

Artigos

Available also in English: <[10.15448/1984-7289.2017.3.27853](https://doi.org/10.15448/1984-7289.2017.3.27853)>

# Do reconhecimento recíproco à sociedade efetivamente social

Considerações sobre a obra recente de Axel Honneth

*From reciprocal recognition to a society that is properly 'social'*

*On Axel Honneth's recent work*

 *Luiz Gustavo da Cunha de Souza\**

---

**Resumo:** Este artigo apresenta uma discussão sobre a obra recente de Axel Honneth. Começando por uma exposição de seu projeto teórico mais amplo, descrito em *O direito da liberdade* (2011) como uma teoria da justiça sociologicamente ancorada, o artigo demonstra como Honneth se move da ideia de uma luta por reconhecimento em direção à ideia de intersubjetividade institucional. Este movimento, porém, é acompanhado por críticas que vêm nesta passagem o abandono das ambições críticas de seu modelo e um compromisso reformista com a ordem capitalista de mercado. A fim de responder a estas objeções, Honneth propõe uma reatualização da ideia do socialismo (2015) a partir da noção de liberdade social, concluindo com uma distinção entre duas formas de luta por reconhecimento, uma interna e outra externa – e defendendo as vantagens da primeira.

**Palavras-chave:** Reconhecimento recíproco. Intersubjetividade institucional. Liberdade social. Socialismo. Luta por reconhecimento.

**Abstract:** This paper addresses Axel Honneth's recent endeavors to defend his theory of justice, broadly described in *Freedom's right* (2011) as an analysis of society. The paper begins by exposing Honneth's model as a theory of institutional intersubjectivity rather than a theory of the struggle for recognition. This model, however, was subject of criticism due to its supposedly acceptance of the social order of capitalistic market economy. In order to defend it from such objections, Honneth (2016) exposes the normative core of the socialist ideals as a version of social freedom. Finally, he presents a distinction between two forms of political intervention: an internal and an external struggle for recognition – and asserts the advantages of the former.

**Keywords:** Reciprocal recognition. Institutional intersubjectivity. Social freedom. Socialism. Struggle for recognition.

---

\* Doutor em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp, Campinas, SP, Brasil), professor do Departamento de Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em Florianópolis, SC, Brasil <[gustavo.cunha.s@ufsc.br](mailto:gustavo.cunha.s@ufsc.br)>.

## Introdução

Após seu debate com Nancy Fraser (Fraser e Honneth, 2003), Axel Honneth parece afastar-se gradualmente do conceito de luta por reconhecimento. Desde sua primeira tentativa de se apropriar da filosofia do direito de Hegel (Honneth, 2001), ele parece caminhar na direção de uma teoria da justiça centrada no conceito de eticidade, onde a noção de luta por reconhecimento é relegada a um papel menor do que na teoria interacionista de *Luta por reconhecimento* (Honneth, 2003 [1994]). O reconhecimento recíproco passa a ser apresentado como um elemento estrutural, porém implícito, da ordem moderna e não mais como uma finalidade social pela qual se luta individual ou coletivamente. Este movimento de uma concepção interacionista de reconhecimento em direção a uma concepção institucional é marcado por dois traços: primeiro, o horizonte normativo dentro do qual se move a teoria é alterado, deixando de lado as expectativas dos sujeitos envolvidos na interação social e se voltando para o contexto institucional no qual se desenvolve a interação; em segundo lugar, as experiências negativas associadas à injustiça não são mais teorizadas como desrespeito, mas como patologias sociais. O ponto culminante desta mudança é *O direito da liberdade* (2011), onde é apresentado o modelo de uma teoria da justiça a partir da reconstrução normativa dos ideais e valores sobre os quais se assentam as modernas sociedades democráticas. Dentre estes valores e ideais, o lugar central no ordenamento normativo moderno é ocupado pela ideia de liberdade. Daí que seu objeto passa a ser as condições institucionais sobre as quais se assenta o exercício da liberdade nas sociedades modernas.

Esta mudança de ênfase em direção à análise do contexto institucional das sociedades modernas, entretanto, implica um movimento adicional que seria fonte de polêmica entre alguns interlocutores de Honneth. Junto ao contexto institucional moderno, é necessário analisar suas esferas de ação coletiva do ponto de vista de sua contribuição para a realização do princípio moderno da autonomia individual. Por isso, Honneth avalia as relações pessoais, a divisão do trabalho, o mercado econômico, a política representativa e a esfera pública a partir de suas respectivas contribuições normativas para o estabelecimento de uma ordem social na qual a liberdade possa ser plenamente institucionalizada. Na trilha de Adam Smith, Émile Durkheim e John Dewey, ele atribui a estas esferas papéis fundamentalmente positivos, ainda que permanentemente ameaçados por desenvolvimentos patológicos. Esta perspectiva, porém, motiva seus críticos a afirmarem que na reconstrução dos princípios normativos da modernidade, particularmente da economia de mercado, ele teria se afastado do comprometimento crítico com a transformação da ordem social existente

(Freyenhagen, 2015; Schaub, 2015). É em resposta a estas objeções que Honneth formula um estudo complementar a *O direito da liberdade*. Chamado *A ideia do socialismo* (Honneth, 2015), este trabalho procura tanto responder às críticas quanto expôr uma alternativa factível à atual ordem social, alternativa que Honneth enxerga já nos ideais normativos esposados pelos primeiros socialistas – de Robert Owen ao jovem Karl Marx, passando por Charles Fourier, Henri de Saint-Simon e Pierre-Joseph Proudhon. Sua ambição com este último trabalho, além de defender seu modelo de teoria da justiça, é dupla: por um lado, resgatar a ideia original do socialismo como uma crítica ao desvio individualista e egoísta da sociedade capitalista através da ênfase na relação entre liberdade e fraternidade; por outro, corrigir o caráter teleológico e economicamente centrado do socialismo, apresentando-o como um experimento democrático da implementação da liberdade social.

O objeto deste artigo é analisar esta tentativa de Honneth de defender sua teoria da justiça da objeção de não possuir um comprometimento crítico. Para isso, o artigo começa por (1) uma exposição do movimento operado por Honneth em direção a uma teoria do contexto institucional implícito da modernidade. Depois, serão apresentadas (2) algumas objeções a esta versão de sua teoria. Ao invés de responder atentamente às objeções, o artigo indicará como estas críticas interpretam o estudo de Honneth de modo eminentemente político, que é o que o leva a formular a resposta que será (3) exposta na seção final. Neste último passo, não apenas o estudo complementar de Honneth será discutido, mas também a recente distinção por ele apresentada, em debate com Jacques Rancière, entre “luta por reconhecimento interna” e “luta por reconhecimento externa” (Honneth, 2016).

## **Do reconhecimento recíproco à intersubjetividade institucional**

O projeto honnethiano em *O direito da liberdade* pode ser entendido como uma teoria da justiça cujo objetivo é reconstruir as condições institucionais nas quais se baseia o exercício do valor essencial da modernidade: a liberdade entendida como autonomia individual.<sup>1</sup> Para isso, a teoria da justiça não

<sup>1</sup> Honneth afirma que a liberdade como autonomia é o único valor ético da modernidade que marcou de modo fundamental e duradouro a ordem institucional. Nas sociedades modernas, diz ele, demandas por justiça não são legitimadas através da vontade da comunidade ou da ordem natural, mas por sua remissão à autonomia dos sujeitos. Mesmo a igualdade, afirma ele, só pode ser compreendida como elucidação do valor da liberdade individual, pois ela não se refere a um valor substantivo (“todos devem ser iguais”), mas ao fato de que a implementação da liberdade individual é aberta a todos na modernidade (2011, p. 35-38). Esta mesma situação é mencionada por McBride (2013, p. 113) para concluir, de modo diferente, que o núcleo de todas as modernas teorias da justiça é noção de status igualitário entre todos os membros da sociedade, isto é, da igualdade entre os sujeitos.

deve se ocupar de construir modelos institucionais; pelo contrário, ela deve avaliar o grau de legitimidade das instituições existentes frente aos potenciais normativos expressos nos arranjos societários alcançados pelos membros da sociedade. O ponto de apoio para a reconstrução dos arranjos normativos que legitimam a ordem moderna deve, então, levar em conta a centralidade da autonomia individual e considerar como justo aquilo que garante a proteção, a promoção e a realização da autonomia de cada um nesta sociedade (Honneth, 2011, p. 40).

No entanto, a determinação conceitual do significado da liberdade autônoma se altera ao longo do tempo na medida em que – tanto conceitual quanto socialmente – se alteram os pressupostos daquilo que constitui as necessidades individuais para a autonomia (Honneth, 2011, p. 42). Assim se pode falar, diz Honneth, de um processo de complexificação do conceito de liberdade que refletia e era refletido no amadurecimento de uma ordem social na qual as condições para o exercício da liberdade se tornavam gradualmente mais exigentes. Se nos séculos 16 e 17 a obra de Thomas Hobbes serviu de esteio à definição negativa de liberdade como ausência de oposição aos desejos individuais, esta definição também se insere no contexto do estabelecimento jurídico do individualismo e da capacidade individual para a busca de seus próprios interesses sem interferências externas. Para a teoria da justiça, estes pressupostos resultam em uma tradição contratualista, de acordo com a qual os desejos individuais de agir conforme o próprio arbítrio se projetariam também em um fictício estado de natureza, de modo que o ponto de partida é sempre o ser atomizado. A ordem jurídica estatal legitimada através da ficção de um contrato entre sujeitos assim orientados permite aos indivíduos contestarem a legitimidade das ações estatais por meio do recurso a seus próprios interesses, mas não permite que os motivos de contestação ou de revisão sejam comunicativamente alcançados, já que isto pressuporia uma concepção diferente de autonomia (Honneth, 2011, p. 55). Esta nova concepção, que precisa tomar também os objetivos da ação social (e não só os desejos individuais) como fruto da liberdade autônoma, viria à luz ao incorporar a noção de autodeterminação ao conceito de autonomia. Na origem da ideia de autodeterminação está a distinção entre os motivos heterônomos e autônomos para a ação, sendo os últimos aqueles que remontam à vontade do sujeito. Esta concepção se dividiria em duas correntes, uma delas entendendo que a expressão da vontade livre é a autenticidade e outra que esta expressão é a autolegislação; em ambos casos, a liberdade individual pressupõe a existência de uma vontade livre. De acordo com Honneth, esta segunda concepção de liberdade é, em qualquer de suas formas, mais completa do que a primeira

porque o modelo de justiça que dela deriva inclui um grau mais elevado de colaboração entre os sujeitos: na primeira forma, a ideia de autenticidade supõe que cada sujeito possa se expor publicamente em busca de sua autorrealização sem sofrer danos; na segunda forma, a ideia de autolegislação supõe que, no nível social, a autodeterminação se expressa como a construção coletiva da vontade geral (Honneth, 2011, p. 78).

A vantagem oferecida por esta concepção de liberdade, chamada por Honneth de moral ou reflexiva, frente à liberdade negativa se refere à exigência de que as condições de realização da liberdade sejam dadas a todos os indivíduos da sociedade. Entretanto, também ela encontra seus limites enquanto linha mestra da teoria da justiça quando dela se exige que estas condições do exercício da liberdade sejam explicitadas. Isso porque nesta concepção as condições da liberdade ainda são tomadas como elemento externo à própria liberdade (Honneth, 2011, p. 79). Esta limitação tampouco é superada pela reformulação intersubjetiva da ideia da autolegislação: na teoria comunicativa de Jürgen Habermas, por exemplo, o pressuposto da linguagem como mediação entre sujeitos implica imergi-los nas estruturas sociais do mundo da vida, de modo que a formulação das regras de conduta deve ser executada sob a imaginação de um coletivo capaz de aceitá-las porque também participou de sua formulação. As relações institucionais que propiciam esta transformação do “Eu” em “Nós”, porém, continuam à margem deste modelo (Honneth, 2011, p. 69-70). Desta maneira, na reformulação intersubjetiva da ideia de autolegislação, a linguagem surge como uma instituição da realidade social não mais vista como uma adição externa, e sim como um meio para a realização da liberdade (Honneth, 2011, p. 81). Agora, o projeto de Honneth é demonstrar como outras instituições podem, na esteira das intenções de Hegel, ser concebidas da mesma forma (Honneth, 2011, p. 84). Apenas deste modo, acredita ele, a liberdade poderia finalmente ser caracterizada como social.

O problema, então, é encontrar critérios que permitam diferenciar uma ordem social livre de uma não livre. A solução se encontraria na ideia de que nas instituições da liberdade social os sujeitos se reconheceriam reciprocamente. O reconhecimento, assim, é um elemento da própria liberdade: ao contrário do que ocorre na liberdade reflexiva, onde os sujeitos poderiam isoladamente formular regras de conduta para si mesmos, quando se trata da vida social, a busca da liberdade necessariamente esbarra na presença de outras pessoas. Ocorre que o indivíduo inicial agora deve considerar que a outra pessoa e seus objetivos também são elementos da realidade objetiva na qual ele busca satisfazer seus interesses e alcançar seus objetivos. A complementariedade de ambos interesses reformula a liberdade reflexiva inicial na medida em

que ambos os indivíduos agora reconhecem reciprocamente os objetivos de outra pessoa – ou, ainda mais profundamente, identificam a si mesmos e seus próprios objetivos como a contraparte do outro –, de modo que sua liberdade passa a ser intersubjetivamente partilhada. A emergência desta percepção da complementariedade, porém, depende da pressuposição adicional de práticas e condutas institucionais que normatizem tanto a expressão dos próprios objetivos quanto a compreensão e articulação dos objetivos alheios. Nestas instituições de reconhecimento, os sujeitos identificam a complementariedade de interesses objetivos que compartilham com os outros membros da sociedade, mas também a própria liberdade ganha um caráter não mais intersubjetivo, mas social (Honneth, 2011, p.86). Neste caso, ao invés de se considerar as estruturas da sociedade como expressão das condições de liberdade, considera-se que as condições de liberdade individual estão nas estruturas (de reconhecimento recíproco) da realidade social. Na liberdade social não se projeta uma conciliação entre sujeitos, mas entre a liberdade subjetiva e a realidade objetiva (Honneth, 2011, p.91). Nesta expansão do caráter intersubjetivo da liberdade ao âmbito das instituições é possível, pois, ver o que se poderia chamar de intersubjetividade institucional, isto é, a ideia de que a mediação entre a formulação de objetivos de ação ocorre não através de instâncias procedurais, mas de instituições estabelecidas na sociedade.

É no âmbito da intersubjetividade institucional que é desvelada a dimensão social da liberdade. Mas Honneth ainda precisa identificar como estas instituições do reconhecimento instilam nos sujeitos a capacidade de articular objetivos partilhados e, conseqüentemente, expressar a intersubjetividade da realidade institucional. Seria necessário apresentar, ao mesmo tempo, as condições da liberdade individual e suas condições institucionais. Assim, a liberdade individual não seria descrita conceitualmente, mas debulhada de maneira realista das suas próprias condições históricas de realização. Aqui se expressa, pois, a ruptura entre a matriz hegeliana e o contratualismo tradicional: no último, os objetivos coletivos partilhados pelos indivíduos são impostos de fora já como uma finalidade; na primeira, o alinhamento entre a teoria e as condições históricas permite identificar nas instituições existentes materializações de objetivos perseguidos dentro de contextos específicos (Honneth, 2011, p. 107). Mais do que realista, este modelo de teoria parece ser feito de trás para frente, uma vez que aqui os sujeitos históricos e seus arranjos objetivos aparecem como objeto da teoria: ao invés de construir instituições de uma ordem social conceitualmente justa, o projeto que Honneth herda de Hegel é o de ser informado pelos próprios sujeitos sobre aquilo que eles estabelecem como seus objetivos compartilhados.

Entretanto, a pergunta mencionada antes sobre a articulação e expressão destes acordos intersubjetivos não apenas permanece sem resposta como ganha uma dimensão adicional, afinal esta reconstrução não explica por que a liberdade social seria justa. Suas vantagens seriam a universalidade e a articulação entre intersubjetividade e realidade institucional, mas nada indica porque isto seria propriamente um modelo de justiça. A forma como Honneth resolve este problema pode ser vista como a passagem de sua exposição metodológica para seu empreendimento efetivamente sociológico.

### **Da Teoria Crítica ao abandono da crítica?**

Para Honneth, a intersubjetividade institucional representa uma melhora com relação à situação social anterior na qual a organização social ainda não amalgamava interesses individuais e coletivos. A teoria da justiça equivalente àquela ordem social adicionaria as instituições coletivas aos interesses articulados pelos sujeitos da sociedade de modo externo. Assim, o que torna a liberdade social mais justa do que a liberdade moral é o fato de que ela corresponde a critérios de justiça mais amplos, porque abrangem também a realidade objetiva. Esta passagem histórica entre fases do ordenamento social não deve ser entendida, porém, como uma espécie de evolucionismo, mas sim como uma teoria da história que avalia processos de mudança de acordo com critérios normativos.<sup>2</sup> O procedimento metodológico aqui seguido não é antecipar ordenamentos sociais, e sim “perseguir seu desenvolvimento sob o ponto de vista de se e como os valores culturalmente aceitos efetivamente vieram ser realizados nas diferentes esferas de ação e também quais normas de conduta idealmente os acompanham [em cada esfera]” (Honneth, 2011, p. 121). Ou seja, ao olhar a história de trás para frente pode-se observar o desenvolvimento da ordem social se *seguirmos* a história. Neste modelo, o primeiro critério de justiça é a comparação normativa com o momento histórico anterior: quando de um determinado ordenamento social pode ser dito que seus valores apreendem os objetivos da justiça de modo mais amplo do que aqueles vigentes antes, pode-se falar de progresso. Assim, no primeiro movimento para entender a liberdade social como uma etapa específica da

---

<sup>2</sup> Amy Allen recentemente apresentou uma distinção entre duas maneiras de olhar para o progresso dentro da Teoria Crítica: uma corrente mais próxima à noção de utopia, olharia para o progresso como um objetivo histórico; outra corrente, dentro da qual Honneth estaria incluído, olharia para o progresso como história, identificando tendências de mudança e de ampliação dos princípios normativos das sociedades modernas. Ver principalmente o capítulo 1 em Allen (2015).

noção de justiça, Honneth entende que a teoria deve avaliar se e em que medida a realidade social corresponde às normas e aos valores partilhados pelos atores que constroem as instituições da vida coletiva. O critério da justiça aqui são as promessas que os atores sociais pactuam entre si a fim de garantir não apenas a realização da liberdade, mas também as condições desta realização.

Mas esta diferença quanto à forma de conceitualizar o progresso histórico responde a uma parte da tarefa esboçada acima: ela demonstra porque, do ponto de vista metodológico, a liberdade social é historicamente mais ampla do que outras formas de liberdade. A comparação histórica ainda não responde, porém, quais os critérios utilizados para medir a articulação da liberdade subjetiva e do contexto institucional nas sociedades modernas. Daí que, novamente recorrendo a Hegel, Honneth afirma que uma vez que a realização da liberdade é fruto de acordos intersubjetivos nos quais se formulam condições generalizáveis e aceitáveis para todos os envolvidos a exercerem, as condições institucionais daí resultantes são elementos dos compromissos entre os sujeitos e por isso a justiça na modernidade se mede pelo grau em que os indivíduos podem participar nas instituições de reconhecimento recíproco que mediam os compromissos de interesses entre sujeitos (Honneth, 2011, p. 115). O argumento possui uma lógica de reforço mútuo: já que as instituições modernas são mais justas quando efetivam o reconhecimento recíproco, os acordos por elas mediados são aqueles que podem fazer jus a uma gama mais compreensiva de interesses; conseqüentemente, a ampla participação nestas instituições de reconhecimento é que permite que as práticas e valores delas resultantes possam ser legitimados pelos indivíduos; finalmente, estas práticas e valores serão tão mais legítimos quanto refletirem a possibilidade de exercício da autonomia de cada indivíduo.

Seria possível dizer que a liberdade social depende de instituições de reconhecimento recíproco que permitam ao maior número de indivíduos realizar de modo apropriado suas respectivas liberdades individuais. Da mesma forma, a realização de práticas de liberdade social difere de outras formas de liberdade porque nelas os objetivos compartilhados são o horizonte no qual se movem os sujeitos. Daí que esferas institucionalizadas de ação social que contribuam para a implementação, reprodução e segurança destas práticas são diferentes daquelas atitudes relacionadas à liberdade meramente negativa e à liberdade moral. Por isso, Honneth rejeita a simples identificação das condições de exercício da liberdade com o direito e afirma que estas devem ser identificadas dentre aquelas práticas, costumes e papéis sociais que povoam a vida social, naqueles complexos institucionais que se



estruturam a partir de obrigações sociais complementares. (Honneth, 2011, p. 125; 229).<sup>3</sup> A estes complexos institucionais em que Honneth identifica formas de reconhecimento recíproco, ele nomeia “realidade da liberdade” – em oposição às esferas regidas pelas liberdades negativa e moral, que são chamadas de “possibilidade da liberdade”. De acordo com ele, nas relações pessoais modernas (seja em sua forma de amizade, de relações íntimas ou na família) há um núcleo de complementariedade de papéis nos quais uma pessoa contribui material ou emocionalmente para a autorrealização de outra por meio da satisfação de suas necessidades, afetos e desejos; nas relações econômicas de mercado, seja do ponto de vista do consumo ou das relações trabalhistas, a complementariedade de objetivos se expressa por meio de informação comunicativa de necessidades que possam ser satisfeitas por meio da atividade produtiva de outrem; finalmente, na esfera pública democrática e no estado de direito, os cidadãos assumem os papéis de falante e ouvinte na busca da resolução de problemas com os quais se deparam na organização de suas coletividades (cf., como exemplo de cada um destes complexos, respectivamente Honneth, 2011, p. 270, 357, 500).

A partir deste ponto, Honneth dedica-se à reconstrução histórica do processo de institucionalização de cada uma destas esferas, bem como a diagnósticos respectivos à efetiva realização das práticas de reciprocidade em cada uma. De modo um tanto quanto desigual, ele diagnostica tendências positivas dentro da esfera das relações pessoais, como o cuidado com a subjetividade de cada um dos membros da família (Honneth, 2011, p. 295), mas também um cenário de desregulamentação e atomização do mercado de trabalho no capitalismo neoliberal (2011, p. 468) ou ainda a descrença na capacidade representativa do estado frente ao poder de lobistas e conglomerados financeiros (2011, p. 608). Interessa notar, apesar das diferenças dos diagnósticos internos a cada esfera, que o que permite a Honneth identificar as práticas correntes como mais ou menos adequadas são os respectivos critérios de complementariedade em cada uma delas. Dentro destas instituições, é preciso perguntar qual o grau de realização do princípio

<sup>3</sup> Os limites deste artigo não permitem que aqui se ocupe com os problemas resultantes da sobrevalorização social do direito por meio da juridificação de posturas sociais, identificada por Honneth no prosseguimento de seu livro como uma forma central de patologia social. Para uma crítica da maneira como Honneth exagera o caráter egoísta do direito, ver Scheuerman, 2017, p. 117. De modo interessante, as patologias sociais ligadas à esfera da liberdade negativa possuem uma estrutura diferente daquelas ligadas à liberdade moral, sendo antes formas enrijecidas de egoísmo do que aplicações distorcidas de valores. Uma comparação entre os efeitos sociais de tais patologias – já que as primeiras parecem mais prejudiciais ao coletivo e as últimas à possibilidade de socialização – resultaria em um trabalho frutífero.

que a legitima. A comparação entre a promessa representada pelo princípio organizador de uma esfera e sua efetiva realização não é somente o que permite que algumas das práticas e costumes sociais descritos acima apareçam como desvios ou falsos desenvolvimentos (Honneth, 2011, p. 230), mas também o que propicia à teoria criticar a realidade encontrada (Honneth 2011, p. 28). Deste modo, a crítica reconstrutiva assume um caráter mais sociológico do que propriamente transformador.

Uma das principais objeções levantadas contra *O direito da liberdade* se refere ao fato de que as alternativas críticas à ordem capitalista de mercado teriam perdido importância. As críticas parecem se referir à aceitação da ordem moderna, de modo geral, mas centram-se na esfera do mercado. Exemplarmente, nos comentários de Jörg Schaub, o método adotado por Honneth, a reconstrução normativa, é acusado de deixar de lado características definidoras da Teoria Crítica, como as capacidades de revelar “formas de crítica radical e de revoluções normativas, bem como [a capacidade de] deixar de focar *exclusivamente* naquelas normas que subjazem às instituições relevantes para a reprodução social que já existem” (Schaub, 2015, p. 108). A ideia de “revolução normativa” é buscada por Schaub na descrição que Honneth oferece da passagem de sociedades pré-modernas a sociedades democráticas, onde o conceito tradicional de honra é substituído por um princípio democratizado e igualitário.<sup>4</sup> Para Schaub, esta passagem representa uma revolução normativa, e processos dignos deste nome são aqueles de crítica radical que invoca normas que não subjazem a instituições existentes (Schaub, 2015, p. 108). A reconstrução normativa, ao contrário, seria uma forma particular da crítica interna comprometida com normas particulares que subjazem a instituições já existentes e que apenas avalia em que medida estas instituições realizam as promessas normativas que elas mesmas oferecem; por isso, o método reconstrutivo somente computaria progressos históricos alcançados de modo gradual, já que sua crítica das práticas sociais se refere ao modo como elas realizam promessas previamente institucionalizadas. A consequência deste método é o comprometimento com práticas progressivas que já fazem parte do cenário institucional de uma sociedade, excluindo assim críticas que derivam da tentativa de uma mudança absoluta destas instituições (Schaub, 2015, p. 111-112).

Mais especificamente, Schaub argumenta que Honneth parece considerar que a sociedade capitalista liberal possuiria uma (historicamente improvável)

<sup>4</sup> Honneth não usa o termo “revolução normativa”, mas afirma que a passagem das sociedades pré-modernas para as sociedades modernas representa uma revolução na ordem moral da sociedade (cf. Fraser e Honneth, 2003, p. 140).

superioridade histórica, algo que, normativamente, exclui possibilidades revolucionárias, de modo que se coloca em questão a associação mesma de Honneth à tradição da crítica transformadora (Schaub, 2015, p. 118). De maneira similar, Fabian Freyenhagen afirma que, uma vez que Honneth atribui valor histórico às instituições existentes, isso significaria que, para os sujeitos envolvidos, estas aparecem como “as mais progressivas que já existiram” (Freyenhagen, 2015, p. 141). Este pressuposto do modelo honnethiano de Teoria Crítica ignora a noção – central para esta tradição – de uma crítica da falsa consciência, que poderia levar os sujeitos a ativamente apoiar as instituições como elas realmente existem. Para Freyenhagen, em uma leitura “caridosa” (2015, p. 140) da obra de Honneth, a crítica à falsa consciência se limitaria à sua interpretação sobre as patologias sociais, entendidas como más compreensões das condições de liberdade social. Esta leitura, porém, não lhe parece parte da arquitetura da teoria da justiça de Honneth, pois sua metodologia implica que uma etapa histórica institucionalmente estabelecida é melhor do que as anteriores. Mas metodologicamente Honneth seria, ele mesmo, uma possível vítima da ideologia e da falsa consciência, já que descarta a crítica transformadora porque nenhuma alternativa ao capitalismo de mercado é visível hoje. Isto seria indicativo de seu “compromisso reformista” (Freyenhagen, 2015, p. 143). O resultado é uma Teoria Crítica determinada por aquilo que existe e não por aquilo que se esconde atrás da realidade social. E, conseqüentemente, Honneth teoriza a própria realidade de modo que os problemas causados por patologias sociais não aparecem como passíveis de serem resolvidos por revoluções. No fim das contas, ele acabaria politicamente comprometido com uma teoria reformista – que abandona os próprios pilares da Teoria Crítica – devido à sua metodologia de atribuir legitimidade aos desejos dos sujeitos de assegurar e reproduzir as instituições já existentes.

Já que Honneth (2015, p. 12) assume que um dos motivos para refinar seu modelo foram as críticas ao seu comprometimento a uma teoria desprovida de crítica da realidade, é a partir de sua resposta a estas críticas que melhor se pode entender o desdobramento do projeto exposto n'*O direito da liberdade*.

## **A sociedade efetivamente social**

Não deve passar despercebido que a resposta de Honneth à crítica de seu suposto compromisso reformista com o capitalismo de mercado se dá por meio de uma reformulação da ideia normativa do socialismo, caracterizado por ele como “desafio intelectual que acompanharia o capitalismo permanentemente” (Honneth, 2015, p. 11) mas que, diante da difusão de concepções fetichizadas das relações sociais, que bloqueiam a indignação frente às desigualdades

correntes e esvaziavam as utopias transformadoras, perdeu seu potencial de motivação (2015, p. 20), demandando uma reformulação conceitual adequada aos tempos correntes.

A reformulação, que só poderia ser efetuada em uma forma pós-marxista (2015, p. 87) visa evitar três erros que Honneth chama de defeitos de nascença do socialismo e que são compartilhados por todos os seus primeiros teóricos desde o começo do século 19. O primeiro erro é sumarizado na suposição generalizada de que o maior empecilho para a superação do capitalismo se limita à mudança da esfera econômica, assim ignorando a esfera democrática da soberania popular como autodeterminação; conseqüentemente, para os primeiros socialistas fica de lado a possibilidade de caracterizar a nova ordem como uma negociação democrática de interesses comuns na qual autonomia individual e a construção intersubjetiva da vontade geral seriam independentes da posição econômica dos sujeitos (Honneth, 2015, p. 62). O segundo erro é a suposição de que os interesses a que a teoria se refere em sua tentativa de se tornar prática já existiriam objetivamente, de modo que não apenas os interesses dos atores sociais são pré-determinados pela teoria, como também a própria teoria abre-se à determinação arbitrária destes interesses a partir de seu próprio método; conseqüentemente, a demonstração sociológica da arbitrariedade que reside na identificação entre o proletariado e o desejo de superação do capitalismo despe a ideia do socialismo da intenção de ser uma expressão teórica de um movimento objetivo (Honneth, 2015, p. 71). O terceiro erro é a suposição de que a superação do capitalismo pelo socialismo seria uma lei do desenvolvimento histórico que se desdobraria de sua própria dinâmica interna; conseqüentemente, a história humana é apresentada do ponto de vista da crise do sistema e não como uma coleção de desafios às relações sociais já estabelecidas que geram experimentos passíveis de implementação e prova (Honneth, 2015, p. 78). Em sua tentativa de reformular esta doutrina, Honneth persegue, como correção a estes erros, um modelo de socialismo como experimentalismo social no qual se realize uma ligação entre formas de liberdade e de reprodução social<sup>5</sup> (Honneth, 2015, p. 54), mas em suas objeções ao caráter economicista e teleológico assumido pelo socialismo a resposta a seus críticos já ganhara forma: para Honneth, os gargalos do desenvolvimento teórico do socialismo apenas bloqueiam o germe, presente na ideia original, de que esta doutrina unificaria uma visão da comunidade solidária com as condições de liberdade determinada pela cooperação e pela

<sup>5</sup> Para uma discussão do projeto de experimentalismo democrático, ver a resenha publicada por Alessandro Pinzani (2016).

participação ativa na realização de desejos dos outros sujeitos (Honneth, 2015, p.47), isto é, daquilo que ele caracterizara como liberdade social. A fim de demonstrar que este é o núcleo teórico da doutrina socialista, e que este é projeto a ser atualizado de forma pós-marxista, ele então recorre à escavação do que os primeiros socialistas apresentaram ao mundo.

São os partidários de Owen, na Inglaterra, e de Fourier, na França, que no começo do século 19 se apropriam do termo socialismo como um conceito dotado de intenções políticas, orientado para o futuro, e que serve à fundação de associações coletivas que poderiam, finalmente, aproximar as condições da sociedade do adjetivo “sociais” (Honneth, 2015, p.24). O impulso da crítica à ordem capitalista é identificado por Honneth, então, na ideia de tornar a sociedade *efetivamente* social. Este impulso ganha sua primeira expressão moral nos princípios da Revolução francesa: Liberdade, Igualdade, Fraternidade. São eles, segundo Honneth, que guiam qualquer intenção de melhora da sociedade naquele período e a eles se apegam os primeiros pensadores e ativistas a adotar o nome de socialistas. Isso significa que, ao contrário da época pré-burguesa, em que melhoras sociais poderiam ser concebidas como independentes da política, estes críticos “poderiam invocar princípios já institucionalizados, generalizadamente acreditados e daí derivar consequências radicais” (Honneth, 2015, p.26). As diferentes propostas manifestadas pelas correntes socialistas são unificadas em uma destas consequências radicais: a causa para a injustiça que castiga a classe trabalhadora estaria na circunstância de que o mercado de trabalho capitalista escapa do controle social e segue sua própria lei da oferta e da procura. Honneth considera que esta interpretação, primeiro formulada por Durkheim, vê na demanda pela retomada do controle social do mercado uma dimensão normativa maior que o objetivo político da distribuição de recursos: a submissão dos meios de produção a uma lógica social representa uma pressuposição necessária à realização da exigência moral de conectar liberdade e fraternidade. Assim, é o princípio de liberdade individual que parece muito estreito, pois em sua forma egoísta representaria uma contradição com o princípio solidário da fraternidade (Honneth, 2015, p.30-31). Porém, apenas na segunda onda de autores socialistas, em Louis Blanc e Proudhon, se cristaliza a crítica ao egoísmo privado: dos escritos destes autores depreende-se a ideia de que a socialização dos meios de produção serve ao objetivo moral de retirar da promessa revolucionária de liberdade o caráter de uma mera persecução de interesses privados a fim de unificá-la com a fraternidade por meio da cooperação não forçada. Portanto, não estariam em questão as promessas da nova ordem social, mas tão somente a possibilidade de institucionalizá-las (Honneth, 2015, p.33).

É na obra do jovem Marx que Honneth vê a conceitualização destas intuições críticas sobre o egoísmo. Ali, ao invés do reconhecimento de outros sujeitos como beneficiários individuais dos resultados do mercado – e, assim, não dependentes uns dos outros – é exposta a imagem de uma sociedade em que indivíduos reconhecem já em suas atividades e intenções as necessidades de outrem (Honneth, 2015, p.42). Com esta mudança, no lugar do imperativo da maximização das próprias oportunidades no mercado, entra em vigência a reciprocidade do ser para o outro. Deste modo, os primeiros socialistas esposam a ideia de que a liberdade só é irrestrita quando a realização de objetivos individuais dentro da sociedade encontra concordância de todos os seus membros e, por isso mesmo, é realizada através de um fazer recíproco (Honneth, 2015, p.45-46). A expansão da noção de liberdade é fundamentada em um “individualismo holista” (2015, p.47) que é mais do que uma noção robusta de solidariedade, de acordo com Honneth. Antes, a liberdade não é mais concebida em relação à pessoa individual, mas ao coletivo que propicia e realiza as liberdades individuais, ou seja, como liberdade social (2015, p. 48).

Apesar deste núcleo frutífero, o movimento socialista acabou aprisionado naqueles seus erros de nascença, diz Honneth. O mais relevante aqui é notar que sua resposta às críticas de seu compromisso reformista são expostas como uma demonstração de que a principal crítica imanente à ordem capitalista se baseia no vocabulário conceitual da liberdade social. A crítica interna à ordem capitalista não teria, portanto, o objetivo de revolucionar uma ordem normativa, mas de torná-la efetivamente social. Trata-se de entender os princípios de legitimação de uma ordem social e os conflitos sobre seus significados. Este ponto é tornado especialmente claro em uma discussão entre Honneth e Rancière.

De acordo com Rancière, o modelo honnethiano de uma luta por reconhecimento procede a uma identificação com entidades preexistentes. Mesmo seu caráter crítico à ordem vigente ainda se apoia em sujeitos que são capazes de questionar o dano feito às suas identidades mas não a todas as formas de inclusão (Rancière, 2016, p. 85).<sup>6</sup> Respondendo a esta nova objeção à capacidade crítica de sua teoria, Honneth retoma a ideia de que, como os princípios legitimadores de uma ordem social são sempre abertos a verificação, seria possível distinguir entre dois tipos de luta social. O primeiro seria

<sup>6</sup> A crítica de Rancière à identificação da teoria do reconhecimento com aquilo que é preexistente está relacionada com sua ideia de que o momento da política é o momento criativo em que a partilha do sensível, isto é, das formas atuais de sociabilidade, é questionado a fim de permitir uma reorganização deste mundo social a partir de sua abertura àquilo que é novo. Devido aos limites deste artigo, não será possível aqui explorar de modo mais profundo a teoria do francês.

aquele que gera uma nova interpretação e busca convencer aos envolvidos na disputa interpretativa da validade de seus argumentos; na medida em que não objetiva a uma interrupção da ordem social, este tipo de luta questiona os modos de interpretar os princípios implícitos da ordem social. É uma luta por reconhecimento interna. Já o segundo tipo de intervenção política diz respeito à interrupção da ordem normativa e à destituição de sua autoridade – e, com diferentes graus de sutileza, parece ser o que Rancière, Schaub e Freyenhagen favorecem em seus argumentos. Esta intervenção aconteceria, de acordo com a interpretação de Honneth, quando um determinado grupo se vê incapaz de se expressar ou de reapresentar suas demandas dentro das normas comunicativas vigentes. Esta luta por reconhecimento externa, ou revolução, porém, não apenas é menos frequente do que o outro tipo de intervenção, como também prescinde, em sua arquitetura, da investigação de experiências cotidianas de revolta e subversão política que não procuram subverter a ordem estabelecida (Honneth, 2016a, p. 106). Para estes pequenos projetos de reapropriação e reinterpretação, Honneth conclui que o modelo de uma teoria da justiça como análise da sociedade se mostra, afinal, mais adequado.

## **Conclusão**

Em defesa de seu modelo de teoria da justiça sociologicamente ancorado, Honneth procura se ligar à, aparentemente mais radical, ideia do socialismo. Sem negar seu caráter de crítica ao capitalismo de mercado, esta doutrina é defendida, em uma forma pós-marxista,<sup>7</sup> centrada na noção de experimentalismo histórico. Mais importante, porém, é a tentativa de associar o núcleo normativo do socialismo, isto é, os critérios que devem orientar experiências progressistas, com a promessa implícita da doutrina socialista, de que a alternativa ao capitalismo seria expressa antes por meio de um controle das tendências egoístas através da ênfase na cooperação e na reciprocidade do que na objetivação dos interesses de uma classe específica. Graças à correção dos erros da doutrina socialista – a ideia de que a ordem capitalista de mercado seria definida exclusivamente por suas feições econômicas, sem uma contrapartida democrática na política, a identificação de um interesse

---

<sup>7</sup> Ainda que pareça mais justo dizer que os erros teóricos atribuídos por ele ao socialismo não se limitem ao marxismo ou, em alguns casos, sejam problematizados por correntes que se consideram marxistas. Ver a introdução dos autores em Bidet e Kouvelakis (2008) para uma discussão sobre o marxismo, o pós-marxismo e o neo-marxismo. Da perspectiva interna à Teoria Crítica, Jean-Philippe Deranty (2013) procura demonstrar que a arquitetura do modelo teórico de Honneth, segundo o qual lutas sociais se dão ao redor de normas interpretativas sobre os mecanismos de reprodução da sociedade, permanece, por isso mesmo, próximo da arquitetura teórica do marxismo.

objetivo em superá-la, que seria interno à sociedade, e a pressuposição da inevitabilidade histórica desta superação – sua proposição do socialismo, além da vantagem de não ser determinista, também não se limita à superação da ordem econômica de mercado; pelo contrário, ela seria aberta não apenas à experiência e aos interesses dos sujeitos, mas também à dimensão politicamente democrática que deve acompanhar esta doutrina. Esta reformulação que, ao mesmo tempo em que é pós-marxista, resgata os ideais dos fundadores do socialismo (e neste sentido é pré-marxista) se apoia na demonstração de que a ideia de liberdade social, ou de intersubjetividade institucional, longe de ser um compromisso político com o estado das coisas, como querem seus críticos, é um princípio que orienta o acesso aos sentimentos de injustiça e aos motivos de indignação. Neste sentido, no âmbito do projeto de uma teoria da justiça feita partir dos achados sociológicos e não dos ideais de justiça, isto é, no âmbito de uma teoria da justiça feita de trás para frente, o estabelecimento de condições institucionais para o exercício da liberdade seria o critério pelo qual se medem as conquistas e bloqueios sociais de modo realista. Honneth concede, em seu debate com Rancière, que podem haver momentos revolucionários, de *luta por reconhecimento externa*, que porém não apenas são raros, mas devido a sua própria natureza, tendem a não se assentar sobre experiências cotidianas de revolta e subversão política que, em sua pequenez, não têm por objetivo derrubar ou revolucionar qualquer sistema, mas ainda assim são objetos privilegiados da sociologia crítica. E este, afinal, parece ser o objeto privilegiado do grande projeto recente de Honneth.

## Referências

- ALLEN, Amy. *The end of progress: decolonizing the normative foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2016 <[10.7312/alle17324](#)>.
- BIDET, Jacques; KOUVELAKIS, Stathis. *Critical companion to contemporary Marxism*. Leiden: Brill, 2008.
- DERANTY, Jean-Philippe. Marx, Honneth and the contemporary tasks of a Critical Theory. *Ethical theory and moral practice*, v. 16, n. 4, p.745-758, 2013 <[10.1007/s10677-013-9407-6](#)>.
- 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 <[10.1179/1440991715Z.00000000044](#)>.
- HONNETH, Axel. *Leiden an Unbestimmtheit: eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 2001.
- HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003 [1994].



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

HONNETH, Axel. *Die Idee des Sozialismus: Verusch einer Aktualisierung*. Berlin: Suhrkamp, 2015.

HONNETH, Axel. Remarks on the philosophical approach of Jacques Rancière. In: Axel Honneth; Jacques Rancière; Katie Genel; Jean-philippe Deranty (orgs.). *Recognition or disagreement: a critical encounter on the politics of freedom, equality and identity*. New York: Columbia University Press, 2016. p.96-106 <[10.7312/honn17716](#)>.

McBRIDE, Cillian. *Recognition*. Cambridge: Polity, 2013.

PINZANI, Alessandro. Resenha de “Die Idee des Sozialismus”. *Ethic@*, v. 15, n. 1, p. 191-200, 2016 <[10.5007/1677-2954.2016v15n1p191](#)>.

RANCIÈRE, Jacques. Critical questions on the theory of recognition. In: Axel Honneth; Jacques Rancière; Katie Genel; Jean-Philippe Deranty (orgs.). *Recognition or disagreement: a critical encounter on the politics of freedom, equality and identity*. New York: Columbia University Press, 2016, p. 83-95.

SCHAUB, Jörg. Misdevelopments, pathologies and normative revolutions: normative reconstruction as method of Critical Theory. *Critical Horizons*, v. 16, n. 2, p. 107-130, 2015 <[10.1179/1440991715Z.00000000043](#)>.

SCHEUERMAN, William E. Recent Frankfurt Critical Theory: down on law? *Constellations*, v. 24, n. 1, p. 113-125, 2017 <[10.1111/1467-8675.12218](#)>.

Recebido em: 2 jul. 2017

Aprovado em: 29 set. 2017

Autor correspondente:

Luiz Gustavo da Cunha de Souza  
Departamento de Sociologia e Ciência Política  
UFSC, Campus Universitário Trindade  
88010-970 Florianópolis, SC, Brasil