguns aspectos da discussão a esse respeito a fim de mostrar que as objeções de Honneth contra Fraser não se sustentam contra Marx. Primeiramente, a perspectiva de Marx não nega a agência humana, tal como Honneth parece supor em relação a todas as teorias que veem na economia certa independência funcional. A afirmação segundo a qual os processos econômicos não se reduzem às disputas normativas pela ordem de reconhecimento não implica sugerir a reificação da ação humana como mera reprodução de imperativos econômicos. Ora, Marx não deixa de sublinhar claramente que todo o processo de troca de mercadorias que reina no capitalismo *aparece* como uma relação entre coisas, mas na realidade corresponde à relação *entre os próprios homens* — esse, aliás, é precisamente o ponto central da teoria do fetichismo da

mercadoria de Marx, conforme já visto. Ou seja, não há na teoria marxiana uma suposição de que as relações econômicas não são constituídas pelos homens, e que, portanto, não poderiam ser desconstituídas por eles. Ao contrário, Marx entende que os próprios indivíduos são os criadores de todas as relações sociais pressupostas nas trocas econômicas. Essa compreensão não impede a denúncia das situações de alienação em que a estrutura social se impõe sobre os indivíduos, controlando-os e dominando-os.

Além disso, é de se ressaltar que a perspectiva marxiana não recai no argumento honnethiano de neutralização normativa da economia. Se, para Marx, a concepção de mercado capitalista compreende a noção de ente político, a esfera econômica não é o reino da técnica de produção e distribuição de riqueza (como pretendia Habermas), mas acima de tudo é um conjunto de relações sociais que em sua configuração capitalista se revela como uma forma específica de poder e de dominação. Assim, em Marx, não se pode afirmar que a economia capitalista é neutra: todo seu projeto teórico maduro tem como impulso principal justamente a desnaturalização e a demonstração do caráter político das estruturas modernas de produção de riqueza.

Nesse sentido, Marx encontra o germe fundamental das contradições sociais do capitalismo na contradição entre valor de uso e de troca. A lógica do valor, o motor central do funcionamento do capitalismo para Marx, se explica pelo impulso constante do capital de se valorizar como um fim em si mesmo, e isso acontece por meio da submissão de toda consideração sobre a utilidade e necessidade da riqueza produzida à sua capacidade servir à valorização (POSTONE, 2014, p. 40). Em outras palavras, para Marx, no capitalismo os imperativos da acumulação de capital se sobrepõem aos fins humanos. E isso quer dizer que o lucro, e não a satisfação de necessidades humanas, se torna o fim último da produção de riqueza.

Esse processo mostra que há um núcleo estrutural das relações econômicas capitalistas que não é neutro, nem desprovido de normatividade. De tal modo, a denúncia de Marx não é contra as ideias morais dos indivíduos que se relacionam pelo mercado e como certas mercadorias são valorizadas monetariamente em maior ou menor quantidade. Ao contrário, trata-se de uma crítica à própria forma mercadoria que permeia economicamente as relações humanas, ou seja, é a crítica a uma estrutura social desumana e alienada que por seu próprio funcionamento interno desvirtua as relações humanas ao submetê-las à lógica da valorização. As consequências dessa dinâmica já eram óbvias para Marx: exploração do trabalho, desigualdade, dominação de classe etc.

É para esse tipo de crítica mais profunda que Honneth parece ser insensível. Sua teoria afasta as mediações sistêmicas específicas da economia capitalista e reduz sua explicação dela

a uma disputa pela interpretação a ser dada aos princípios de reconhecimento relativos à distribuição. Como Honneth abandona qualquer tipo de explicação estrutural, ele fica incapaz de entender a existência de uma orientação normativa presente na própria raiz da ordem capitalista. Esse caráter político do capitalismo, identificado por Marx na lógica alienada do valor, se encontra em um nível social mais profundo que não está diretamente conectado com as orientações morais dos atores sociais. A diferença de nível não lhe retira, no entanto, propriedades também normativas. Para Honneth, todavia, o normativo se refere apenas a um espaço mais superficial, relativo às experiências dos indivíduos. Ele não concebe os próprios sistemas sociais como embebidos de normatividade. E o mais irônico é que justamente aquele a quem Honneth pretende superar, Jürgen Habermas, também não.

De modo bastante paradoxal, na visão de Honneth o mercado, em vez de ser enxergado como uma instituição que já pressupõe relações de poder, é concebido como um espaço se encontra aberto e permeável a todo tipo de orientação moral, independentemente de seu conteúdo. A normatividade que permeia a esfera econômica é retratada por Honneth sempre como um elemento que vem de fora dela e nunca como uma característica que é embutida internamente nas próprias relações mercantis. Ocorre que, ao ver o mercado como uma estrutura aberta, como uma forma sem conteúdo que pode ser preenchida de fora por orientações normativas diversas, Honneth está adotando precisamente a posição teórica que repudia: ele está interpretando o mercado capitalista como uma esfera normativamente neutra, desprovida de orientações morais ou políticas intrínsecas.

Em outras palavras, a ideia de que a resolução das injustiças econômicas depende de uma disputa por valores e não de uma mudança estrutural das instituições econômicas implica na noção de que a economia capitalista é “neutra” e que ela pode ser preenchida pelos sujeitos com conteúdos éticos variáveis. Com isso, Honneth não só trai seus próprios pressupostos teóricos, mas também impede uma crítica social mais incisiva capaz de mostrar os obstáculos estruturais para a concretização do reconhecimento e da liberdade. Nesse sentido, ao contrário do que afirmou Deranty (2013, p. 755), o culturalismo econômico de Honneth não aponta para o caráter político da economia capitalista; na verdade, ele *impede* que se perceba esse caráter.

Vejamos agora a tese do funcionalismo normativo que Honneth desenvolve em *O direito da liberdade*. Nessa obra, o autor sustenta que o mercado deve ser concebido como uma esfera de liberdade social que permite a cooperação entre as pessoas por meio de trocas que ocorrem com base no interesse recíproco de todos os envolvidos. Esta dinâmica depende da existência de um contexto ético prévio ao mercado que estabelece o funcionamento das relações comerciais a partir de um reconhecimento tácito, não apenas jurídico mas também moral, entre

os parceiros de interação. A desvinculação do mercado dessas pré-condições morais criaria as anomalias econômicas.

Talvez o mais desconcertante da proposta de Honneth a esse respeito seja a afirmação acerca dos fundamentos morais do mercado à luz da noção de que da participação dos sujeitos nas trocas mercantis pode ser presumida a legitimação moral do mercado pelos seus participantes. Com essa noção o simples fato de as pessoas participarem de relações mercantis indica que o mercado está sendo legitimado por elas e que ele providencia um nível mínimo de cooperação que permite a efetivação do ideal de liberdade social. Além de equivocada, tal premissa, é demasiadamente ingênua para uma teoria social que se pretende crítica, uma vez que ignora a possibilidade de que a participação dos agentes no âmbito das relações mercantis não seja plenamente voluntária.

A compreensão honnethiana afasta completamente a possibilidade de que o campo econômico seja um espaço de coerção e não de trocas livres entre agentes iguais, ou. Como apontou Gregory Smulewicz-Zucker, Honneth “não considera o mercado, e a vida econômica em um sentido mais amplo, como uma esfera de relações de poder” (SMULEWICZ-ZUCKER, 2019, p. 134). Fica excluída de sua perspectiva que a maioria das pessoas que entram em trocas mercantis não o fazem por aceitação moral, mas por necessidade, uma vez que em uma sociedade em que o mercado é generalizado e em que praticamente tudo se transforma em mercadoria não há outro espaço para que se consiga recursos mínimos para a sobrevivência. Fazer parte de relações no âmbito do mercado, como vimos com base no conceito de *market dependence* de Ellen Wood, se torna uma obrigação e não uma escolha. Além disso, a coerção indireta que impele os atores sociais à participação no mercado pode ser caracterizada como impessoal ou abstrata justamente porque não deriva das ações de um agente específico e dificilmente podem ser particularizadas; antes, ela faz parte de uma característica estrutural do mercado capitalista. Assim, a utilização de argumentos que individualizam a participação em relações mercantis, como se elas fossem resultado de uma escolha moral esclarecida por parte dos sujeitos, como faz Honneth, parece ser fruto de uma incompreensão fundamental sobre o funcionamento do capitalismo.

A interpretação moral do mercado de Honneth é indiferente a todos os aspectos mencionados acima. Para ele, o mercado configura a esfera de trocas cooperativas entre sujeitos sociais, mas nunca um campo de dominação e coerção, a não ser quando ele se desconecta de seus fundamentos éticos. Esta concepção de Honneth remonta a uma visão *pré-capitalista* de mercado, na qual as trocas econômicas aparecem mais como oportunidades diante das quais os

indivíduos possuem a escolha de entrar do que como um imperativo que recai sobre todos os atores sociais. Essa característica foi percebida por Michael J. Thompson, que afirma que

A reinterpretação neoidealista de Honneth sobre o mercado é uma que o vê como um fenômeno quase pré-capitalista. Ele vê em Adam Smith, bem como Hegel e Durkheim, a revelação de certas dimensões morais que subjazem a sociedade de mercado. O capital, como um processo de acumulação, como um processo que dá forma ao poder e às relações sociais, é essencialmente não existente para Honneth. (THOMPSON, 2016, p. 74)

Assim, a teorização de Honneth acerca da fundamentação moral do mercado capitalista se mostra limitada. Em primeiro lugar, porque não é válido presumir o assentimento moral dos participantes das relações econômicas, uma vez que isso ignora completamente as coerções sociais que impelem os sujeitos às trocas, mas também porque essa visão se baseia em uma leitura do mercado que está desconectada de sua realidade no capitalismo enquanto uma esfera de relações de poder. Desse modo, a abordagem honnethiana parece ficar restrita ao terreno da circulação das mercadorias, onde como dizia Marx “tudo se passa à luz do dia, ante os olhos de todos”, sem se preocupar com o “terreno oculto da produção” (MARX, 2013, p. 250).

Certamente, Honneth não está completamente equivocado ao supor que devem existir certas regras de fundo do mercado que permitam seu funcionamento regular. Mas tais regras são completamente diferentes daquelas indicadas pelo autor. Ao ser regulado pela lógica do valor e pela mediação do dinheiro, o mercado não precisa necessariamente de um reconhecimento moral entre os agentes participantes. Ao contrário, como visto em Marx, os sujeitos que compram e vendem estão liberados do fardo de precisarem manter vínculos éticos fortes uns em relação aos outros. Enquanto portadores de mercadorias eles se relacionam por um vínculo fraco, mantido tão somente pelos mecanismos da troca (o dinheiro que, como Marx notou, cada um carrega no bolso).

Sem dúvida, existem pressupostos gerais para que as trocas econômicas ocorram, como, por exemplo, a necessidade de igualdade jurídica ou a existência de um aparato estatal que garanta a força dos contratos. Mas no capitalismo essas precondições de funcionamento do mercado parecem ser muito mais fracas e tênues do que Honneth supõe, e não pressupõem um vínculo social forte no sentido de uma cooperação ética entre os indivíduos. Mesmo quando aparecem na forma dos ideais mais altos da sociedade burguesa, como a liberdade, a igualdade e a propriedade, na prática cotidiana das trocas de mercadorias os ideais normativos estão submetidos aos interesses do indivíduo egoísta. Por essa razão, Marx comentou ironicamente que aos ideais acima citados, deve ser adicionado Bentham, a figura do utilitarista que só olha

para si mesmo, afinal nessa sociedade quaisquer ideias morais que se tente aplicar à esfera do mercado acabam sucumbindo ante os interesses privados e à lógica instrumental dos possuidores de mercadoria:

A esfera da circulação ou da troca de mercadorias, em cujos limites se move a compra e a venda da força de trabalho, é, de fato, um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem. Ela é o reino exclusivo da liberdade, da igualdade, da propriedade e de Bentham. Liberdade, pois os compradores e vendedores de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são movidos apenas por seu livre-arbítrio. Eles contratam como pessoas livres, dotadas dos mesmos direitos. O contrato é o resultado, em que suas vontades recebem uma expressão legal comum a ambas as partes. Igualdade, pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade, pois cada um dispõe apenas do que é seu. Bentham, pois cada um olha somente para si mesmo. A única força que os une e os põe em relação mútua é a de sua utilidade própria, de sua vantagem pessoal, de seus interesses privados. E é justamente porque cada um se preocupa apenas consigo mesmo e nenhum se preocupa com o outro que todos, em consequência de uma harmonia preestabelecida das coisas ou sob os auspícios de uma providência todo-astuciosa, realizam em conjunto a obra de sua vantagem mútua, da utilidade comum, do interesse geral. (MARX, 2013, p. 250-251)

A partir do momento em que se entende o mercado capitalista como uma ordem não só meramente econômica, mas também política, que opera como viabilizador de relações de dominação e exploração, o postulado honnethiano de que é um espaço que tem como *telos* providenciar a cooperação harmoniosa se revela enganoso. Seria mais adequado para uma teoria crítica da sociedade partir da perspectiva de que os mecanismos de mercado não mantêm vínculo interno com a liberdade social justamente por que eles se impõem socialmente por meio de coerções impessoais — e, como Honneth coloca, a ideia de liberdade social não comporta qualquer tipo de coerção ou heteronomia. Como ponderou Timo Jütten,

Há duas razões para preferir a sugestão de que os mecanismos de mercado não têm conexão intrínseca com a liberdade social. Primeiro, alguns princípios definidores do mercado, como a competição e a determinação de preços pela oferta e demanda, se encontram em conflito com algumas precondições morais e éticas da liberdade social. [...] Segundo, pode-se argumentar que os mecanismos do mercado encoraja seus participantes a desenvolver motivações para a ação incompatíveis com a liberdade social. [...] Para cumprir seu papel funcional, a reprodução material eficiente da sociedade, uma economia de mercado requer que os empregadores exerçam formas de dominação sobre seus trabalhadores, o que assegura sua disciplina por meio de ameaças de desemprego, pobreza, e assim por diante. Essa dominação pode ser mais implícita do que explícita, mas é da natureza de uma economia de mercado que ela possa ser exercitada a qualquer momento caso o funcionamento eficiente da produção assim o requiera. Como

consequência, trabalhadores em sociedades de mercado são motivados pela ganância e pelo medo, motivações que são incompatíveis com a experiência da liberdade social [...]. (JÜTTEN, 2015, p. 196).

O conceito de liberdade social de Honneth parece ser mais exigente, de modo que há uma contradição na sua teoria entre postular um tipo forte e completo de liberdade, que afasta toda coerção e dominação, e aceitar a existência do mercado capitalista, uma ordem econômica e política que se funda estruturalmente em relações de coerção e dominação. A complacência de Honneth com o mercado sugere que ele arbitrariamente reduz as expectativas fortes do seu conceito de liberdade para adaptá-lo ao estado das coisas. Isso, no entanto, é exatamente o contrário do que se espera de um uma teoria crítica. Talvez um caminho mais adequado fosse justamente entender que o mercado capitalista se funda em mecanismos que sistematicamente negam o reconhecimento e a liberdade, e que, portanto, a efetivação da liberdade social exige mais do que a vinculação do mercado a certos pressupostos morais, mas a sua crítica estrutural como um todo. Ao não tomar esse caminho, porém, Honneth acaba se deparando com a imagem de um mercado que está constantemente desconectado de suas expectativas morais, como se a não existência da liberdade social fosse um resultado da mera casualidade.

CONCLUSÃO

A presente tese buscou explicitar elementos que podem ser a base para uma crítica de cunho marxista à obra de Axel Honneth, com atenção especial à teoria política apresentada pelo autor em *O direito da liberdade*. O trabalho, obviamente, não esgotou todos os temas possíveis que poderiam ser objeto de objeções marxistas ao pensamento honnethiano — certamente há uma pluralidade de discussões que não foram abordadas ou foram apenas mencionadas de passagem —, mas essa não era sua pretensão. Ao contrário, o estudo procurou elaborar os principais argumentos que podem ser levantados contra Honneth e que demonstram suas principais limitações teóricas.

A tentativa de não se realizar uma crítica meramente externa à obra honnethiana, ou seja, que exigisse dela repostas a questões que não se pôs a resolver, requereu do trabalho uma reconstrução séria do pensamento do autor em que fosse exposta a lógica do desenvolvimento de sua teoria em relação aos problemas que Honneth tentou, ao longo dos anos, resolver. Assim, as premissas gerais do modelo honnethiano de teoria crítica puderam ser encontradas, em grande parte, na intenção do autor de dar continuidade ao conceito de crítica imanente pertencente ao hegelianismo de esquerda e na simultânea tentativa de superar os déficits analíticos dos representantes anteriores da Escola de Frankfurt.

Nesse contexto, a relação de Honneth com Habermas é especialmente significativa, pois o acerto de contas com a teoria habermasiana deixou uma marca no pensamento de Honneth que atravessa toda sua produção intelectual desde seus primeiros artigos — frequentemente Habermas pode ser visto nas entrelinhas dos escritos honnethianos como uma espécie de interlocutor oculto. Como visto no primeiro capítulo, Honneth, ao mesmo tempo em que aceita plenamente o paradigma intersubjetivista na filosofia, rejeita o dualismo entre sistema e mundo da vida que está no coração da obra habermasiana. Criar uma teoria crítica nesses termos é o desafio que explica o porquê de Honneth ter se encaminhado para a posição que nessa pesquisa foi denominada de “antifuncionalista”. Afinal, é a partir da negação da categoria habermasiana de sistema que Honneth se convence que qualquer teoria social que faça referência a processos que ocorrem sem a participação consciente dos agentes (com conceitos como os de estrutura ou função) necessariamente neutraliza normativamente e naturaliza-as as relações sociais.

A construção de um pensamento em que a centralidade é sempre dada às dimensões normativas da ação social e que nega a existência de processos que ocorrem de modo

independente da consciência moral dos sujeitos é tomada como o eixo fundamental do pensamento de Honneth. Tal monismo moral é o pressuposto a partir do qual sua teoria do reconhecimento é desenvolvida, assim como é a base de sua compreensão da economia capitalista, o que se evidenciou na ocasião do debate com Nancy Fraser em *Redistribution or Recognition*, e que, igualmente, está presente em *O direito da liberdade*. Destacar tal continuidade entre as obras não significa ignorar que as posições teóricas defendidas por Honneth se alteraram ao longo das últimas décadas. Sem dúvida, sua teoria passou por diversas transformações — sendo que a principal delas foi o abandono da “perspectiva do participante” em favor de uma abordagem que passou a entender a moral não como reação a uma experiência de desrespeito, mas como um elemento objetivo embutido nas instituições sociais —, mas tais mudanças, de acordo com a interpretação aqui oferecida, foram realizadas para reforçar e corrigir o projeto honnethiano de crítica social normativa, e não para abandoná-lo.

O direito da liberdade é, pois, apresentada como a obra que sistematiza e sintetiza a orientação que a teoria honnethiana assumiu após certas reformulações conceituais. Nela, Honneth apresenta seu projeto de uma “teoria da justiça como análise da sociedade”, que busca, simultaneamente, superar os limites da hegemonia kantiana na filosofia política contemporânea e providenciar as bases para uma teoria crítica nos moldes frankfurtianos. Nesse sentido, Honneth se vale do método da reconstrução normativa para argumentar, com Hegel, que os parâmetros de avaliação da sociedade moderna devem ser encontrados nas próprias instituições encarregadas de sua reprodução. Com o conceito de liberdade social, o autor esboça uma teoria acerca da forma como a sociedade contemporânea possui em seu funcionamento certas promessas normativas que constituem potenciais de progresso, mas que, em função de patologias e anomalias sociais, não chegam a se efetivar ou se realizam de modo parcial e deturpado. Desse modo, Honneth chega a um diagnóstico de que embora a sociedade capitalista, mesmo na esfera econômica, não tenha realizado plenamente a liberdade social, essa possibilidade está presente, dependendo apenas de uma vinculação das práticas efetivas dessa sociedade a seus pressupostos morais.

No momento de crítica, a tese tentou demonstrar inicialmente que a postura antifuncionalista de Honneth é um dos principais limites de sua teoria, uma vez que, ao partir de uma mirada excessivamente normativa, o autor perde de vista uma dimensão mais profunda da sociabilidade que não é acessada imediatamente pela consciência moral dos sujeitos. Tem-se aqui um paradoxo, pois, se Honneth tem por objetivo com sua teoria realizar uma crítica da dominação social, sua rejeição da ideia de estrutura o impede que ele capture os mecanismos socioestruturais que geram a negação do reconhecimento e da liberdade na sociedade moderna.

Além disso, o antifuncionalismo de Honneth não é plenamente fundamentado, pois com ele o autor não consegue atingir aquilo que objetivava: a demonstração de que os sistemas sociais são permeados de normatividade. Ao contrário, ao suprimir a categoria de sistema, Honneth reapresenta, em uma nova roupagem, o mesmo impasse habermasiano que pretendia superar. A esse respeito, o argumento que se buscou esboçar é que uma teoria crítica da sociedade não pode abrir mão de argumentos sistêmicos ou estruturais, pois sem eles a teorização corre o risco de se encerrar em um nível meramente moral e acrítico. Um dos sintomas disso, na obra de Honneth, é a falta de uma teorização adequada acerca da questão da forma como as relações no âmbito da intersubjetividade podem ser deformadas por relações de poder e dominação estruturalmente assentadas.

Quanto à discussão específica de *O direito da liberdade*, em um primeiro passo tentou-se demonstrar que o método empregado por Honneth, a reconstrução normativa, restringe demasiadamente o horizonte de sua análise não só por manter intacto seu antifuncionalismo, mas por inserir no nível de pressupostos metodológicos certas posições teóricas injustificadas. Destacou-se que a ideia honnethiana de criticar a sociedade moderna a partir de seus valores inerentes, apesar de suas intenções radicais, possui problemas por, de um lado, aceitar acriticamente que a efetivação dos valores dessa sociedade deve constituir o objetivo último da crítica e, por outro, excluir a pergunta sobre se é possível que o capitalismo consiga concretizar na prática aquilo que postula em um nível ideal. Com a reconstrução normativa, Honneth não se mostra equipado para sequer examinar a hipótese de que a concretização da liberdade social possa estar em contradição com as relações sociais capitalistas, de modo que, ao não colocar essa questão, sua análise imuniza a sociedade existente contra a crítica radical.

Por fim, a tese abordou a leitura que Honneth faz da economia capitalista. Esse tema é de especial relevância na medida em que ele constitui uma espécie de centro nervoso da estrutura de *O direito da liberdade*. A teoria da liberdade e da democracia de Honneth é construída sobre a base de uma economia de mercado capitalista, porém o autor não enxerga como o mercado opera enquanto instituição que sistematicamente deturpa a liberdade social em vez de viabilizá-la. Curiosamente, a percepção dos efeitos de tal situação é até manifestada por Honneth quando em sua análise quase todas as anomalias sociais (seja na esfera econômica ou em outras) remetem, de um modo ou de outro, à influência indevida de imperativos econômicos sobre a liberdade social. Porém, para seu “funcionalismo normativo”, isso não depõe contra o mercado capitalista enquanto estrutura social alienante. Ao contrário, em sua visão, a partir de Hegel e Durkheim, a esfera das trocas mercantis é retratada como um espaço que potencialmente pode concretizar relações harmoniosas de reconhecimento social.

Nesse momento as teorizações da crítica da economia política marxiana foram trazidas como um contraponto a Honneth. Na interpretação oferecida acerca da abordagem marxiana, o mercado capitalista não deve ser entendido como uma instituição simplesmente econômica, mas também política, por trazer em seu núcleo relações sociais de poder e dominação. Ou seja, o mercado não pode ser concebido como uma entidade normativamente neutra, mas como um espaço cuja lógica de funcionamento induz que os imperativos da competição e de maximização da lucratividade se imponham sobre qualquer intenção moral que os sujeitos participantes possam possuir. Diante disso, a interpretação honnethiana se revela como uma tentativa de moralizar as relações econômicas. O fundamento para tanto é que a noção de mercado que Honneth desenha em *O direito da liberdade* se resume a uma visão *pré-capitalista*, ou seja, em que o mercado aparece como uma esfera de trocas voluntárias e não como uma estrutura alienante que exige que os indivíduos se submetam às trocas para que consigam reproduzir a própria vida. Com isso, no entanto, Honneth não consegue atacar justamente aquilo que deveria ser objeto central de sua crítica: as relações capitalistas.

A noção de liberdade social de Honneth, que contém em si a exigência de que a vida ética só pode existir quando é afastado tido tipo de heteronomia, portanto, está em contradição com sua leitura do mercado. Essa contradição não recebe um encaminhamento satisfatório dentro do pensamento honnethiano: ele simplesmente presume que as relações econômicas proporcionadas pelo capitalismo podem ser transformadas em relações éticas e inseridas dentro do quadro de uma vida democrática caso seja feito esforço para conectá-las com uma normatividade que elas supostamente contêm. Ao fazê-lo, no entanto, Honneth se depara com uma realidade social que reiteradamente contradiz os valores que ela supostamente deveria concretizar, de modo que a lacuna entre norma e realidade continua aberta em sua obra. Certamente, o autor de *O direito da liberdade* até consegue capturar os efeitos da imposição da lógica da acumulação capitalista sobre as possibilidades de uma vida democrática, porém — e esse é seu maior limite — não consegue localizar precisamente as causas das anomalias e patologias sociais no nível das estruturas sociais. Desse modo a teoria honnethiana, para usar a ironia feita por Marx contra Proudhon, "ouve o galo cantar, mas jamais sabe onde" (p. 347, 2011b).

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ALEXANDER, Jeffrey; LARA, Maria Pia. "Honneth's New Critical Theory of Recognition". *New Left Review*, n. 220, p. 126-136, 1996.
- ANDERSON, Joel. "Situating Honneth in the Frankfurt School Tradition". In: PETHERBRIDGE, Danielle (ed.). *Axel Honneth: critical essays: with a reply by Axel Honneth*. Leiden; Boston: Brill, 2011.
- ARENTSHORST, Hans. Social Freedom in Contemporary Capitalism: a Reconstruction of Axel Honneth's Normative Approach to the Economy. *Studies in Social and Political Thought*, v. 25, p. 132-151, 2015.
- ARTHUR, Christopher. *A nova dialética e O Capital de Marx*. São Paulo: Edipro, 2016.
- BONEFELD, Werner. *Critical Theory and the Critique of Political Economy*. New York/London: Bloomsbury, 2014.
- BORMAN, David A. Labour, exchange and recognition: Marx contra Honneth. *Philosophy and Social Criticism*, v. 35, n. 8, p. 935- 959, 2009.
- BORON, Atilio. *Filosofia política marxista*. São Paulo: Cortez, 2003.
- _____. Bourgeois Illusions: Honneth on the Ruling Ideas of Capitalist Societies. In: SCHMITZ, Volker (ed.). *Axel Honneth and the Critical Theory of Recognition*. New York: Palgrave Macmillan, 2019.
- BRESSIANI, Nathalie. *Crítica e poder? Crítica social e diagnóstico de patologias em Honneth*. Tese (Doutorado em Filosofia). São Paulo: FFLCH/USP, 2015.
- _____. Monismo social ou moral? Dos pressupostos teórico-sociais da teoria do reconhecimento de Axel Honneth. *Ethic@*, v.15, n.1, p. 169-190, 2016.
- BRINK, Bert van der; OWEN, David (eds.). *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- BRINK, Bert van der; OWEN, David. Introduction. In: *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- BUTLER, Judith. Adotando o ponto de vista do outro: implicações ambivalentes. In: HONNETH, Axel. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- CALLINICOS, Alex. *Making History: Agency, Structure and Change in Social Theory*. Leiden; Boston: Brill, 2004.
- CAMPELLO, Filipe. Do reconhecimento à liberdade social: sobre o "Direito da liberdade de Axel Honneth. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 23, p. 185-199, 2013.

_____. O Hegel de Honneth. *Pólemos*, v. 3, n. 6, p. 97-123, 2014.

CAUX, Luiz Philipe de. A reconstrução normativa como método em Honneth. *Peri*, v. 7, n. 2, p. 83-98, 2015a.

_____. Contorno e Limites do conceito do social em Axel Honneth. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 3, n. 1, p. 28-48, 2015b.

_____. Um mundo que, por acaso, não é como deveria ser: crítica e explicação em Axel Honneth. *Cadernos De Ética E Filosofia Política*, v. 30, p. 165-180, 2017.

CELIKATES, Robin. Entangled relations: sociality, power, and critique in the critical theory of Axel Honneth. *Journal of Political Power*, v. 9, n. 2, p. 319-325, 2016.

_____. Critical Theory and the Unfinished Project of Mediating Theory and Practice. In: GORDON, Peter E.; HAMMER, Espen; HONNETH, Axel (eds.). *The Routledge Companion to the Frankfurt School*. New York City: Routledge, 2018.

CLAASSEN, Rutger. Justice: Constructive or Reconstructive?. *Krisis: Journal for Contemporary Philosophy*, v. 13, p. 28-31, 2013.

_____. Social Freedom and the Demands of Justice: A Study of Honneth's *Recht Der Freiheit*. *Constellations*, v. 21, n. 1, p. 67-82, 2014.

COUTINHO, Carlos Nelson. *De Rousseau a Gramsci: ensaios de teoria política*. São Paulo: Boitempo, 2011.

CRISSIUMA, Ricardo. Trocando o Jovem pelo Velho: Axel Honneth leitor de Hegel. In: Melo, Rúrion (org.). *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade, justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013.

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

DE BOER, Karin. Beyond Recognition? Critical Reflections on Honneth's Reading of Hegel's Philosophy of Right. *International Journal of Philosophical Studies*, n. 21, v. 4, p. 534-558, 2013.

DERANTY, Jean-Philippe. *Beyond Communication. A critical study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden; Boston: Brill, 2009.

_____. Critique of Political Economy and Contemporary Critical Theory: A Defense of Honneth's Theory of Recognition. In: SCHMIDT AM BUSCH, Hans-Christoph; ZURN, Christopher (eds.). *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*. Lanham: Lexington Books, 2010.

_____. Reflexive Critical Theory: A Systematic Reconstruction of Axel Honneth's Social Philosophy. In: PETHERBRIDGE, Danielle (ed.). *Axel Honneth: critical essays: with a reply by Axel Honneth*. Leiden; Boston: Brill, 2011.

_____. Marx, Honneth and the Tasks of a Contemporary Critical Theory. *Ethical Theory and Moral Practice*, v. 16, n. 4, p. 745-758, 2013.

DERANTY, Jean-Philippe; RENAULT, Emmanuel. Politicizing Honneth's Ethics of Recognition. *Thesis Eleven*, v. 88, p. 92-111, 2007.

ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boitempo, 2008.

FLECK, Amaro. "Afinal de contas, o que é teoria crítica?". *Princípios*, v. 24, n. 44, p. 97-127, 2017.

FOSTER, Roger. Recognition and resistance: Axel Honneth's critical social theory. *Radical Philosophy*, n. 94, p. 6-18, 1999.

_____. Freedom's Right: Critical social theory and the challenge of neoliberalism. *Capital & Class*, v. 41, n. 3, p. 455-473, 2017.

FRASER, Nancy. Social Justice in the Age of Identity Politics. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso, 2003a.

_____. Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso, 2003b.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? a political-philosophical exchange*. London: Verso, 2003.

FREYENHAGEN, Fabian. Honneth on Social Pathologies: A Critique. *Critical Horizons*, v. 16, n. 2, p. 131-152, 2015.

GEUSS, Raymond. Antropologia filosófica e crítica social. In: HONNETH, Axel. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

_____. *The last nineteenth century German philosopher: Habermas at 90*. Disponível em: <https://www.versobooks.com/blogs/4408-the-last-nineteenth-century-german-philosopher-habermas-at-90>. 2019. Acesso em: 20/10/2019.

GRESPLAN, Jorge. *Marx e o modo de representação capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2019.

GUNN, Richar; WILDING, Adrian. Critical Theory and Recognition. In: BEST, Beverly; BONEFELD, Werner; O'KANE, Chris (eds.). *The Sage Handbook of Frankfurt School of Critical Theory*. Thousand Oaks: Sage, 2018.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Teoria do agir comunicativo. 2 v.* São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

_____. *Técnica e ciência como "ideologia"*. São Paulo: Ed. Unesp, 2014a.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública*. São Paulo: Ed. Unesp, 2014b.

HARVEY, David. *17 contradições e o fim do capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2016.

HARTMANN, Martin; HONNETH, Axel. Paradoxes of Capitalism. *Constellations*, v. 13, n. 1, p. 41-58, 2006.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014.

HEINRICH, Michael. *An introduction to the three volumes of Karl Marx's Capital*. New York: Monthly Review Press, 2012.

HENNING, Christoph. Political Economy with Perfectionist Premises: Three Types of Criticism in Marx. In: THOMPSON, Michael J. *Constructing Marxist Ethics: Critique, Normativity, Praxis*. Leiden: Brill, 2015.

HONNETH, Axel. *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge: MIT Press, 1993.

_____. History and Interaction: On the Structuralist Interpretation of Historical Materialism. In: ELLIOT, Gregory (ed.). *Althusser: a critical reader*. Oxford: Blackwell, 1994.

_____. *The fragmented world of the social. Essays in social and political philosophy*. New York: State University of New York Press, 1995.

_____. Introduction In: *The fragmented world of the social. Essays in social and political philosophy*. New York: State University of New York Press, 1995a.

_____. Domination and Moral Struggle: The Philosophical Heritage Of Marxism Reviewed. In: *The fragmented world of the social. Essays in social and political philosophy*. New York: State University of New York Press, 1995b.

_____. Work and Instrumental Action: On the Normative Basis of Critical Theory. In: *The fragmented world of the social. Essays in social and political philosophy*. New York: State University of New York Press, 1995c.

_____. Critical Theory. In: *The fragmented world of the social. Essays in social and political philosophy*. New York: State University of New York Press, 1995d.

_____. Moral Consciousness and Class Domination: Some Problems in the Analysis of Hidden Morality. In: *The fragmented world of the social. Essays in social and political philosophy*. New York: State University of New York Press, 1995e.

_____. The Social Dynamics of Disrespect: Situating Critical Theory Today. In: DEWS, Peter (ed.). *Habermas: a Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 1999.

_____. Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society. *Theory, Culture & Society*, v. 18, n. 2-3, p. 43-55, 2001.

_____. Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, v. 45, n. 4, p. 499-519, 2002.

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

_____. Redistribution as Recognition: a Response to Nancy Fraser. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso, 2003b.

_____. The Point of Recognition. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso, 2003c.

_____. *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press, 2007.

_____. The possibility of a Disclosing Critique of Society: The Dialectic of Enlightenment in Light of Current Debates in Social Criticism. In: *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press, 2007b.

_____. *Sofrimento de indeterminação. Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2007c.

_____. Recognition as Ideology. In: BRINK, Bert van der; OWEN, David (eds.). *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007d.

_____. Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today. In: *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press, 2007e.

_____. Uma patologia social da razão: sobre o legado intelectual da teoria crítica. In: RUSH, Fred. (org.). *Teoria crítica*. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

_____. 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*. New York: Columbia University Press, 2009.

_____. *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory*. New Jersey: Princeton University Press, 2010a.

_____. A Theory of Justice as an Analysis of Society: Preliminary Remarks on a Research Program. In: SOEFFNER, Hans-Georg (ed.). *Unsichere Zeiten*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010b.

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

_____. *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. Cambridge: Polity Press, 2012a.

_____. Paradoxes of Capitalist Modernization: A Research Programme. In: *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. Cambridge: Polity Press, 2012b.

_____. The Realm of Actualized Freedom: Hegel's Notion of a 'Philosophy of Right'. In: *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. Cambridge: Polity Press, 2012c.

_____. Labour and Recognition: a Redefinition. In: *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. Cambridge: Polity Press, 2012d.

_____. Replies. *Krisis: Journal for Contemporary Philosophy*, v. 13, p. 37-47, 2013.

_____. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Cambridge: Polity Press, 2014.

_____. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015a.

_____. Rejoinder. *Critical Horizons*, v. 16, n. 2, 2015b.

_____. *A ideia de socialismo: tentativa de atualização*. Lisboa: Edições 70, 2017a.

_____. Is there an emancipatory interest? An attempt to answer critical theory's most fundamental question. *European Journal of Philosophy*, v. 25, p. 908–920, 2017b.

_____. A moral em O capital: tentativa de uma correção da crítica marxista da economia. *Civitas*, v. 18, n. 3, p. 669-682, 2018a.

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

HORKHEIMER, Max. *Critical Theory: Selected Essays*. New York: Continuum, 2002.

_____. *Eclipse da razão*. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.

IKÄHEIMO, Heikki; LAITINEN, Arto (orgs.). *Recognition and Social Ontology*. Leiden: Brill, 2011.

JAEGGI, Rahel. *Critique of Forms of Life*. Cambridge: Harvard University Press, 2018.

JAY, Martin. *A imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JEFFRIES, Stuart. *Grand Hotel Abyss: The Lives of the Frankfurt School*. London: Verso, 2016.

JÜTTEN, Timo. Is the Market a Sphere of Social Freedom?. *Critical Horizons*, v. 16, n. 2, p. 187-203, 2015.

_____. Theory of Recognition in Frankfurt School. In: GORDON, Peter E.; HAMMER, Espen; HONNETH, Axel (eds.). *The Routledge Companion to the Frankfurt School*. New York City: Routledge, 2018.

KAUPPINEN, Antti. Reason, Recognition, and Internal Critique. In: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, v. 45, n. 4, p. 479-498, 2002.

LANGMAN, Lauren. The recognition of no-body. In: SCHMITZ, Volker (ed.). *Axel Honneth and the Critical Theory of Recognition*. New York: Palgrave Macmillan, 2019.

LEAR, Jonathan. O meio escorregadio. In: HONNETH, Axel. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, György. “Introdução”. In: *A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

_____. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2003.

MARCUSE, Herbert. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. São Paulo: Edipro, 2015.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

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

_____. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011b.

_____. *As lutas de classe na França de 1848 a 1850*. São Paulo: Boitempo, 2012a.

_____. *Crítica do programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012b.

_____. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Miséria da filosofia*. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.

_____. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MCNALLY, David. *Against the market: political economy, market socialism and the marxist critique*. London: Verso, 1993.

_____. *Monsters of the Market: Zombies, Vampires and Global Capitalism*. Chicago: Haymarket, 2012.

MCNEEIL, David. Social Freedom and Self-Actualization: “Normative Reconstruction” as a Theory of Justice. *Critical Horizons*, v. 16, n. 2, 2015, p. 153-169.

MELO, Rúrion (org.). *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade, justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013a.

MELO, Rúrion. “Práxis social, trabalho e reconhecimento: O problema da reconstrução antropológica na teoria crítica”. In: *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade, justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013b.

_____. *Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva, 2013c.

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

MIGUEL, Luis Felipe. *Dominação e resistência: desafios para uma política emancipatória*. São Paulo: Boitempo, 2018.

NG, Karen. Social freedom as ideology. *Philosophy and Social Criticism*, v. 45, n. 7, p. 795-818, 2018.

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

_____. Reconstrução em dois níveis: Um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth. In: MELO, Rúrion (org.). *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade, justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013.

PEREIRA, Mozart Silvano. *Democracia, legitimidade e capitalismo: para uma crítica da teoria jurídico-política de Habermas*. Dissertação (Mestrado em Direito). Curitiba: PPGD-UFPR, 2013.

PETHERBRIDGE, Danielle (ed.). *Axel Honneth: critical essays: with a reply by Axel Honneth*. Leiden; Boston: Brill, 2011.

_____. *The Critical Theory of Axel Honneth*. Plymouth: Lexington Books, 2013.

PINZANI, Alessandro. Os paradoxos da liberdade. In: In: MELO, Rúrion (org.). *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade, justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013.

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

RENAULT, Emmanuel. *L'Expérience de l'Injustice*. Paris: La Découverte, 2004.

_____. “Recognition, Justice and Social Pathologies in Axel Honneth’s Recent Writings”. *Revista de Ciencia Política*, v. 27, n. 2, p. 159-170, 2007.

_____. Taking on the Inheritance of Critical Theory: Saving Marx by Recognition?. In: SCHMIDT AM BUSCH, Hans-Christoph; ZURN, Christopher (eds.). *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*. Lanham: Lexington Books, 2010.

_____. The Theory of Recognition and Critique of Institutions. In: PETHERBRIDGE, Danielle (ed.). *Axel Honneth: critical essays: with a reply by Axel Honneth*. Leiden; Boston: Brill, 2011.

ROBERTS, William Clare. *Marx’s Inferno: the political theory of capital*. New Jersey: Princeton University Press, 2017.

SAAD FILHO, Alfredo. *O valor de Marx: economia política para o capitalismo contemporâneo*. Campinas: Ed. Unicamp, 2011.

SADER, Emir. *Estado e política em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2014.

SCHAUB, Jörg. Misedevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory. *Critical Horizons*, v. 16, n. 2, p. 107-130, 2015.

SIMIM, Thiago. 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, 2015.

SMITH, Nicholas. Recognition, Culture and Economy: Honneth's Debate with Fraser. In: PETHERBRIDGE, Danielle (ed.). *Axel Honneth: critical essays: with a reply by Axel Honneth*. Leiden; Boston: Brill, 2011.

SMITH, Tony. *Beyond Liberal Egalitarianism: Marx and Normative Social Theory in the Twenty-First Century*. Chicago: Haymarket, 2018.

SMULEWICZ-ZUCKER, Gregory R. Losing Sight of Power: The Inadequacy of Axel Honneth's Theory of the Market and Democracy. In: SCHMITZ, Volker (ed.). *Axel Honneth and the Critical Theory of Recognition*. New York: Palgrave Macmillan, 2019.

STAHL, Titus. What is Immanent Critique?. *SSRN Working Papers*, 2013.

STREECK, Wolfgang. *How will Capitalism End? Essays on a Failing System*. London: Verso, 2016.

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

_____. The Sociological Roots and Deficits of Axel Honneth's Theory of Recognition. In: THOMPSON, Michael J. (ed.). *The Palgrave Handbook of Critical Theory*. New York: Palgrave Macmillan, 2017.

_____. Can Honneth's Theory Account for a Critique of Instrumental Reason? Capitalism and the Pathologies of Negative Freedom. In: SCHMITZ, Volker (ed.). *Axel Honneth and the Critical Theory of Recognition*. New York: Palgrave Macmillan, 2019.

THOMPSON, Michael J. Axel Honneth and the neo-Idealist turn in critical theory. *Philosophy and Social Criticism*, v. 40, n. 8, p. 779-797, 2014.

_____. *The Domestication of Critical Theory*. Lanham: Rowman & Littlefield International, 2016.

_____. Axel Honneth and Critical Theory. In: BEST, Beverly; BONEFELD, Werner; O'KANE, Chris (eds.). *The Sage Handbook of Frankfurt School of Critical Theory*. Thousand Oaks: Sage, 2018.

THERBORN, Göran. *Do marxismo ao pós-marxismo?*. São Paulo: Boitempo, 2012.

VOIROL, Olivier. Filosofia social e pesquisa social: o "problema hegeliano" de Max Horkheimer a Axel Honneth. In: MELO, Rúrion (coord.). *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013.

VOIROL, Olivier; HONNETH, Axel. “A Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e a teoria do reconhecimento (entrevista com Axel Honneth)”. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, n. 18, p. 133-160, 2011.

WILDING, Adrian. The Problem With Normative Reconstruction. *Unpublished working paper*, 2013. Disponível em: <www.academia.edu/5115504/The_Problem_With_Normative_Reconstruction>. Acesso em: outubro/2019.

WILLIAMS, Raymond. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. São Paulo: Boitempo, 2007.

WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra capitalismo: para a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. *The origin of capitalism: a longer view*. London: Verso, 2017.

ZURN, Christopher. Recognition, Redistribution, and Democracy: Dilemmas of Honneth’s Critical Social Theory. *European Journal of Philosophy*, v. 13, n. 1, p. 89–126, 2005.

_____. Social Pathologies as Second-Order Disorders. In: PETHERBRIDGE, Danielle (ed.). *Axel Honneth: critical essays: with a reply by Axel Honneth*. Leiden; Boston: Brill, 2011.

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

_____. The Ends of Economic History: Alternative Teleologies and the Ambiguities of Normative Reconstruction. In: SCHMIDT AM BUSCH, Hans-Christoph (ed.). *Die Philosophie des Marktes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016.