



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GUSTAVO NEGREIROS OLIVEIRA TEIXEIRA

IDEALIDADE E EXPERIMENTAÇÃO EMANCIPATÓRIA DA LIBERDADE: UMA  
CRÍTICA AO CONCEITO DE LIBERDADE SOCIAL DE AXEL HONNETH

SALVADOR  
2021

**GUSTAVO NEGREIROS OLIVEIRA TEIXEIRA**

**IDEALIDADE E EXPERIMENTAÇÃO EMANCIPATÓRIA DA LIBERDADE: UMA  
CRÍTICA AO CONCEITO DE LIBERDADE SOCIAL DE AXEL HONNETH**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção de título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Jorge da Hora Pereira (UFBA)

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Leonardo Jorge da Hora Pereira (Orientador) - UFBA

---

Prof. Dr. Hélio Alexandre da Silva - UNESP

---

Prof. Dr. Vinícius dos Santos - UFBA

SALVADOR  
2021

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de fazer seis breves agradecimentos. Em primeiro lugar, agradeço imensamente pela orientação do professor Leonardo Jorge da Hora Pereira. Sem a sua paciência, dedicação, comprometimento, abertura para o diálogo, comentários críticos e sugestões de leitura esta dissertação nunca teria sido desenvolvida.

Em segundo lugar, agradeço à banca examinadora composta pelo professor do departamento de Filosofia da Universidade Estadual Paulista (UNESP), Hélio Andrade da Silva, e pelo professor do departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Vinicius dos Santos. Também gostaria de agradecer a professora do departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Franciele Bete Petry, que esteve presente na banca de qualificação desta dissertação. As pontuações e referências bibliográficas sugeridas por estes docentes foram fundamentais para a redação final da dissertação.

Em terceiro lugar, agradeço ao colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGF) da UFBA, que sempre disponibilizou oportunidades (seja mediante minicursos, aulas magnas, colóquios ou disciplinas ofertadas) para o aperfeiçoamento do conhecimento e da produção filosófica do seu corpo discente.

Em quarto lugar, agradeço aos colegas da Representação Estudantil do PPGF, Bethânia Alves, David Velanes e Marcelo Santana, que sempre estiveram solícitos para dialogar e encontrar soluções para as questões e demandas do corpo discente do PPGF.

Em quinto lugar, agradeço a minha companheira, Diandra Rocha, e aos meus familiares, sobretudo a minha mãe Nícia e ao meu irmão Vitor, que sempre acompanharam e apoiaram meu caminho profissional na Filosofia.

Em sexto e último lugar, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES pela concessão da bolsa de estudos. Sem essa bolsa, a presente dissertação não teria sido viável.

TEIXEIRA, G. N. O. Idealidade e experimentação emancipatória da liberdade: uma crítica ao conceito de Liberdade Social de Axel Honneth. 2021. 171p. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

## RESUMO

O objetivo desta dissertação é apresentar uma crítica à teoria da liberdade de Axel Honneth que é desenvolvida em sua obra *O direito da liberdade*. Diferentemente de outros modelos de liberdade, como a liberdade negativa e a liberdade moral, Honneth, mediante o uso do método da reconstrução normativa, defende a ideia de que a realização da liberdade, ou seja, o seu processo de experimentação normativa, está vinculado ao modelo de *liberdade social*. Tal defesa, em linhas gerais, ocorre por dois motivos: o primeiro é porque a *liberdade social* é a pré-condição social da ação humana; o segundo motivo é porque o *ethos* social da *liberdade social*, que é a eticidade democrática, atesta que os indivíduos são *livres*, pois eles estão envolvidos numa série de esferas sociais institucionalizadas, cuja tarefa normativa está no reconhecimento social mútuo e inter-relacional da liberdade individual de cada indivíduo. Essa interpretação da liberdade humana sugerida pelo filósofo alemão, contudo, apresenta dois problemas: o primeiro problema é que a leitura de Honneth sobre o funcionamento do método da reconstrução normativa leva ao fato de que o sedimento normativo das esferas sociais da eticidade democrática seja visto perante uma perspectiva *idealista*; em decorrência disso, o segundo problema surge pois o autor desconsidera que a eticidade democrática é uma instância da vida social, que produz e reproduz injustiças sociais, isto é, que engendra formas de patologias sociais. A hipótese que talvez solucione tais problemas, e que defenderei, é a seguinte: o cultivo cooperativo da *liberdade social* pode ser mais bem desenvolvido com base no nexos entre *educação e filosofia social*, no qual o primeiro elemento ajuda na experimentação da finalidade do segundo elemento, que é a realização democrática da vida boa.

**Palavras-chave:** Eticidade democrática; Liberdade social; Patologias sociais; Reconstrução normativa.

## ABSTRACT

The aim of this dissertation aims to present a critique of Axel Honneth's theory of freedom, which is developed in his work *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Unlike other models of freedom, such as negative freedom and moral freedom, Honneth, through the use of the method of normative reconstruction, defends the idea that the realization of freedom, that is, its process of normative experimentation, is linked to the model of *social freedom*. Such defense, in general terms, occurs for two reasons: the first is because social freedom is the social precondition of human action; the second reason is because the social *ethos* of social freedom, which is Democratic Ethical Life, attests that we are free because they and they are involved in a series of institutionalized social spheres whose normative task is internal to social recognition and individual freedom of each individual. This interpretation of human freedom suggested by the German philosopher, however, presents two problems: the first problem is that Honneth's reading of the functioning of the Normative Reconstruction method leads to the fact that the normative sediment of the social spheres has an *idealist* perspective; as a result, the second problem arises because the author disregards that Democratic Ethical Life is an instance of social life that produces and reproduces social injustices, that is, that engenders forms of Social Pathologies. The hypothesis that might solve these problems, and that I will defend, is the following: the cooperative cultivation of *social freedom* can be better developed from the nexus between *education* and *social philosophy*, where the first element helps in the experimentation of the purpose of the second element, which is the democratic realization of the good life.

**Keywords:** Democratic Ethical Life; Social Freedom; Social Pathologies; Normative Reconstruction.

## SUMÁRIO

<b>Introdução.....</b>	<b>p. 7.</b>
<b>Capítulo 1 – A GÊNESE HEGELIANA DA LIBERDADE.....</b>	<b>p. 11.</b>
1.1. A imanência da liberdade.....	p. 12.
1.1.1. A crítica imanente em Hegel.....	p. 12.
1.1.2. A sociabilidade da liberdade.....	p. 16.
1.2. A filosofia social hegeliana frente à teoria crítica de Axel Honneth.....	p. 32.
1.2.1. Hegel e a teoria crítica.....	p. 32.
1.2.2. A teoria crítica hegeliana de Axel Honneth.....	p. 40.
<b>Capítulo 2 – DAS PATOLOGIAS DO SOCIAL À CONQUISTA DA LIBERDADE: O CONCEITO DE LIBERDADE SOCIAL .....</b>	<b>p. 46.</b>
2.1. As patologias sociais da vida moderna.....	p. 51.
2.1.1. Uma genealogia filosófica das patologias sociais.....	p. 53.
2.1.2. Diagnosticando as patologias sociais do tempo presente: <i>a invisibilidade, o paradoxo da individualização e a reificação</i> .....	p. 59.
2.2. Os modelos de liberdade em <i>O Direito da Liberdade</i> .....	p. 73.
2.2.1. O método da reconstrução normativa em Axel Honneth.....	p. 76.
2.2.2. A Liberdade Legal e suas patologias sociais.....	p. 83.
2.2.3. A Liberdade Moral e suas patologias sociais.....	p. 88.
2.2.4. A Liberdade Social e a eticidade democrática.....	p. 93.
<b>Capítulo 3: CRÍTICA E EXPERIMENTAÇÃO EMANCIPATÓRIA DA LIBERDADE SOCIAL.....</b>	<b>p. 109.</b>
3.1. Crítica ao conceito de Liberdade Social.....	p. 113.
3.1.1. O idealismo do método da reconstrução normativa.....	p. 115.
3.1.2. A não distinção conceitual entre Patologia Social e Desenvolvimento Errado....	p. 128.
3.2. Aprendizado e experimentação emancipatória da Liberdade Social.....	p. 141.
3.2.1. O nexos entre educação, liberdade e filosofia social.....	p. 143.
3.2.2. Democracia como forma de vida propulsora da Liberdade Social.....	p. 155.
<b>Considerações finais.....</b>	<b>p. 162.</b>
<b>Referências bibliográficas.....</b>	<b>p. 165.</b>

## Introdução

Esta dissertação busca apresentar uma crítica a um conceito central da filosofia social de Axel Honneth, qual seja, o conceito de *liberdade*. Para esse teórico crítico, a *liberdade*, ou seja, a possibilidade da vontade de ser e agir livremente em sociedade, é o elemento fulcral que estrutura e movimenta sua reflexão filosófica mais recente que transparece o nexo entre política, sociedade e filosofia e que, desse modo, explicita o seu projeto de uma teoria da justiça.

Em linhas gerais, as obras mais recentes de Axel Honneth defendem que a gestação de uma vida social exitosa, isto é, de uma vida coletiva bem vivida e harmoniosa, na qual os indivíduos da eticidade são estimados e reconhecidos em meio a laços sociais solidários e respeitosos, está na corporificação normativa da *liberdade*. Noutras palavras, o sentido da construção de uma vida *boa* em sociedade, que possivelmente evitará a proliferação de patologias sociais da vida social moderna, como, por exemplo, a reificação, a apatia social e a depressão, está na experimentação, ou seja, na conquista intersubjetiva da liberdade humana que, por conseguinte, tenderá a conduzir os indivíduos à experimentação da emancipação social<sup>1</sup>.

A liberdade é tema comum a todos os membros de uma sociedade. Qualquer indivíduo, independentemente de sua história de vida, possui uma certa proposição conceitual, seja ela utópica, dogmática ou pessimista, do que *é* a liberdade talvez pelo seguinte motivo: os meios e

---

<sup>1</sup> Honneth apresenta a seguinte interpretação sobre o que vem a ser a *emancipação social* dos indivíduos. Escreve o autor: “as normas que permitem a integração social podem sempre ser examinadas no que diz respeito à questão de saber se as interpretações prevaletentes, em um determinado momento, estão à altura da promessa de *reconhecimento* implícita em todas essas normas. Portanto, é muito provável que grupos oprimidos ou desfavorecidos tentem periodicamente aprofundar ou expandir o conteúdo semântico dessas normas por meio de reinterpretação criativa. Para seus participantes, esse tipo de luta, portanto, sempre tem uma dimensão conceitual e normativa ineliminável, enquanto os representantes da ordem estabelecida a vivenciam como uma insurreição e um confronto que pode, dependendo das circunstâncias, mostrar uma face violenta. Contanto que a ocorrência de tais lutas seja de fato uma característica ineliminável de nossa vida social, a tarefa crucial para meus propósitos era descobrir se há alguma forma essencial e distinta de interesse epistêmico inerente a elas. Ou, para colocar de uma forma um pouco diferente e mais funcionalista, eu poderia dizer que minha tarefa agora era mostrar até que ponto esse tipo de luta requer que seus agentes adquiram certos entendimentos e percepções que não estão *diretamente disponíveis* na cultura epistêmica dominante. Minha proposta de solução era distinguir entre dois tipos de conquistas epistêmicas que qualquer grupo que lutasse por sua emancipação precisaria almejar a fim de ter sucesso em seus objetivos práticos: primeiro, tal grupo deve desenvolver uma consciência da *abertura interpretativa essencial* das normas estabelecidas, diante de uma tendência obstinada à sua naturalização. Em segundo lugar, deve obter uma *compreensão dos interesses* que explicam o fortalecimento da prática interpretativa existente e institucionalmente incorporada. E, para repetir, essas duas conquistas epistêmicas equivalem a formas de conhecimento, nas quais os grupos que lutam pela *inclusão social* devem se interessar na medida em que aumentam as chances de que seus esforços tenham sucesso” (HONNETH, 2017, pp. 918 – 919, grifos meus).

a finalidade da ação humana, que interligam o indivíduo às formas de interação social do mundo da vida, em alguma medida, perpassa pelas camadas, ou seja, pelo “conteúdo” formal e pela “textura” material do sedimento conceitual da liberdade humana. Por tal motivo, pode-se afirmar que a ação humana tem como fonte originária o ímpeto da liberdade que emana da nossa vontade.

Assim sendo, a liberdade pode ser vista como um valor ético “supremo” da vontade livre que nos move a agir em busca da efetivação de volições, desejos ou conteúdos mentais possíveis de serem corporificados na materialidade do real e, mais especificamente, na organicidade das dinâmicas intersubjetivas que subjazem à atividade normativa do sentido da vida social. Trocando em miúdos, a liberdade humana é a força motora da vontade humana que move o indivíduo a engajar-se a agir no mundo para, assim, efetivar uma atitude prática que satisfaça uma noção coerente e razoável do que vem a ser uma vida boa<sup>2</sup> em sociedade.

Muitos autores da filosofia moderna voltaram-se à investigação conceitual da liberdade: o *contrato social* hobbesiano e lockeano, por exemplo, são tratados político-filosóficos que pretendem teorizar uma forma de harmonização do conjunto de liberdades negativas engendradas pela vontade livre dos indivíduos; por sua vez, a formação da moralidade na filosofia prática kantiana, que busca definir o sentido da *autonomia* humana, nada faz senão apresentar um projeto de construção moral da nossa liberdade.

Hegel, contudo, buscou ampliar o escopo filosófico da liberdade. Para esse filósofo, a liberdade é uma categoria ético-política que, historicamente, moveu certas sociedades a buscarem, num contexto social de restrições e retaliações políticas, a superação, ou seja, a emancipação social em meio a experiências de injustiças sociais que afetam os diversos grupos sociais e que, por tal motivo, bloqueiam a construção da vida boa em sociedade.

O *télos* da liberdade, nesse sentido, está na superação de anomalias sociais, como a escravidão ou a vulnerabilidade social. *Ser livre*, nos termos hegelianos, é ser reconhecido moralmente e politicamente como indivíduo ou grupo social que, habitando as esferas sociais da eticidade, tem suas práticas sociais cotidianas representadas por instituições sociais – como a família e o Estado Nacional – cuja tarefa prático-normativa está na formulação, reflexão e explicação do espírito sociocognitivo orientado ao cultivo de uma vida social solidária, respeitosa e, portanto, *livre* de problemas sociais graves, como, por exemplo, a pobreza.

---

<sup>2</sup> Ou seja, numa vida social na qual “os diversos padrões de reconhecimento representam condições intersubjetivas que temos de pensar necessariamente quando queremos descrever as estruturas universais de uma vida bem-sucedida” (HONNETH, 2003, p. 273), tendo em vista que a realização de uma vida bem-sucedida está referenciada na *autodeterminação individual* das pessoas.

A liberdade para Hegel, desse modo, não é apenas um componente monológico da vontade livre particular dos indivíduos. Ela está vinculada, na verdade, a uma rede intersubjetiva dialógica que é construída historicamente por meio de interações sociais cotidianas que possuem algum sentido normativo em razão da postura ética de reconhecimento recíproco das instituições sociais perante os indivíduos e os grupos sociais.

De modo similar a Hegel, Honneth apresenta uma teoria da liberdade, cujo propósito está na defesa do caráter *social* da liberdade. Atualizando a proposta da filosofia social hegeliana, o autor apresenta o argumento de que a *experimentação* da liberdade reside no entendimento de sua *dimensão* social. Diante disso, a *liberdade* vê-se normativamente representada por instituições sociais que circunscrevem uma eticidade. Seu papel social, ademais, é o de salvaguardar, por meio do *reconhecimento recíproco*, a experiência coletiva da liberdade – proporcionando, assim, um distanciamento de concepções unilaterais de liberdade que tendem a produzir e reproduzir formas de patologias sociais, ou seja, formas de injustiças sociais.

O conceito que justifica a valoração da dimensão social da liberdade é o de *liberdade social*. Segundo Honneth, a sociabilidade da liberdade se manifesta quando nossa vontade livre, que deseja agir em nome da liberdade, reconhece-se como fenômeno de *estar-consigo-mesmo-no-outro*. Nesse sentido, *ser livre* está relacionado ao fato de que *dependemos mutuamente* de outras pessoas habitantes da eticidade para, então, experimentarmos a concretude da liberdade.

A definição de *liberdade social* desenvolvida por Axel Honneth, todavia, apresenta o seguinte problema: o método de investigação filosófica escolhido pelo autor, que é o da *reconstrução normativa* que interpreta a teoria da justiça sob o aspecto de *análise imanente da sociedade*, surge mediante uma prescrição *idealista* da vida social, que leva em conta o fato de que o comportamento normativo das práticas sociais do real, que “adequam” o valor ético da liberdade humana às instâncias da realidade objetiva, apresenta uma correlação *otimista*, de aceitação amigável, entre norma social existente e agentes sociais participantes das instituições sociais tendo em vista que, em alguns contextos sociais, o desenvolvimento de normas e práticas sociais, na verdade, contribuem para uma ampliação de aviltamentos sociais.

Diante dessa constatação, Honneth esquece de observar um outro problema: as esferas sociais normativas da eticidade, diferentemente de uma concepção *pura* de sua atividade prática, é capaz de *produzir e reproduzir* formas de patologias sociais que, portanto, impedem a realização da vida boa – e, nesse sentido, bloqueiam a experimentação coletiva da liberdade. Apesar de o autor defender a ideia de um olhar filosófico que privilegia uma análise

sociofilosófica imanente, isto é, que investiga a dinâmica *interna* das interações sociais, Honneth, contudo, não dá a importância a um detalhe central da realidade social: o desenvolvimento de certa norma social problemática pode conduzir à perda do seu autocontrole, cuja consequência leva os indivíduos à desilusão social e, portanto, ao distanciamento da dimensão social da liberdade humana.

Para tentar solucionar os problemas suscitados, proporei como hipótese que o entendimento da facticidade social da liberdade pode ser desenvolvida por meio da *educação*. A justificativa da educação como alicerce formativo da liberdade humana se dá pois a práxis pedagógica-educativa dos indivíduos é um meio de formação social comum e pragmático que instrui e reflete o papel da atividade normativa da vida coletiva da eticidade – logo, do caráter *social* da liberdade.

Sendo assim, o bom desenvolvimento educacional dos membros da sociedade, que surge mediante a formação de hábitos promotores da autoconfiança cooperativa, tende a melhorar, isto é, a engrandecer as capacidades cognitivas e morais das pessoas: os indivíduos, desse modo, passam a interpretar de modo mais sábio o periscópio teórico e prático da liberdade. Honneth, ao retomar certas reflexões da filosofia social de John Dewey, tenta justificar esse processo na medida em que ele, assim como esse filósofo pragmático, vê na *educação* um meio social prático de regeneração do convívio democrático.

A reconfiguração da *liberdade social* por meio da atividade educativa, dessa forma, acentua um fator importante: o *ethos* de experimentação coletiva da liberdade repousa nos códigos e na régua moral e política de uma vida democrática. Noutros termos, a liberdade dá sentido a sua experiência cooperativa pelo fato de a democracia ser uma *forma de vida* cuja cultura política permite a promoção social exitosa desse valor moral da humanidade.

Este trabalho, que está dividido em três capítulos, possui o seguinte percurso: no primeiro capítulo, apresentarei os aspectos gerais que engendram o projeto da filosofia social de Axel Honneth. Noutras palavras, buscarei apresentar a gênese hegeliana do projeto filosófico desse filósofo contemporâneo; já no segundo capítulo, apresentarei a sua teoria da liberdade de que, ademais, deságua no conceito de *liberdade social*. Por fim, no terceiro capítulo, além de apresentar uma crítica à noção honnethiana de *liberdade social*, tentarei defender como hipótese que a liberdade pode ser mais bem cultivada por meio da educação, ou melhor, por meio do vínculo entre *educação* e *filosofia social*, que privilegia a democracia sob a condição de *forma de vida*, cujo propósito está na realização cooperativa e coletiva da liberdade humana.

## Capítulo 1 – GÊNESE HEGELIANA DA LIBERDADE

Os conceitos basilares da filosofia social de Axel Honneth derivam diretamente do vocabulário da filosofia social de G. W. F. Hegel. O glossário desses dois filósofos, nesse sentido, é o mesmo: *Reconhecimento* e *Eticidade* são exemplos de conceitos discutidos por ambos autores. A *Liberdade*, por sua vez, é um conceito primordial de Hegel e Honneth. O motivo dessa correlação é simples: em Hegel, a liberdade é a “substância e o destino da vida ética” (HEGEL, 2009, p. 12), ou seja, ela é o valor ético-moral “supremo” a ser praticado, encarnada e preservada via relações sociais de reconhecimento recíproco, isto é, via relações sociais intersubjetivamente institucionalizadas, mediante práticas sociais cotidianas das esferas sociais da Eticidade. Como atesta Robert Pippin, a teoria da liberdade hegeliana pode ser interpretada como uma relação reflexiva e deliberativa consigo por meio de um conjunto de relações intersubjetivas que compõem a vida ética<sup>3</sup>.

Já o projeto da filosofia social de Axel Honneth repousa, resumidamente, sob dois movimentos: no primeiro movimento, o teórico crítico parte de uma noção ontogênica do *reconhecimento*, que se origina de uma gramática moral dos conflitos sociais da Eticidade, para, num segundo movimento, apresentar seu projeto de reconstrução crítico-normativa da liberdade moderna – que culminará, ademais, no conceito de *liberdade social*<sup>4</sup>. Diante disso, o percurso da filosofia social honnethiana passa a apresentar a *liberdade* na qualidade de conceito fulcral de sua obra mais recente.

Antes de expor com mais detalhes o caminho da reconstrução normativa da liberdade na filosofia social de Axel Honneth, será preciso fazer uma retomada a certos elementos da filosofia social hegeliana. A primeira parte deste texto, dessa forma, tem o objetivo de retomar noções da filosofia prática de Hegel que, em decorrência disso, ajudará na explicação da filosofia prática de Axel Honneth.

A justificativa dessa decisão tende a ser um pouco óbvia: é impossível investigar o trabalho filosófico de Axel Honneth sem levar em conta a influência das ideias de Hegel, pois o espírito da *Realphilosophie* hegeliano co-habita o seu ambiente filosófico desse autor da teoria crítica: Hegel, segundo Honneth, é um autor que indica um “projeto de uma teoria normativa... concebida em relação àquelas esferas de reconhecimento recíproco cuja manutenção é constitutiva para a identidade moral e sociedades modernas” (HONNETH, 2007, p. 51).

---

<sup>3</sup> PIPPIN, R. *Hegel's Practical Philosophy*, p. 4. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

<sup>4</sup> CAMPELLO, F. *Do reconhecimento à Liberdade Social: Sobre “O Direito da Liberdade”*, de Axel Honneth, p. 193. São Paulo: Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP), nº 23, 2014.

Tal empreendimento de sua filosofia social da vida moderna, noutras palavras, visou apresentar um modelo de teoria social da modernidade mediante uma análise *crítico-normativa* do conceito de liberdade<sup>5</sup> que se desenvolve sob uma perspectiva genealógica, cujas aporias conceituais, no intuito de serem suprimidas, levarão ao entendimento da textura transcendente-imanente do caráter social da liberdade. Tanto Hegel quanto Honneth, cada um em seu tempo histórico e contexto social situado, tentam empreender essa tarefa intelectual em suas reflexões filosóficas.

Esse capítulo está dividido em duas partes: na primeira parte, apresentarei uma estrutura geral da filosofia social hegeliana, que pode ser resumida como um projeto de investigação filosófica da imanência da liberdade (1.1); na segunda parte, por sua vez, farei um apanhado da influência e, por conseguinte, do legado da filosofia social de Hegel a teoria crítica – e, especialmente, a teoria crítica de Axel Honneth. Noutras palavras, nesse segundo momento apresentarei o papel da filosofia social hegeliana frente à teoria crítica de Axel Honneth (1.2).

## **1.1. A imanência da liberdade**

Esta primeira seção tem por objetivo defender a seguinte ideia: a filosofia social de Hegel, assim como no projeto filosófico de Axel Honneth, parte de um método cuja investigação filosófica está orientada por um olhar *imanente* da liberdade humana. Noutras palavras, ambos autores defendem a premissa de que uma reflexão filosófica sobre a vontade livre deve privilegiar os aspectos internos, isto é, os caracteres objetivos que engendram a praticidade da instância mental formuladora da ação livre. Diante disso, dividirei esta seção em dois pontos: no primeiro, vou definir o que vem a ser a *crítica imanente* hegeliana (1.1.1), que nada mais é que um método de investigação filosófica da realidade das práticas sociais normativas da vida ética; já o segundo ponto terá o propósito de expor, resumidamente, os elementos que fundamentam a teoria da liberdade em Hegel que, no fundo, me parece ser uma doutrina filosófica de fundamentação da sociabilidade da liberdade (1.1.2)

### **1.1.1 A Crítica imanente**

---

<sup>5</sup> Na sua obra *Princípios da filosofia do Direito*, Hegel apresenta sua doutrina da liberdade. Para justificar a tese da obra, o autor faz uma breve genealogia da liberdade moderna, apresentando uma série de “déficits teóricos” de modelos filosóficos de outrora sobre a liberdade - como, por exemplo, a moralidade kantiana, a vontade geral rousseauiana e, também, a moralidade fichteniana.

Segundo Robert Brandom, a filosofia hegeliana possui quatro compromissos com a modernidade: 1) a determinação de entender a *unidade* emergente das inter-relações entre as diversas dimensões (intelectual, científica, econômica, artística, política etc.) da vida moderna; 2) o convencimento de que a filosofia tinha algo de especial a dizer sobre a *unidade* da modernidade com base na multiplicidade desses aspectos sócio-epistêmicos da vida social; 3) a preocupação em entender as *sombras* – ou seja, as falhas normativas – projetadas pela luz nascente do Iluminismo moderno e 4) o diagnóstico de patologias que acompanhavam a vitalidade da modernidade e cuja terapia estava na transformação progressiva do pensamento da sociedade antiga em direção ao pensamento da sociedade moderna<sup>6</sup>. Esses quatro compromissos com ordem social moderna, com efeito, reverbera o fato de que a filosofia deve ser vista como um emblema sistematizador do conhecimento do tempo presente mediante um ponto de observação e crítica que privilegia um conjunto de saberes da humanidade – como a ciência, arte e a religião – construídos historicamente pelo desenvolvimento racional das sociedades (NOBRE, 2018, p. 23).

A filosofia, desse modo, ao ver-se inserida no contexto histórico da modernidade, tem a *necessidade*, isto é, o poder de regeneração da unidade entre a relação viva e a ação recíproca perdida em razão de uma cisão normativa, que pressupõe a oposição entre subjetividade individual e objetividade do mundo real<sup>7</sup>, de mostrar o papel de sua *tarefa*. E qual seria essa tarefa da filosofia? Para Hegel, a sua *tarefa* está no exame normativo do tempo histórico presente via diagnóstico crítico do comportamento social da vida cotidiana.

Noutras palavras, a filosofia é *seu tempo apreendido em pensamento* já que a apresentação do desenvolvimento conceitual de determinado objeto filosófico investigado pertence a seu tempo e, em certa medida, está preso a sua limitação histórica<sup>8</sup>. Desse modo, cabe defender que o diagnóstico de época, ou seja, do exame avaliativo do tempo histórico presente implementado pela filosofia moderna, que é praticado mediante um exercício crítico da recepção normativa de fenômenos sociais mundanos e institucionalizadas via práticas sociais de reconhecimento mútuo, deve ser visto como um movimento intelectual holista, que privilegia uma síntese do conhecimento de seu tempo.

Seguindo ainda a interpretação de Robert Brandom, a filosofia hegeliana está ancorada em dois elementos, quais sejam: a *autoridade* e a *responsabilidade*. Ambas qualidades

---

<sup>6</sup> BRANDOM, R. *Para a reconciliação de dois heróis: Habermas e Hegel*, p. 125. São Paulo: Novos Estudos CEBRAP, nº 95, pp. 123-140, 2013. Tradução: Fernando Costa Mattos.

<sup>7</sup> HEGEL, G.W.F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, p. 37. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2003.

<sup>8</sup> HEGEL, G.W.F. *Princípios da filosofia do direito*, p. XXXVII do Prefácio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

socioepistêmicas, segundo o filósofo americano, ilustram o fato de nossas atitudes práticas *serem o que são*, ou seja, que somos autoridades epistêmicas que determinam um sentido responsável a nossa ação, pois temos, em alguma medida, o domínio cognitivo da estrutura de aplicabilidade conceitual apreendida pela disposição do comportamento inferencialista da razão<sup>9</sup>.

Tais elementos da filosofia moderna, ademais, expressam sua atividade normativa em meio a relações de *reconhecimento mútuo*, que estão estruturadas por laços sociais pois

“Toda tentativa de exercer autoridade é, ao mesmo tempo, uma demanda implícita pelo seu reconhecimento como válida, legítima ou permitida; como algo a que o autor tem direito. E isso equivale a dizer que a tentativa de exercer autoridade é sempre também uma forma de tornar-se responsável em relação àqueles que se reconhece como autorizados a validá-la ou reconhecê-la” (BRANDOM, 2013, p. 133).

Partindo desse argumento, o reconhecimento deve ser visto como o contexto e o modelo de instituição normativa de aplicação conceitual de certa norma ou regra no meio social já que buscamos *ser reconhecidos* por alguém perante as instâncias da vida social.

O caso da interpretação epistemológica de Robert Brandom acerca da filosofia hegeliana, pelo visto, é esquadrihado por questões da vida prática. Como escreve o autor<sup>10</sup>, o pragmatismo da filosofia de Hegel está comprometido com o entendimento da determinação de um conteúdo conceitual instituído pelo conteúdo empírico da experiência que permite, por meio de julgamentos e performances, a prática da aplicabilidade de conceitos. Sendo assim, parece haver uma correlação entre o resíduo epistemológico e o resíduo social do sistema filosófico hegeliano. Agora, de que modo pode ser entendido o ponto de vista social da filosofia de Hegel?

A resposta da pergunta é fácil: a filosofia social de Hegel nasce em razão de um exercício metodológico de *crítica imanente* à realidade presente. Mas o que seria, nesse sentido, uma *crítica imanente*?

Em linhas gerais, uma crítica imanente é um método de investigação filosófica, cujo processo de crítica “deriva de padrões empregados *a partir do objetivo criticado*, isto é, da sociedade em questão, ao invés de vê-las como algo justificadamente independente deste padrão” (STHAL, 2013, p. 2, grifo meu). Noutros termos, uma crítica imanente é um exercício filosófico que analisa as práticas e interações sociais *por meio delas*, ou seja, ela é um procedimento de diagnóstico que está *imerso* no processo de sociabilidade humana.

---

<sup>9</sup> BRANDOM, R. *Tales of the Mighty Dead Historical: Essays in the Metaphysics of Intentionality*, p. 48. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

<sup>10</sup> Ibid, p. 58.

Desse modo, então, uma crítica imanente é tida como uma forma de crítica social, ou melhor, uma forma de crítica que avalia tanto o comportamento empírico que constitui a prática social quanto o autoentendimento internalista dos seus membros. Por tal fator, a crítica imanente tem por objetivo a transformação de tais práticas que abrangem tanto a ação quanto o auto entendimento da sociedade<sup>11</sup>.

Parece-me que Hegel possui um papel central nesse processo de crítica imanente não apenas por ser um precursor desse método<sup>12</sup>, mas porque, acima de tudo, a sua proposta de crítica imanente é entendida por intermédio do entendimento interno da dinâmica de práticas sociais que vão se desenvolvendo de acordo com as normas práticas e imanentes de seus conceitos: de um ponto de vista epistemológico, a dinâmica da experiência da consciência que, reciprocamente, deseja conhecer a experiência do mundo vivido, obedece esse pressuposto metodológico; do mesmo modo, a construção da experiência social da modernidade só possui sentido se obedecer esta postura crítica de análise da realidade.

Diante disso, tendo em vista que a filosofia para Hegel é o “seu tempo apreendido pelo pensamento” – ou seja, apreendido por conceitos que são normativamente praticados no mundo da vida, pode-se concluir que a *crítica imanente* é um fator estrutural de seu sistema filosófico. A especificidade da utilidade desse método, desse modo, engendra o projeto de diagnóstico do tempo presente defendido pelo autor. Ora, mas de que modo isso ocorre?

Segundo Seyla Benhabib, a crítica imanente hegeliana é uma crítica *desfetichizada*, isto é, ela é um procedimento de julgamento e avaliação argumentativa que justifica que o que aparece no mundo, de fato, não surge em consequência de uma ordem natural, mas, sim, por causa de um fator histórico e social que conforma a realidade<sup>13</sup>. Nesse sentido, então, a crítica imanente é uma forma de contra argumentação que, para combater uma *crítica dogmática e formalista* acerca de um objeto estudado, privilegia o sedimento materialista da descoberta filosófica.

A crítica imanente, por seu turno, escreve Benhabib, é possível em razão da descoberta da estrutura humana da intersubjetividade<sup>14</sup>, já que esse elemento possibilita que o conteúdo e a forma de determinado conceito esteja refletido no terreno material e corporificado da consciência, que pertence à organização prática da vida cotidiana; é com a interação

---

<sup>11</sup> STHAL, T. *What is Immanent Critique?*, p. 8.

<sup>12</sup> Ibid, p. 8.

<sup>13</sup> BENHABIB, S. *Critique, norm and utopia: A study of the foundations of Critical Theory*, p. 21. Columbia: Columbia University Press, 1986.

<sup>14</sup> Ibid, p. 44.

intersubjetiva, portanto, que o sentido da vida social ganha um contorno materialista que, no fundo, abarca a totalidade ética de uma reconciliação entre sujeito autônomo e meio social.

A *crítica imanente* hegeliana nada mais é do que uma postura filosófica normativa que critica o objeto com base em si mesmo, fugindo, assim, da visão “comum” da atitude crítica fundamentada perante um juízo abstrato – ou seja, distanciado – da vida prática do sujeito reconhecido socialmente. Isso, em outras palavras, é descrito por Hegel como uma forma de filosofia crítica cuja “tarefa de investigar o valor dos conceitos estudados pela ciência filosófica...está precisamente quando a atividade subjetiva, ao atender a objetividade, ordena-se de uma maneira que irá expor o seguinte: que uma sistematização [da oposição relacional entre subjetividade e objetividade da crítica] só descansa sobre bases psicológica-históricas.” (HEGEL, 2005, pp. 142-143). Na perspectiva de sua filosofia social, a utilização do método da *crítica imanente*, segundo Seyla Benhabib, faz Hegel, de um lado, desejar resgatar o modelo da imagem da *pólis* grega como *telos* da reconciliação da vida ética moderna e, do outro, intente efetivar, por meio de uma dimensão normativa, o desejo de uma utopia para a vida social, cultural e política da modernidade.

Na próxima seção, tentarei demonstrar o desdobramento das consequências do uso do método da *crítica imanente* hegeliana em seu projeto de filosofia social, que sumariamente tenta responder a seguinte pergunta: afinal, o que é (e como é possível efetivar) a liberdade humana? Para responder essa questão, buscarei apresentar a filosofia social de Georg Wilhelm Friedrich Hegel em sua obra *Princípios da filosofia do Direito*.

### 1.1.2. A sociabilidade da liberdade

Como destaca Habermas, os escritos políticos de Hegel são uma forma de compatibilismo entre *teoria* e *práxis*<sup>15</sup>, na qual a filosofia, via conceitos, reflete a realidade como ela é. Em Hegel, existe um projeto filosófico criado para a análise das esferas sociais da Eticidade que está conjugado na forma de uma teoria da justiça da sociedade. Nesse sentido, se um trabalho de filosofia política (ou social) busca, em linhas gerais, justificar o que é *ser justo*, ou, mais precisamente, como é possível uma determinada constituição *boa e virtuosa*, então tal procura se desdobrará em meio a laços sociais concretos que, de algum modo, guiam o sentido

---

<sup>15</sup> Em suma, a relação entre *teoria* e *práxis* desenvolve os potenciais normativos da filosofia social, ou melhor, de uma teoria social crítica e emancipatória que tem, na *teoria*, a primazia do “reino do pensamento transparente” - ou seja, da orientação subjetiva e, como tal, precursora do saber vinculado ao agir, ou seja, a realidade objetiva - e que tem, na *práxis*, a prerrogativa de ser “uma ação política e uma interação ancorada das relações de vida” - ou seja, do privilégio em saber de que modo o universo ético, composto por práticas sociais institucionalizadas, deve ser *conhecido* (HABERMAS, 2011, pp. 242- 243).

da ação humana que intenta promover o bem-estar da vida coletiva. Encarando desse modo, o escopo político-social da filosofia nada mais faz senão analisar os caminhos e os contornos da ação humana circunscrita nas instâncias sociais da vida ética.

Ora, se esse é o caso, então o conteúdo da filosofia social de Hegel está inclinado na fundamentação de uma teoria da justiça. E, pensando nessa constatação, de um modo mais específico, podemos dizer que a teoria da justiça hegeliana é um empreendimento com uma ideia fundamental, qual seja, a da “tentativa de traçar as *condições normativas* sob as quais as sociedades *modernas* podem ser designadas, com boas razões, de justas” (HONNETH, 2003, p. 79, grifo meu).

Partindo dessa afirmação, o critério de justiça que talha o substrato normativo da vida social moderna está subscrito no princípio da liberdade individual e da autonomia: assim como na filosofia prática kantiana, o pano de fundo da filosofia política de Hegel está em saber quais são as condições de realização da *liberdade* humana<sup>16</sup>. Tal processo filosófico, por sua vez, é uma tentativa de justificar um modo de autorrealização da liberdade individual coexistente com as instâncias sociais da vida em sociedade, como, por exemplo, as instâncias reflexivas do estado constitucional ou as corporações da sociedade civil.

De acordo com Leonardo da Hora, uma abordagem filosófica do social destaca o que é propriamente *normativo* do social. A descoberta do aspecto normativo da filosofia social, por sua vez, destaca a dimensão imanente de normas e expectativas normativas atreladas ao horizonte de realização dos desejos de atores sociais que investem nas estruturas sociais normativas e cujo pano de fundo dessa realização, além disso, está intrinsecamente vinculado ao conteúdo moral do indivíduo e sua sociedade (DA HORA, 2018, p. 791-792). A filosofia social, desse modo, aborda *criticamente* a institucionalização das práticas sociais galgadas nos termos dos modos de organização social da vida ética moderna, pois seu método de análise social privilegia uma mistura de realidade e idealidade, a conjunção entre forma e conteúdo do funcionamento social e, também, da aspiração moral do indivíduo<sup>17</sup>.

Tal como o pressuposto da filosofia social, a teoria da justiça hegeliana é uma tentativa de elucidar o espírito normativo da vida social moderna. O contorno de sua filosofia prática, desse modo, realiza uma reflexão das circunstâncias históricas da vida ética pois é nesse ambiente ético-social que se tornará possível vislumbrar uma superação de déficits normativos

---

<sup>16</sup> HONNETH, A. *Patologias da liberdade individual: o diagnóstico hegeliano de época e o presente*, pp. 80-81. São Paulo: Novos estudos CEBRAP, n° 66, 2003. Tradução: Luiz Repa.

<sup>17</sup> DA HORA, L. *Uma abordagem filosófica do capitalismo é possível? Uma proposta de renovação da filosofia social*, p. 792. Belo Horizonte: Revista Kriterion, n° 141, 2018.

inerentes aos princípios das leis e da moralidade<sup>18</sup>. O elemento fulcral que estrutura o logradouro dessa tarefa filosófica, por seu turno, é a *liberdade*, pois, de acordo com a letra hegeliana, a liberdade é “a mais alta definição da razão consciente de si, que a si mesma se dá a realidade e se produz como mundo existente” (HEGEL, 2009, p. 34).

O processo de realização – isto é, do *pôr em prática* – desse essencial valor ético da filosofia social e moral, segundo o filósofo, divide-se numa concepção modelar tripartidária de liberdade. Na sua obra *Princípios da filosofia do direito*, Hegel, por meio de uma ontologia social da modernidade, apresenta uma definição normativa do que é (e como pode ser realizada) a liberdade moderna. Essa conquista normativa da liberdade perpassa por três etapas, a saber, o *direito abstrato*, a *moralidade subjetiva* e a *moralidade objetiva* (ou *eticidade*). A partir de agora, irei abordar cada uma destas etapas.

Segundo Hegel, o ponto de partida do direito está na vontade livre de tal modo que a liberdade “constitui a sua substância e seu destino” (HEGEL, 2009, p. 12). A liberdade, nesse sentido, é a representação e definição da vontade livre, pois ela, em toda sua amplitude, é o seu *ser-aí* de todas suas determinações<sup>19</sup>. O direito, por sua vez, é o império da liberdade realizada, ou seja, ela é a realidade prática da liberdade que, pelo impulso da vontade livre, deseja ser efetivada nos esteios do mundo da vida.

Essa lógica de realização do querer humano, noutros termos, está acoplada a ideia de que a vontade livre é *em si e para si*, ou seja, que a vontade, pela sua designação subjetiva e objetiva, quer a vontade livre<sup>20</sup>. Seu mecanismo de ação, com efeito, ocorre segundo fases de desenvolvimento. A primeira delas, considerada sob a condição de *vontade imediata* do sujeito que quer *ser livre*, é o direito abstrato.

O direito abstrato, como primeiro estágio da liberdade, introduz uma teoria da *pessoa*. Segundo Marcos Muller, o primeiro movimento da liberdade está configurado na arquitetura do direito abstrato, pois nele tem-se: 1) o desenvolvimento especulativo do conceito de liberdade; 2) a efetividade imediata da primeira objetivação da liberdade e 3) a apresentação do princípio mais elementar da liberdade, a saber, a *personalidade*, isto é, a figura jusnaturalista do indivíduo singular portador de direitos subjetivos<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> HONNETH, A. *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*, p. 20. Cambridge: Polity Press, 2012.

<sup>19</sup> HEGEL, G.W.F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio*, p. 524. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

<sup>20</sup> HEGEL, G.W.F. *Princípios da filosofia do direito*, p. 30: São Paulo: Martins Fontes, 2009.

<sup>21</sup> MÜLLER, M. *O direito abstrato de Hegel: um estudo introdutório* (1ª parte), p. 164. Rio de Janeiro: Revista Analytica, vol. 9, nº 1, 2005.

O desenvolvimento especulativo do conceito de liberdade surge nesse estágio da vontade livre pois, conforme escreve Hegel, é no modelo de desenvolvimento do direito abstrato que a vontade da liberdade desvela sua aparição imediata na forma de determinidade da imediatez da “vontade do sujeito, vontade individual, encerrada em si mesma” (HEGEL, 2009, p. 39), ou seja, da individualidade própria do sujeito que é, agora, uma *pessoa* detentora de direitos jurídicos particulares.

Tal descoberta, além de ser a primeira e mais imediata da vontade livre – pois, afinal, só podemos entender nossa relação com o mundo quando *nos entendemos* como *pessoa*, é também a primeira objetivação da liberdade, pois do ponto de partida imediato e especulativo da liberdade, nossa relação conosco mesmo na forma de *pessoa* reconhece seu caráter abstrato que, por conseguinte, constituir-se-á o fundamento jurídico legalista-formal de nossa individualidade. De outra maneira, então, a objetividade do direito abstrato, que coloca em evidência a infinitude simples da abstração do indivíduo, estabelece a regra jurídico-formal da individualidade da *pessoa* – ou, como diria Axel Honneth, “é a posse de sua própria vida, na qual os indivíduos podem provar da liberdade que deriva de suas habilidades em determinar os propósitos de suas próprias ações”<sup>22</sup>.

O conceito especulativo de liberdade do direito abstrato, desse modo, apresenta o caráter imediato da vontade livre. Seu processo de objetivação, por seu turno, constitui o fundamento formal jurídico da *pessoa*, tendo em vista que esse processo se dá em razão do conteúdo abstrato do direito, que garante a consciência de si como personalidade da vontade livre. Ora, em decorrência desses pontos, a liberdade apresenta seu princípio mais elementar: a *personalidade*. De acordo com Hegel, *personalidade* é a vontade absolutamente livre que se defronta, sob a condição de algo subjetivo, com uma realidade de natureza externa<sup>23</sup>. Pensando em aspectos jurídicos, a *personalidade* é definida pela formação do indivíduo atômico do jusnaturalismo, que é portador de direitos naturais e dotado da capacidade de ter propriedade sem a mediação de alguma influência externa (MULLER, 2005, p. 165).

De um ponto de vista social-filosófico, a *personalidade* implica o descobrimento do estar comigo mesmo de modo infinito e universal, isto é, a personalidade implica a aquisição de que somos indivíduos livres e singulares como *pessoas*<sup>24</sup>. E, partindo de um pressuposto prático, a liberdade oriunda da *personalidade* do direito abstrato é a mais imediata forma de

---

<sup>22</sup> HONNETH, A. *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*, p. 26. Cambridge: Polity Press, 2012.

<sup>23</sup> HEGEL, G.W.F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio*, p. 526. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

<sup>24</sup> HEGEL, G.W.F. *Lectures on Natural Right and Political Science: The First Philosophy of Right*, p. 61. Berkeley: University of California Press, 1995.

realização da vontade livre, pois o indivíduo singular, na modernidade, é a condição elementar e necessária (embora não suficiente) de todas as determinações ulteriores da efetivação da vontade livre que estão fundamentadas, objetivamente, num império jurídico de deveres e direitos<sup>25</sup>. O direito abstrato, nesse sentido, pode ser definido como a autoconsciência da vontade singular em sua universalidade formal<sup>26</sup>. Seu imperativo jurídico, ademais, está no autoconhecimento da *pessoa* que respeita as outras como *pessoa*.

O modelo de desenvolvimento formal e abstrato da liberdade, encarnado na figura do direito abstrato, introduz a um problema canônico da filosofia política, a saber, como *devemos agir*, em meio a realidade mundana, com outras pessoas e com as coisas que são externas a nós? Uma forma de responder essa questão está na breve apresentação de um conceito notoriamente hegeliano: a negatividade.

No primeiro parágrafo que trata do direito abstrato, Hegel escreve:

“§34 – A vontade livre em si e para si, tal como se revela no seu conceito abstrato, faz parte da determinação específica do imediato. Neste grau, é ela realidade atual que *nega* o real e só consigo apresenta uma relação apenas abstrata...O elemento de particularidade que há na vontade é que ulteriormente vem oferecer um conteúdo de fins definidos; como, porém, ela é uma individualidade exclusiva, tal conteúdo constitui para ela um mundo exterior e imediatamente dado” (HEGEL, 2009, p. 39, grifo meu).

O formalismo da liberdade da *pessoa* possui um alto grau de conteúdo abstrato. Tal conquista, define Hegel, perpassa pelo processo de negação, pois o negativo é “a supressão do objetivo de um modo tal que transforma a determinidade ideal, apenas exterior e superficial na necessidade, em essência” (HEGEL, p. 47, 2018). De outro modo, a negatividade serve como um modo de agir que subsume toda limitação e validade concreta de algo determinado pelo mundo exterior, pois, como escreve Charles Taylor, o projeto de uma sociedade radicalmente autônoma está fundado numa concepção absoluta de liberdade que rejeita um compromisso social sustentado pela defesa de vontades individuais e, nesse sentido, de caráter utilitário<sup>27</sup>.

O espírito da negatividade, por tal motivo, configura nossa forma de ser absolutamente para nós e, ao mesmo tempo, possibilita a liberação de toda determinação, isto é, de qualquer tipo de arbítrio externo que tente refrear minha vontade: o sentimento e aplicação da

---

<sup>25</sup> MÜLLER, M. *O direito abstrato de Hegel: um estudo introdutório* (1ª parte), p. 166. Rio de Janeiro: Revista Analytica, vol. 9, nº 1, 2005.

<sup>26</sup> Seguindo a interpretação de Klaus Vieweg (2019), o direito abstrato é a esfera da liberdade que, em decorrência da garantia de nossa *personalidade*, assegura a capacidade jurídica como *pessoa*, a integridade pelo *direito à vida* (preceito de *inviolabilidade*) e, por último, assegura o princípio autotético (o valor absoluto de *ser um fim em si mesmo*). Em suma, o direito abstrato é a esfera de garantia de nossos direitos fundamentais como ser humano.

<sup>27</sup> TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*, p. 103. São Paulo: Editora Loyola, 2005.

negatividade, portanto, apresenta uma inflexão hipostasiada da *autenticidade da pessoa*<sup>28</sup>. Por conseguinte, sua vontade livre está associada à liberdade negativa dos indivíduos.

O contexto histórico e social permitiu que o direito abstrato expressasse o substrato negativo da vontade livre. Entretanto, é preciso entender quais são as condições objetivas e concretas que engendram a compreensão prática desse modelo de liberdade. Como destaca Hegel, as pessoas têm uma existência natural que nos permite estar em livre interação com as coisas externas do mundo<sup>29</sup>. Ora, se esse é o caso, então, precisa-se saber como a vontade livre imediata está conectada com tais entidades naturais, pois só assim, inclusive, poderemos estruturar uma relação necessária entre *pessoa* e objeto externo do mundo vivente.

Tendo em vista as características constitutivas do direito abstrato, o filósofo indica três formas de interação entre negatividade abstrata e praticidade objetiva do mundo: a *propriedade* (relação imediata com as *coisas externas* a *pessoa* jurídico-formal por meio do direito a *posse*), o *contrato* (relação jurídica baseada numa *vontade comum* que está fundamentada na interpersonalidade, ou seja, no terreno de uma *intersubjetividade formal abstrata*) e a *injustiça* (a inversão do tecido ético do reconhecimento mútuo da intersubjetividade formal abstrata, ou seja, a expressão de uma vontade particular ilegítima na forma de contravenção e aparência particular que, em decorrência do seu ímpeto arbitrário, torna-se violenta).

A questão da *injustiça* na filosofia do direito de Hegel apresenta uma novidade ao projeto do direito abstrato. Por ser entendida como uma violação particular ao espírito universal da lei, vê-se, por exemplo, que a figura e ação do criminoso encarnam uma série de particularidades na universalidade lei que, de algum modo, questionam sua validade e aplicabilidade absoluta. Pensando por esse lado, é possível intuir que o espectro particular da vontade de nossa *pessoa* possui um forte componente subjetivo, um considerável elemento de singularidade subjetiva que engendra nossa *personalidade* que extrapola o estágio abstrato jurídico-formal.

Ora, por estarmos inseridos na dimensão empírica da ordem mundana, os atributos do direito abstrato ganham a prerrogativa de ser *objeto* de reflexão (HEGEL, 2009, p. 94). Mais do que isso, elas atestam que o conteúdo qualitativo de nossas ações está conectado com as ações de outras *pessoas*.

---

<sup>28</sup> SAFATLE, V. *Grande Hotel Abismo: Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*, pp. 61 - 64. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

<sup>29</sup> HEGEL, G.W.F. *Lectures on Natural Right and Political Science: The First Philosophy of Right*, p. 63. Berkeley: University of California Press, 1995.

A moralidade subjetiva, reconhecida pela filosofia política hegeliana como segundo estágio da liberdade, é a primeira esfera da liberdade que estabelece mais diretamente uma relação compatibilista do conteúdo mental da vontade livre com os dados da concretude externa e, por tal motivo, com as outras vontades alhures à subjetividade da *pessoa*. Em outras palavras, o universo da moralidade subjetiva encontra seu fundamento “quando é capaz de se colocar não como vontade individual, mas como vontade que traz em si mesma a referência à ‘vontade dos outros’ na forma de uma motivação para agir” (SAFATLE, 2012, p. 69).

Esse processo, resumidamente, apresenta três movimentos: o primeiro é a aquisição subjetiva da vontade livre que permite, por conseguinte, o estabelecimento do ponto de vista moral da *pessoa* jurídico-formal; o segundo é o desenvolvimento de uma concepção de *agir moral*, isto é, de ação moral livre concebida por meio de uma forma específica de auto relação reflexiva de como *devo agir* para, assim, apropriar-me melhor do processo de auto-realização individual<sup>30</sup>. Por último, a terceira é a percepção de uma consciência moral que gera um valor ético-normativo em torno da ação moral livre: para Hegel, a consciência moral, uma aliança entre ação e juízo conquistada pela subjetividade, é um ‘poder julgador’ do que é uma *boa* ação e, ao mesmo tempo, é a ação existente, efetiva, isto é, é a práxis moral que engendra as convicções morais baseadas nas variadas formas de vida<sup>31</sup>.

Cada um desses movimentos da moralidade subjetiva traceja uma série de elementos centrais ao fundamento moral da liberdade moderna: da subjetividade da vontade livre desmembra-se a formação do vínculo moral que temos com vontades exteriores a mim – como escreve Hegel, “Moralidade não concerne mais a singularidade imediata do que chamamos Sujeito. A vontade universal é a vontade que está para si, livre de determinação. Essa relação da vontade universal com a vontade singular é a particularidade da vontade. A vontade, por conseguinte, existe como *vontade reconhecida* pela extensão que tem validade em outra vontade” (HEGEL, 1996, p. 107, grifo meu).

Por sua vez, da ação moral nasce a intencionalidade e, assim, o sentimento de realização do bem-estar do sujeito moral; por fim, pela consciência apreende-se o conteúdo do bem e da certeza moral das ações morais que temos com as outras subjetividades que circunscrevem o estágio da vontade livre subjetiva.

Logo no § 105 da *Filosofia do Direito* Hegel escreve:

---

<sup>30</sup> HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação*: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel, p. 92. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

<sup>31</sup> VIEWEG, L. *O Pensamento da liberdade*: linhas fundamentais da filosofia do direito, p. 225. São Paulo: EDUSP, 2019.

“§105 – O ponto de vista moral é o da vontade no momento em que deixa de ser infinita em si para o ser para si. É este regresso da vontade a si bem como a sua identidade que existe para si face da existência em si imediata e das determinações específicas que neste nível se desenvolvem que definem a pessoa como *sujeito*” (HEGEL, 2009, p. 97, grifo meu).

Em decorrência dessa afirmação, no parágrafo seguinte, Hegel desmembra a condição de *sujeito* na figura da subjetividade, esse plano superior em que a existência do elemento real se junta à ideia<sup>32</sup>. Por esse motivo, a vontade subjetiva representa o primeiro estágio do conceito real da liberdade, na medida em que o conteúdo da identidade subjetiva tem como fim receptionar as determinações empíricas, ou melhor, objetivas do seu conceito. Isto é, a moralidade subjetiva, para atingir os seus caracteres próprios, deve adquirir uma dimensão de objetividade que reside na concretude do mundo social. Por meio desse movimento, portanto, a vontade livre subjetiva do sujeito adquire uma infraestrutura moral de sua *pessoa*.

A expressão do desenvolvimento do ponto de vista moral, com efeito, está na *ação*. De acordo com Hegel, uma ação expressa: a) que o sujeito é *consciente* de seu agir no plano externo, ou seja, na dimensão objetiva do mundo; b) uma relação obrigatória com um conceito, isto é, com um conteúdo mental, cujo fim particular está relacionado à particularidade universal do sujeito moral e c) uma relação imanente à vontade de outrem<sup>33</sup>. Partindo desse entendimento, a ação então é desenvolvida “em todos os seus aspectos segundo as suas relações com a necessidade exterior” (HEGEL, 2009, p. 105).

Diante dessa definição, é preciso, contudo, pensar o limite da responsabilidade de minha ação, pois o ato de agir, no fundo, busca alguma alteração, isto é, ela intenta por uma interação cinética e volúvel com a existência previamente dada. Sendo assim, é necessário investigar a medição das consequências de nossas ações – afinal, as alterações de uma ação podem ser imprevisíveis e, também, podem gerar consequências inesperadas. Noutros termos, a subjetividade precisa determinar o propósito do agir, esse elemento movente gerador de consequências. Para Hegel, a justificativa da existência de um propósito da ação está na *intenção*.

A *intenção* pode ser vista como o momento do reconhecimento de que minha interioridade é habitada por considerações intersubjetivas sobre as consequências de toda ação (SAFATLE, 2012, p. 71). Por possuir a demanda de medir a consequência de meus atos, a

---

<sup>32</sup> HEGEL, G.W.F. *Princípios da filosofia do direito*, p.97. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

<sup>33</sup> *Ibid*, p. 102.

intencionalidade pode ser interpretada como a marca básica do sujeito orientado por autodirecionado de minhas ações e estados mentais<sup>34</sup>.

Desse modo, a intenção ajuda os sujeitos morais a reconhecerem e, por conseguinte, agirem em nome de seus interesses e carências subjetivas, já que a *intenção* serve como a capacidade de reconstrução da totalidade de relações esperadas por uma ação – e cujo propósito está na realização da sua vontade<sup>35</sup>. A finalidade da satisfação da ação, com efeito, almeja alcançar a realização do bem-estar individual do sujeito moral, pois a condição natural do sujeito moral, em grande medida, está aludida à efetivação hedonista da subjetividade.

Por esse motivo, a intenção da ação planeja a realização do *bem-próprio* e a felicidade do sujeito moral. Todavia, o processo de agir orientado pelo espírito de realização dos interesses e carências subjetivas do sujeito possui um movimento contraditório: a demanda da particularidade da vontade do sujeito moral gera um ponto de vista relativo que contrasta com a oferta de vontades subjetivas que desejam efetivar seu bem-estar, quer dizer, seu direito à satisfação das extremas necessidades da existência corporal – como a alimentação e o sono – do ser como *vida*, como entidade orgânica vivente<sup>36</sup>.

Segundo Hegel, esse processo representa um conflito de violação do sujeito que, em decorrência desse tipo de diagnóstico, está tipificado como um sujeito sem direito, um sujeito cuja liberdade foi violada em função da *ausência* do direito. De acordo com o filósofo, uma forma de constatação desse retrato está na miséria, isto é, na violação jurídica e corpórea que provém do benefício da imunidade a vontades ulteriores e particulares com maior lastro material e patrimonial<sup>37</sup>.

Para Hegel, portanto, a possibilidade de harmonização do bem-estar próprio do sujeito moral está comprometida por um déficit prático das possibilidades de efetivação de sua ação moral. O flagelo da miséria, que representa a existência de uma pessoa particular, cuja vontade subjetiva não está circunscrita pelo domínio do direito, é um exemplo concreto desse problema.

O modo de apaziguamento dessa discrepância objetiva da vontade livre subjetiva está no cultivo do *bem*. Na filosofia prática hegeliana, o bem é o estágio final de realização das

---

<sup>34</sup> PIPPIN, R. *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, p. 52. Chicago: University of Chicago, 2008.

<sup>35</sup> SAFATLE, V. *Grande Hotel Abismo: Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*, p. 71. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

<sup>36</sup> Se existe uma incongruência no processo de realização das necessidades vitais das vontades subjetivas, logo, não existe a mínima possibilidade de ocorrência e efetivação de carências e interesses subjetivos ulteriores a esse estágio da vida.

<sup>37</sup> HEGEL, G.W.F. *Princípios da filosofia do direito*, p.113. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

satisfações particulares do sujeito moral. Em outras palavras, o *bem* é visto como “a liberdade realizada, o fim final absoluto do mundo” (HEGEL, 2009, p. 114).

Diferentemente da ética kantiana, o *bem* pertence à moralidade, pois é movido pelas nossas inclinações, carências, desejos e fantasias que determinam, em algum grau, a vontade natural do sujeito moral. Ele deve, assim, ser interpretado como o *dever* imanente do agir livre, afinal o exercício do bem é uma obrigação universal – e, por essa razão, apreendido por uma vontade racional – da vontade subjetiva: todo sujeito moral tem o direito, em alguma medida, de satisfazer as necessidades extremas de suas vontades particulares já que elas estão “autorizadas”, pela moralidade do *sujeito moral*, a realizar seu bem-estar de modo concomitante.

A tomada de decisão de realização do *dever* do bem, por sua vez, abre o caminho para o surgimento da consciência moral. Para Hegel, esse processo de descoberta da consciência orienta para a “intrinsicidade que a leva em si mesmo procurar e de acordo consigo mesmo determinar e conhecer o que é justo e bom” (HEGEL, 2009, p. 123). Essa definição, segundo Allen Wood, interpreta que a consciência é a situação ética que faz o sujeito deixar para trás *seus* princípios e regras para, assim, olhar para a situação concreta, tomando a si a responsabilidade de escolher o ato que ela requer<sup>38</sup>.

Sendo assim, a consciência moral ganha uma dimensão de práxis moral que valoriza o sentido da boa ação por meio de juízos racionais emanados de um ponto de vista ético – que é, por princípio, universal. Por tal motivo, então, a consciência moral é um instrumento ético da vontade subjetiva essencial à formação da autonomia individual pois ela é, de um lado, a enunciação consciente da vontade particular – que naturalmente reconhece as exigências morais da vida consciente por meio de um procedimento intersubjetivo de vontades partilhadas – e, do outro, o impulso do desejo em agir para satisfazer a capacidade de ser livre mediante a vontade desejante<sup>39</sup>.

A moralidade subjetiva, assim, cria uma forma de intersubjetividade moral da vontade livre. Ela está destinada a entender os aspectos subjetivos da vontade particular da *pessoa* que se tornou *sujeito* e que, com isso, adquiriu um ponto de vista moral do mundo e das relações humanas. Seu modo de expressão está na ação, que é formada por uma intenção, e cujo fim está no terreno ético da busca pela efetivação do bem-estar próprio, esse *dever* moral que, por sua vez, é reconhecido e entendido mediante a consciência moral da subjetividade. Tal conquista,

---

<sup>38</sup> WOOD, A. *Hegel's Ethical Thought*, p.174. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

<sup>39</sup> SAFATLE, V. *Grande Hotel Abismo: Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*, pp. 75-76. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

por fim, estrutura as características do sujeito moral autônomo. Em outros termos, a moralidade subjetiva é o reino de experimentação da liberdade moral e é, também, o alicerce formador da autonomia individual do *sujeito moral*.

O estágio inicial da moralidade subjetiva apresenta uma informação importante: a figura do sujeito, para adquirir o desenvolvimento de sua liberdade moral, necessita voltar-se à dimensão objetiva, isto é, à superfície concreta, material da realidade. O problema dessa etapa, contudo, é que a perspectiva *individual*, solitária e particular da vontade subjetiva gera um comportamento atomizado do sujeito moral: os vínculos éticos da vontade livre, com isso, sucumbem a uma posição atomista e unilateral da moralidade, que está hipostasiada pelo solipsismo da *autonomia individual*<sup>40</sup>.

A resposta para essa hiperinflação da liberdade individual do *sujeito moral* está no terceiro e último estágio da liberdade, a saber, o da moralidade objetiva. Talvez não exista uma definição mais direta do que é a moralidade objetiva senão esta:

“§142 – A moralidade objetiva é a ideia da liberdade enquanto vivente bem, que na consciência de si tem o seu saber e o seu querer e que, pela ação desta consciência, tem a sua realidade. Tal ação tem o seu fundamento em si e para, e a sua motora finalidade na existência motora objetiva. É o centro de liberdade que se tornou mundo real e adquiriu a natureza da consciência de si” (HEGEL, 2009, p. 141).

A moralidade objetiva, na filosofia social hegeliana, melhor dizendo, é a vida ética ou a eticidade (*Sittlichkeit*). Segundo Hegel, ela é o espírito da essência ética que emerge quando o indivíduo vivo torna-se um ser-igual completo nas dimensões da consciência empírica e consciência absoluta (HEGEL, 2018, p. 62). Assim sendo, a eticidade é terreno de experimentação normativa do modo como *as coisas são feitas*, isto é, como elas são praticadas de um ponto de vista social intersubjetivo<sup>41</sup>.

A eticidade, com isso, é a esfera ética de alcance *pleno* da liberdade individual. Ela está estruturada por uma rede de instituições sociais pois, segundo Hegel, as instituições da vida ética são vetores racionais formadores de identidades sociais e, também, são as instâncias sociais garantidoras e protetoras, sob um ponto de vista confiável e solidário, dos interesses

---

<sup>40</sup> SAFATLE, V. *Grande Hotel Abismo: Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*, pp. 76 - 83. São Paulo: Martins Fontes, 2012

<sup>41</sup> PINKARD, T. *Hegel's Phenomenology: The Sociability of reason*, p. 294. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1996.

personais dessas identidades<sup>42</sup>. Por isso, a vida ética representa o sedimento ético dos costumes, valores, regras comuns e atitudes que engendram o sentido da civilização moderna<sup>43</sup>.

Sendo assim, a eticidade é o ambiente ético de manifestação normativa da vida social moderna. Tais pressupostos a coloca como dimensão concreta de práticas institucionalizadas, promovidas pela atividade social dos seus membros, que obedecem uma condição ética de interação intersubjetiva via formas de comunicação, de reconhecimento das formas de intersubjetividade e, também, da expressão integrada da ação social<sup>44</sup>. Por conseguinte, seu objetivo social preza pela contribuição na formação da capacidade subjetiva, que irá atualizar as variações das formas de liberdade dos membros da sociedade, apresentar a necessidade de promoção dos seus papéis e responsabilidades sociais e, por fim, promover as necessidades básicas e a contribuição da manutenção das condições materiais para a reprodução da sociedade moderna<sup>45</sup>.

A eticidade, então, é vista como o *conceito* da liberdade. Nela, a vontade livre adquire uma qualidade de *ser social*, de indivíduo que vive num universo objetivo intersubjetivo e que, além disso, está sendo orientado pela força normativa das atividades práticas das instituições sociais. Seguindo a interpretação de Frederick Neuhouser, o *conceito* de liberdade equivale a afirmar que a vontade livre ganha um status legítimo de efetivação prática quando ela se comporta como *liberdade social*, isto é, como uma *unidade* do elemento subjetivo e objetivo na medida em que a objetividade da eticidade apropria racionalmente, via instituições sociais, a disposição subjetiva da vontade<sup>46</sup>.

A eticidade hegeliana, ademais, apresenta três momentos. São eles: a família, a sociedade civil e o Estado Constitucional. Cada um desses momentos representa o grau de organicidade institucional na vida cotidiana do *ser social*<sup>47</sup> habitante de uma certa vida ética.

---

<sup>42</sup> PIPPIN, R. *Hegel and Institutional Rationality*, p. 8. Memphis: The Southern Journal of Philosophy, vol. XXXIX, 2001.

<sup>43</sup> WEIL, E. *Hegel e o estado* - Cinco conferências seguidas de Marx e a Filosofia do Direito, p. 48. São Paulo: É Realizações, 2011.

<sup>44</sup> HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*, pp. 107 - 110. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

<sup>45</sup> HONNETH, A. *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*, p. 30. Cambridge: Polity Press, 2012.

<sup>46</sup> NEUHOUSER, F. *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, p. 146. Harvard: Harvard University Press, 2003.

<sup>47</sup> *Ser social* pode ser entendido assim: “a única esfera da realidade na qual a práxis cumpre o papel de *conditio sine qua non* na conservação e no movimento das objetividades, em sua reprodução e em seu desenvolvimento. E, em virtude dessa função singular na estrutura e na dinâmica do ser social, a práxis é também subjetiva e gnosiologicamente o critério decisivo de todo conhecimento correto. Tal contraste [entre a ontologia marxista e as ontologias precedentes] do ponto de partida teórico baseia-se em uma nova noção da realidade social, na rejeição da antinomia metafísica entre liberdade e necessidade no agir humano (LUKÁCKS, 2018, p. 26)

Cada uma delas, em outras palavras, estrutura a normatividade social do percurso e da efetivação encarnada da liberdade.

Segundo Hegel, a família, reconhecida como o primeiro estágio da eticidade, é a comunidade ética imediata oriunda da emoção. Ela é fundada pelo amor recíproco do indivíduo a alguém. Sua estrutura original parte da união *voluntária*, com base no sentimento do amor, de dois sujeitos dotados de vontades e que também são livres<sup>48</sup>. Sendo assim, a família é uma instância ética que nasce mediante uma relação amorosa de dois indivíduos que, por meio do reconhecimento recíproco proporcionado pela emoção, engendra um ambiente ético-cultural orientado pela união afetiva – na forma de relação amorosa – e preservação do direito e reprodução à vida. A família, nesse sentido, pode ser interpretada como a primeira forma social da *pólis* na qual a efetivação da liberdade é reconhecida na forma de sentimento.

Para Hegel, a família apresenta três aspectos: o casamento (a forma contratual da família mediante formalização do atestado jurídico de uma relação amorosa que está fundamentada por ações altruístas, atenciosas, solidárias e leais, de um vínculo amoroso), a necessidade de salvaguarda dos bens familiares e dos cuidados familiares (preservação da unidade ética familiar perante a necessidade do resguardo de suas posses e da sustentação diária de sua prole) e, por último, o papel formador da educação dos filhos e na dissolução da família (a responsabilidade por introduzir e acompanhar: 1) a introdução do mundo social da eticidade e 2) a apresentação, por meio processo educacional, do amor, da confiança e da obediência ao fundamento da vida moral aos seus descendentes).

A sociedade civil é o segundo estágio da eticidade. Ela é o universo ético, em que os membros da(s) família(s), agora vistos como cidadãos e cidadãs educadas que co-habitam um ambiente exterior ao núcleo familiar, interagem no intuito de satisfazer o conjunto de suas carências, necessidades naturais e vontades arbitrarias<sup>49</sup>. Esses cidadãos e cidadãs, reconhecidos pela condição de pessoa autônoma concreta, desse modo, tem como fim agir nessa dimensão social em nome da busca da autossatisfação de seus interesses pessoais, pois, como escreve Hegel, a base de funcionamento da sociedade civil está no *egoísmo* das pessoas<sup>50</sup>.

Esse desejo pela satisfação das carências, que perpassa pelo contato com outrem, todavia, mostra que agimos nesse estágio da eticidade em nome de um sistema de dependência recíproca com outras pessoas; somos *dependentes* de outras pessoas, por exemplo, para adquirir

---

<sup>48</sup> VIEWEG, L. *O Pensamento da Liberdade: linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, p. 282. São Paulo: EDUSP, 2019.

<sup>49</sup> Ibid, p. 167.

<sup>50</sup> Ibid, p. 168.

um bem material de nosso interesse, para nos deslocarmos até um certo local que desejamos estar, para presenciar um acontecimento que nos realiza na condição de *ser social*. Por essa razão, a sociedade civil justifica que a satisfação de nossa liberdade pessoal *depende* da interação recíproca com outras pessoas da eticidade: a subsistência do bem-estar e a existência jurídica do indivíduo está ligada, ou seja, está assegurada em sua realidade, à subsistência do bem-estar e à existência jurídica de todos (HEGEL, 2009, p. 168). A figura autônoma do cidadão que habita a sociedade civil, nesse sentido, depende da heteronomia exterior a si.

Se a família, pode-se dizer, era vista como uma comunidade social de laços éticos unitários, na qual cada membro age em nome da formação coletiva de seu núcleo, a sociedade civil, por sua vez, é vista como a forma de comunidade social de laços éticos particularizados. Essa perspectiva, contudo, só possui sentido se ela for entendida que a particularidade dos interesses pessoais das pessoas concretas devem atender, em algum grau, a satisfação da subsistência recíproca de sua comunidade: o *Eu* do indivíduo da sociedade civil, na verdade, é visto como um *Nós*. Tal conclusão é, ademais, a justificativa para afirmar que essa unidade ética é caracterizada como uma associação de indivíduos autossuficientes, cujo princípio universal é a realização da particularidade recíproca de apetites encontrados na vida ética.

A formação da sociedade civil, pontua Hegel, possui três aspectos: o sistema de necessidades e carências, jurisprudência e, por último, a administração da justiça. O primeiro aspecto reverbera, tal como está na natureza da sociedade civil, que somos indivíduos baseados no capricho e na necessidade psicológica de nossas necessidades, que estão além das nossas funções biológicas. Para Hegel, essas carências são satisfeitas pela apropriação de algo externo a si (como a propriedade) e, além disso, pelo trabalho (HEGEL, 2009, p. 173).

Ora, se as carências dependem dos fatores sociais – e, sendo assim, da nossa relação com as coisas externas do mundo, logo, o sistema de necessidades da sociedade civil, para existir concretamente, está condicionado à dinâmica de funcionamento da vida social e econômica de seu tempo histórico. A dinâmica de funcionamento do agir social, em outras palavras, é o capitalismo. Para Hegel, o espírito da sociedade civil nasce em razão da *prática social*<sup>51</sup> encontrada na forma de vida do capital, tendo em vista que esse modelo de economia política é a ciência que “neste ponto de vista tem o seu ponto de partida e que, portanto, deve apresentar o movimento e o comportamento das massas em situações e relações qualitativas e quantitativas” (HEGEL, 2009, p. 174). A sociedade civil, portanto, é a sociedade civil burguesa.

---

<sup>51</sup> Seguindo a leitura de Leonardo Jorge Da Hora (2020), o capitalismo é uma *prática social* absorvida pelo imperativo da *imaginação capitalista*.

Todavia, o sistema capitalista expõe problemas sociais. Como declarou Rahel Jaeggi, o funcionalismo normativo do capitalismo que está representado junto a figura da sociedade civil, forneceu meios para a conquista da subsistência e do autovalor, ao passo que os negou, por outro lado, por meio das forças desintegradoras desse mesmo conjunto de instituições que o representam<sup>52</sup>. A prova desse relato do déficit funcional da dinâmica do *ethos* capitalista, atesta Hegel, está na má distribuição da riqueza, que reverbera no problema da desigualdade social: a maioria da população, que tem necessidades sociais semelhantes a uma parcela mais abastada da eticidade, não possui condições materiais para satisfazer suas carências no bojo da vida ética.

Se a sociedade civil burguesa expressa problemas de ordem social, afetando, com isso, seu princípio funcional, então é preciso criar mecanismos legais que regulam a manifestação dessas desordens. O segundo estágio da sociedade civil, que é a jurisprudência (ou a ordenação jurídica), tratará de executar esse imperativo moral. Seu espírito está na existência da lei. Seu objetivo, ensejando criar um ambiente de igualdade e dignidade jurídica entre as pessoas, é criar as condições públicas de universalidade do direito. A jurisdição da sociedade civil, noutros termos, tem como papel legislar – seja, por exemplo, pela taxaço tributária dos mais ricos, pela regulaço do acúmulo de riqueza e pela fiscalizaço das relaçoões de trabalho – a administraço das práticas desse universo ético, já que a açáo autossuficiente do livre mercado capitalista, por não atender o que promete na prática, tende a estimular mais crises no processo de harmonia social.

O terceiro estágio da sociedade civil, que é o da administraço da justiça, tem o propósito de representar o princípio administrativo da sociedade civil, que está na imagem do Estado e, sobretudo, na figura das corporaçóões ou seja, das formas de auto-organizaço dos indivíduos que representam o imperativo administrativo<sup>53</sup> da sociedade civil, o que exige, por exemplo, uma melhor organizaço da fiscalizaço, taxaço, regulaço e a assisténcia social do Estado com sua populaçoão.

O terceiro e último estágio da eticidade é o Estado. Segundo Hegel, o Estado é a realidade, isto é, a forma objetiva da liberdade. Como escreve o autor:

---

<sup>52</sup> FRASER, N. & JAEGGI, R. *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*, p. 162. São Paulo: Boitempo, 2020.

<sup>53</sup> Para o filósofo alemão, as corporaçóões surgem em razáo de um tipo de atividade comum, compartilhada cotidianamente, entre um conjunto de pessoas da vida ética - como, por exemplo, no trabalho. Representadas sob diversas formas (como sindicatos, entidades estudantis e câmaras industriais e comerciais), ao apresentar seus membros atuando de modo integrado, as corporaçóões representam a unificaço ético-social de uma série de carências comuns. Em outras palavras, elas “funcionam como comunidades profissionais de interesses de seus membros que contribuem de forma proeminente na formaço específica da sua atividade profissional” (VIEWEG, 2019, p. 317).

“§257 – O Estado é a realidade em ato da Ideia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe porque sabe. § 258 – O Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência de si universalizada, é o racional em si e para: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado o seu mais elevado dever” (HEGEL, 2009, pp. 216-217).

Se esse é o caso, o Estado então representa o pensamento conceitual da vontade livre: sua forma, como conquista suprema do ímpeto de *ser livre*, engendra a efetividade ética, concreta e prática de nossa liberdade. A existência de suas esferas de interação, desse modo, alcançam, de modo universal, a autorrealização das atividades comuns já que o significado ético da entidade estatal está aludida a uma forma de prática coletiva na qual cada um pode reconhecer na atividade do outro uma contribuição para os fins perseguidos em comum, pois os indivíduos da vida ética encontram-se entrelaçadas, em razão do movimento da racionalidade estatal, em leis e princípios universais<sup>54</sup>.

O Estado, em outras palavras, é a incorporação racional da vontade e da ação humana na medida em que sua corporificação existencial tem a primazia pela unificação universal das diversas expressões da vontade livre. Sua estrutura ética, que está ligada diretamente aos costumes e valores de sua comunidade ética, deve, portanto, adequar e gerar a possibilidade de experimentação da liberdade.

Neste sentido, o Estado é o espírito orgânico do povo, é a substância dos cumprimentos morais e políticos da vida coletiva. Tal confabulação ético-social está resguardada pelas suas instituições: elas são os membros estatais que, de um lado, representam a população e, do outro, dialogam com as instâncias do mundo da vida social. A entidade estatal, com efeito, é o ambiente interativo da construção política da eticidade, é o terreno da vida comum da *res publica* que age em vista da liberdade.

A organicidade da vida estatal da filosofia política hegeliana estrutura-se, pelo menos, por dois aspectos primordiais: a Constituição (documento político de legitimação da liberdade política baseada na cultura de seu povo, isto é, está no entendimento da relevância cultural das práticas sociais que conformam o espírito de sua comunidade ética) e o organograma de funcionamento institucional, que divide a estrutura do governo estatal em poder *governamental*, *legislativo* e poder *monárquico*. Ambos aspectos, ademais, são formas de ações sociais que

---

<sup>54</sup> HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*, p. 143. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

buscam engendrar o direito de participação e inclusão social necessárias à experimentação da liberdade.

A teoria política hegeliana, que, no fundo, é uma ontologia social da liberdade humana moderna, possui diversas interpretações. Uma tradição filosófica que abraçou o legado da filosofia social hegeliana foi a teoria crítica. Um importante autor da filosofia política contemporânea que retoma a investigação filosófica hegeliana acerca da liberdade é Axel Honneth. Na próxima seção, vou apresentar como o legado da filosofia de Hegel articulou os caminhos e as reflexões dessa tradição filosófica e, portanto, desse filósofo contemporâneo.

Quadro conceitual com os modelos de *liberdade* na obra *Princípios da filosofia do direito*, de G.W. F. Hegel

Estágio da liberdade	Estrutura da vontade livre	Conquista da vontade livre	Tipo de liberdade
Direito abstrato	Formalidade jurídica	<i>Pessoa</i> dotada de uma personalidade	Liberdade negativa
Moralidade subjetiva	Moral	<i>Sujeito moral</i> que age para efetivar o bem	Liberdade moral
Eticidade	Política	<i>Ser social</i> habitante de uma eticidade	Liberdade social

## 1.2. O legado da filosofia social hegeliana na teoria crítica de Axel Honneth

Nesta seção, argumento como as reflexões da filosofia social de Hegel influenciam uma tradição recente da Filosofia, qual seja, a tradição da teoria crítica. No primeiro ponto, mostrarei como o método filosófico da filosofia prática de Hegel deixou um legado à teoria crítica. Nesse sentido, buscarei apresentar a relação entre Hegel e a teoria crítica (1.2.1). No segundo ponto, mostrarei como a filosofia social de Hegel serve como periscópio filosófico do empreendimento filosófico de Axel Honneth. Assim sendo, buscarei apresentar a teoria crítica hegeliana de Axel Honneth (1.2.2).

### 1.2.1. Hegel e a teoria crítica

Afinal de contas, qual seria a resposta *adequada* para sustentar uma justificativa conceitual da seguinte questão: o que é a teoria crítica? De acordo com Alessandro Pinzani, o termo teoria crítica denota uma maneira de “se fazer filosofia, mais especificamente, de pensar

a sociedade em *termos críticos*” (PINZANI, 2012, p. 89, grifo meu). Esta é, genericamente, uma resposta *adequada* para uma justificativa conceitual básica sobre o que é a teoria crítica. É sabido, entretanto, que, na história da filosofia, o empreendimento filosófico acerca de determinado objeto de estudo (como a sociedade) sob *termos críticos*, isto é, *criticamente*, não diferencia metodologicamente a tradição da teoria crítica, por exemplo, da escola do pragmatismo ou da corrente do existencialismo: todas essas filiações filosóficas, em alguma medida, tentam justificar seus argumentos por meio de uma análise crítica – ou seja, reflexiva – do objeto filosófico em investigação. Em consequência dessa observação trivial, é preciso determinar um sentido mais específico ao pensamento “sob *termos críticos*” da teoria crítica. E por uma certa coincidência – para não dizer, de modo confesso, por uma influência direta, o propósito da *crítica* à teoria crítica inspira-se no ponto de vista da filosofia social de Hegel.

“Pensar a sociedade em termos críticos”, noutros termos, seguindo a leitura de Marcos Nobre, significa apresentar uma *crítica* ao processo de conhecimento das coisas “como elas são”. O primeiro sentido fundamental da *crítica*, nesse contexto, é mostrar como “as coisas são” senão sob a perspectiva de como elas *deveriam ser*. Uma crítica, desse modo, significa dizer o que é em vista do que ainda *não é* mas *pode ser* no sentido de que, mediante o prognóstico efetuado da crítica, é possível enxergar no mundo real – ou seja, no próprio existente da eticidade – as suas melhores potencialidades em vista do melhor que ele traz embutido, isto é, justaposto em si<sup>55</sup>. O papel da *crítica*, em outras palavras, é orientar os indivíduos para a realização *plena* da vida boa em sociedade.

Ora, se o mundo real não expressa objetivamente suas melhores potencialidades, então significa interpretar que os elementos para uma realização *plena* dessa atitude humana em busca da vida boa estão *impedidos*, ou seja, eles encontram tensos obstáculos, de caráter opressor, que não os fazem agir para o propósito de uma autodescoberta reflexiva acerca do todo da realidade. Partindo desse cenário, a *crítica* encontra seu segundo conceito fundamental, a saber, que seu ponto de vista deve ser capaz de indicar e analisar os obstáculos a serem *superados* para que, assim, as potencialidades imanentes no existente possam se realizar<sup>56</sup>. Em outras palavras, a efetivação dessas potencialidades se dá pelas oportunidades de realização de uma emancipação frente ao cenário social vigente.

Nesse sentido, escreve Marcos Nobre, o papel da *crítica* da teoria crítica tem como primeira tarefa mostrar, por meio do desvelamento da realidade, como “as coisas como são”

---

<sup>55</sup> NOBRE, M. *A teoria crítica*, pp.9-10. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

<sup>56</sup> *Ibid*, p. 10.

sob a forma de *tendências* no desenvolvimento socio-histórico da sociedade moderna. Já a segunda tarefa, em decorrência do diagnóstico da tendência histórica do seu tempo presente, é a construção, por meio dos arranjos concretos do mundo real, de uma *perspectiva emancipatória* da organização social vigente<sup>57</sup>. Max Horkheimer, em outras palavras, justifica esse pressuposto específico *crítico* da teoria crítica quando disse que “parece que todos os esboços da filosofia social contemporânea têm em comum a intenção de abrir os olhos do indivíduo humano a uma esfera suprapessoal, que é mais essencial, apresenta mais sentido e mais substância do que sua existência... Caso seja permitido falar programaticamente, então posso afirmar que hoje a filosofia social vem ao encontro do anseio de dar um novo sentido a uma vida inibida na sua aspiração individual à felicidade” (Horkheimer, 1999, p. 126). Analisando esse trecho do seu discurso, é possível interpretar a *crítica*, então, como um atributo intelectual do *ser social* – e podemos interpretar essa noção de *ser social* tal como foi definida pela filosofia política hegeliana – que, ao ser posta em prática, justifica um agir movido pela vontade de uma transmutação emancipatória da realidade social aparente.

É no canônico texto *Teoria tradicional e teoria crítica*, todavia, que Horkheimer apresenta o projeto filosófico da teoria crítica. Numa discordância à noção de teoria tradicional<sup>58</sup>, a teoria crítica, segundo o filósofo, é uma forma de teoria que: 1) privilegia o ponto de vista do sujeito (ou seja, do teórico), que é, agora, um *agente social* em sua relação real, concreta com outros agentes ou grupos sociais; 2) analisa os conflitos do agente social com uma classe em particular – a saber, a burguesia e seus representantes que, por defenderem e sustentarem o espírito de vida do capital, obnubila a real possibilidade de uma realização emancipatória da liberdade e da igualdade defendida pelo *ethos* social da modernidade; 3) seu resultado investigativo estabelece uma relação com a totalidade social e também com a natureza<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> Ibid, p. 11.

<sup>58</sup> Isto é, a de uma teoria *parcial*, baseada na ideia de uma atividade científica marcada pela divisão capitalista do trabalho social e representada, sob a condição de um conjunto de proposições acerca de um determinado assunto, no qual essas proposições estão relacionadas umas com as outras no sentido que, da proposição mais básica, deriva-se uma série de proposições mais complexas e cuja conclusão investigativa, na medida em que confirma a real validade de sua teoria, dá sentido lógico a uma hipótese que explica a descrição do fato analisado. Para Horkheimer, esse entendimento parcial da investigação teórica expressa uma concepção passiva, distanciada e insuficiente de *teoria*, pois falta a teoria tradicional, no que tange a explicação da experiência do fato analisado, a consideração do nexos entre particularidade casual e evento histórico, que está circunscrito mediante uma formulação do conhecimento econômico, social e psicológico e que, por conseguinte, interliga a natureza da *teoria* ao contexto do processo da realidade social. Como escreve o autor “A teoria não é uma guardadora de hipóteses no curso dos eventos particulares da sociedade. Ela constrói-se no desenvolvimento da figura da sociedade como um todo, mediante um julgamento existencial de sua dimensão histórica” (Horkheimer, 2012, p. 239, grifo meu).

<sup>59</sup> HORKHEIMER, M. *Critical Theory - Selected Essays*, p. 218. Nova Iorque: The Continuum Publishing Company, 2002.

Diante do exposto, afirma Horkheimer, a teoria crítica é um modo de fazer teoria cuja primazia está na atividade humana sensível, na qual a noção de atividade como *trabalho humano* serve como alicerce construtor dos eventos históricos, cuja finalidade está na ideia de que a organização razoável da sociedade irá encontrar as necessidades de seus agentes sociais *apenas* no todo da comunidade<sup>60</sup>. Tal propósito da teoria crítica, com efeito, é motivado pelo esforço de transcender e abolir a oposição entre determinação, espontaneidade e racionalidade, e o processo constitutivo das relações históricas e sociais em que as sociedades são construídas,<sup>61</sup> pois apenas pelo vínculo entre atividade intelectual (teoria) do sujeito teórico e atividade material do agente social (práxis) é possível estabelecer uma relação holística, que não é reconhecida pela teoria tradicional burguesa, de entendimento da totalidade do social.

Para Fabian Freyenhagen, o conceito de teoria crítica apresentado por Horkheimer apresenta doze diferenças-chaves em relação à teoria tradicional. São elas: a auto-reflexão das pré-condições sociais e funções do teorizar, no sentido de que ambos fatores engendram o conteúdo e a natureza de um processo intelectual de uma *teoria* (I); fazer parte, na condição de agente social, de uma luta por emancipação, pois o pensamento crítico é inseparável do processo de uma luta social *crítica* à reprodução social do *status quo* (II); apresentação, pelo desejo de uma emancipação, uma crítica social radical que requer, pelo imperativo radical da crítica, não uma reforma social, mas uma transformação social (III); ver a teoria como algo partidário, distanciada do princípio de neutralidade da teoria crítica, e que é, também, guiada pela preocupação em abolir a injustiça social (IV); ser uma teoria que privilegie a autocritica do agente social imerso nos desafios de seu mundo social (V); apreender o processo de constituição histórica do assunto e do seu objeto de investigação (VI); por influência do materialismo histórico marxista, rejeitar o domínio do padrão normativo emanado da forma de vida capitalista (VII); a utilização da negatividade, sob a forma de metodologia negativa (isto é, de análise da “miséria do presente” que denuncia os problemas e crises sociais do mundo social existente), negatividade substantiva (o julgamento existencial do mundo social inumano que percebe o que é ruim para os seres humanos), epistemologia negativa (o ponto de vista gnosiológico, de matriz histórica, que visa analisar a situação contemporânea do que é ruim ao ser humano) e uma metaética negativista (que se esforça para superar as demandas das satisfações miseráveis do mundo social) (VIII); a irracionalidade social que emana por causa dos déficits normativos das práticas sociais e, também, da condição material dos diferentes mundos sociais de uma

---

<sup>60</sup> Ibid, p. 213.

<sup>61</sup> Ibid, p. 210.

sociedade de classes (IX); o foco na interdisciplinaridade no processo interpretativo da ordem social do mundo da vida; atitude intelectual essencial para analisar a experiência social e, nesse sentido, a geração da emancipação social (X); a visão holista do funcionamento social da sociedade (XI); e, por último, a consideração da variabilidade histórica, isto é, o condicionamento ao entendimento de que, com base na investigação da dinâmica própria de uma sociedade, que está emaranhada num contexto histórico específico e situado, seja possível analisar o comportamento da realidade social e, em decorrência disso, das suas lutas sociais (XII)<sup>62</sup>.

Essas diferenças conceituais da teoria crítica em relação à teoria tradicional, ademais, é uma tentativa de apresentar uma definição *metodológica*<sup>63</sup> específica a essa tradição filosófica nascida na primeira metade do século XX que, vis-à-vis a sua natureza conceitual, justifica a perspectiva de que o seu papel filosófico, de fato, está na análise da sociedade sob *termos críticos*: a teoria crítica, portanto, é uma espécie de metateoria,<sup>64</sup> cuja forma do sujeito se torna sujeito por meio da confrontação *ativa e materialista* com o objeto investigado.

Os elementos que estruturam seu programa metateórico, com efeito, são a interdisciplinaridade, o vínculo da pesquisa empírica com a especulação conceitual, a prioridade de análise do objeto, a ênfase no diagnóstico de época, a ausência de uma fundamentação normativa distanciada do *status quo* da sociedade capitalista, o anseio emancipatório e a radical independência teórica (FLECK, 2017, p. 116). E seguindo a interpretação de Nobre acerca das propriedades de uma *atitude crítica* oriunda desse projeto metateórico, a teoria crítica subjaz à possibilidade de uma *orientação para a emancipação* das amarras do comportamento social vigente do sistema capitalista por meio de um *comportamento crítico*, que permite identificar as tendências do desenvolvimento histórico por meio da perspectiva das potencialidade e obstáculos – estes a serem superados – à emancipação social (Nobre, 2004, pp. 32-33).

---

<sup>62</sup> FREYENHAGEN, F. *Critical Theory: self-reflexive theorising and struggles for emancipation*, pp. 8-15. Oxford: Oxford Research Encyclopedia of Politics, 2008.

<sup>63</sup> Existem outros critérios conceituais que tentam dar um pano de fundo conceitual à teoria crítica. No artigo *Afinal de contas, o que é teoria crítica?*, Amaro Fleck apresenta outros dois critérios conceituais canônicos que definem a natureza da teoria crítica, quais sejam, seu caráter *institucional e genealógico*. Entretanto, coloca o filósofo, ambos critérios não atingem a expectativa do projeto teórico-prático emancipatório da teoria crítica, pois o primeiro critério esvazia o significado da própria teoria crítica, enquanto o segundo critério justifica um projeto filosófico de teoria crítica demasiadamente rígido e contraditório ao espírito de sua égide filosófica (FLECK, 2017, pp.106-107).

<sup>64</sup> FLECK, A. *Afinal de contas, o que é teoria crítica?*, p. 111. Rio Grande do Norte: Revista Princípios, vol.24, nº 44, 2017.

Essas características candentes à teoria crítica apresenta um ponto específico, que nasce como consequência do seu projeto metodológico: partindo do *comportamento crítico* do teórico crítico que almeja a *emancipação* social, diagnostica-se os graus de sofrimento social da sociedade e, por conseguinte, de seus membros e grupos sociais. Como escreve Horkheimer, o primeiro passo da teoria crítica é analisar a *miséria* do presente. A *miséria*, em outras palavras, pode ser vista como o (re)conhecimento, com base nos vínculos com a estrutura do todo social, das experiências humanas negativas em suas múltiplas dimensões<sup>65</sup>.

Essas experiências humanas negativas – como, por exemplo, a reificação – são as causas geradoras do sofrimento social dos agentes sociais. Elas surgem em razão da normatividade inoperante da ordem social vigente, causadora de uma violação comportamental e de uma deformação do progresso histórico racional da razão. Em virtude disso disso, a constatação da existência de formas de sofrimento social expressa concretamente uma certa realidade social que *não deveria* existir pois, estando presente, sendo algo socialmente concreto e atuante, suas lacunas e animosidades normativas provocam o sentimento de humilhação, estimulam a propagação de ofensas e a normatização do desrespeito<sup>66</sup>.

A constatação desse diagnóstico da imperfeição racional e normativa da ordem social vigente surge em consequência do escrutínio do diagnóstico crítico do tempo histórico presente. Seu exame, com efeito, expõe os sintomas das enfermidades sociais. A teoria crítica, por esse motivo, pressupõe que a experiência subjetiva ou objetiva atribulada ao sofrimento entre membros da sociedade deve lidar com o desejo pela cura e libertação do mal social imputados aos seus pacientes analisados<sup>67</sup>. Noutras palavras, o *esforço* dessa tradição filosófica está na remediação ou abolição da insatisfação e do sofrimento humano que é diagnosticado nas experiências sociais da vida comum em sociedade. Sua prioridade, portanto, por meio das propriedades da *atitude crítica*, é refrear os múltiplos sintomas do sofrimento social da vida social capitalista.

A obra filosófica da teoria crítica, desse modo, pode ser resumida como uma atitude filosófica metateórica, ancorada numa análise crítico-imanente às práticas sociais normativas do tempo histórico presente, que visa, por meio de um olhar interdisciplinar, isto é, conjugando a investigação filosófica com as descobertas das ciências particulares do mundo da vida materialista, situado historicamente e partidário, construir um projeto intelectual que “cure” os

---

<sup>65</sup> FREYENHAGEN, F. *What is orthodox critical theory?*, p. 3. World Picture, vol. 12, 2017.

<sup>66</sup> PINZANI, A. *Teoria crítica e justiça social*, p. 90. Rio Grande do Sul. Civitas: Revista de Ciências Sociais, vol. 12, 2012.

<sup>67</sup> HONNETH, A. *Pathologies of reason: On the Legacy of Critical Theory*, p. 40. Columbia: Columbia University Press, 2009.

indivíduos de sintomas expressamos pelo sofrimento social e que, por tal motivo, os impedem de desenvolver a autonomia e a reflexividade de sua razão. Ou seja, a teoria crítica é um empreendimento filosófico que busca, por meio de um comportamento crítico, a emancipação social, isto é, a atividade social em nome de um agir prático-crítico, cuja primazia está na luta por uma transformação social dos indivíduos e grupos sociais circunscritos numa ordem social vigente que, ao mesmo tempo, bloqueia e propicia a possibilidade de efetivação prática desse tipo de atitude.

Nesse sentido, a teoria crítica pode ser vista como uma ontologia social processual: uma *ontologia social*, pois sua inclinação filosófica investigativa busca questionar os tipos de entidades que compõem o mundo social e o tipo de ser que especifica e engendra a realidade social como ela é; *processual*, porque age em nome da mudança social profunda, isto é, da transformação social autorreflexiva mediante novas configurações sociais mais justas e cuja orientação do agir está destinado à emancipação da dominação vigente<sup>68</sup>.

Assim como na filosofia política de Hegel, a teoria crítica tem como proposta apresentar uma ontologia social ancorada no diagnóstico das práticas sociais normativas e institucionalizadas do tempo histórico presente. Essa sincronia da atitude filosófica de ambos projetos filosóficos não é por acaso: a tradição filosófica da teoria crítica – que, em linhas gerais, se resume ao mesmo procedimento de investigação filosófica da vida moderna como em Hegel – está diretamente interligada ao sistema filosófico deste autor do século XIX. A natureza da teoria crítica, desse modo, nasce sob a égide das raízes filosóficas hegelianas. Um modo de comprovar a validade dessa correlação está na análise metodológica utilizada tanto pelo filósofo quanto pela tradição filosófica da teoria crítica, qual seja, o processo de crítica imanente do funcionamento normativo da vida social moderna.

A relação entre Hegel e a teoria crítica, contudo, possui uma certa tensão. Como descreve Martin Jay:

Por essa e outras semelhanças com Hegel – em questões como a natureza da razão, a importância da dialética e a existência de uma lógica substantiva –, é tentador caracterizar a teoria crítica como marxismo hegelianizado. No entanto, em várias questões fundamentais, Horkheimer sempre manteve distância de Hegel. A mais básica foi sua rejeição das intenções metafísicas de Hegel e de afirmação de uma verdade absoluta” (JAY, 2008, pp. 88-89).

---

<sup>68</sup> DA HORA, L. *Os pressupostos socio-ontológicos da teoria crítica: um exercício de autorreflexão*, pp. 213 - 216. Paraíba: Revista Problemata, vol. 10, nº 4, 2019.

O distanciamento da filosofia hegeliana, sumariamente fruto da objeção conceitual a noção de Espírito em Hegel<sup>69</sup>, todavia, dialeticamente, aproxima o sistema filosófico hegeliano da natureza conceitual da Teoria crítica. Como atesta Horkheimer:

A filosofia social, entendida desse modo [ou seja, pela interpretação de que o objetivo final da filosofia social é investigar o fenômeno analisado mediante sua conexão com a vida social], se desenvolveu na história do idealismo alemão clássico, a ponto de se tornar uma tarefa filosófica decisiva. Seus resultados mais brilhantes constituem ao mesmo tempo as partes mais consequentes do sistema hegeliano [...] Com Hegel, o idealismo transformou-se, assim, nas suas partes essenciais, numa filosofia social: a compreensão filosófica de todo coletivo no qual vivemos [...] (Horkheimer, 1999, pp. 121 – 122).

Seguindo as palavras de Horkheimer, fica impossível negar o legado da filosofia hegeliana à teoria crítica. Para Voirol, isso fica explícito, pois Horkheimer, ao diagnosticar, via exame filosófico, o estado das coisas do mundo real, faz uso da atitude reflexiva, tal como em Hegel, para exercitar o papel da filosofia como ferramenta intelectual que conjuga “a multiplicidade selvagem dos eventos” por meio de uma “estrutura dinâmica unificada” no processo histórico<sup>70</sup>.

A prova disso, justamente, está no método de investigação filosófica de ambos projetos filosóficos: a crítica imanente hegeliana, aliança da teoria com a práxis, que mergulha no exame interno da normatividade e institucionalidade das práticas sociais de uma eticidade – expondo, por meio de um diagnóstico filosófico do tempo presente, os déficits normativos cuja consequência é a constatação de coisas patológicas do *ser social* que está, *supostamente*, orientado a buscar a vida boa em sociedade – , é a fonte filosófica do projeto metateórico da teoria crítica.

Os elementos dessa perspectiva filosófica, nesse sentido, nascem do sedimento da metodologia da filosofia prática de Hegel: de um certo ponto de vista, a teoria Crítica, assim como na filosofia política de Hegel, almeja, pelo engajamento na luta social, experienciar a realidade da liberdade<sup>71</sup>.

Um filósofo da teoria crítica fortemente influenciado pelo legado da filosofia social de Hegel é Axel Honneth. Seu projeto filosófico de uma teoria social da modernidade parte de reflexões hegelianas acerca do mundo da vida social. Uma prova disso está na retomada *atualizada* de conceitos filosóficos trabalhados por Hegel, como *eticidade e liberdade*. Após

---

<sup>69</sup> JAY, M. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais (1923-1950)*, p. 89. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2008.

<sup>70</sup> VOIROL. O. *Filosofia social e pesquisa social: O “problema hegeliano” de Max Horkheimer a Axel Honneth*, p. 118. IN: MELO, R (org.). *A teoria crítica de Axel Honneth*. São Paulo: Saraiva, 2013.

<sup>71</sup> HORKHEIMER, M. *Critical Theory - Selected Essays*, p. 218. Nova Iorque: The Continuum Publishing Company, 2002.

esse panorama geral do que é a teoria crítica e, por conseguinte, de sua origem nas raízes filosóficas hegelianas, na próxima seção, veremos como a obra filosófica de Axel Honneth está relacionada com a filosofia social de Hegel.

### 1.2.2. A teoria crítica hegeliana de Axel Honneth

O projeto filosófico de Axel Honneth, pode-se dizer, baseia-se nas contribuições filosóficas de Hegel no âmbito da filosofia política e social. Na tentativa de evitar o isolamento geral ou, quiçá, uma má interpretação da filosofia do direito hegeliana<sup>72</sup>, esse autor da teoria crítica, em linhas gerais, situa seu projeto filosófico num quadro que se delineia por meio da tentativa de uma atualização das questões hegelianas com base em um registro pós-metafísico, isto é, partindo do marco interpretativo de Jurgen Habermas acerca do processo de intersubjetivação da razão por meio do paradigma linguístico-comunicativo da racionalidade<sup>73</sup>. Porém, as primeiras divulgações de seus trabalhos filosóficos, que giram em torno de uma reflexão acerca do atual estágio da teoria crítica, elucidam uma crítica ao paradigma comunicativo, de caráter linguístico, da intersubjetividade da razão humana em Habermas<sup>74</sup>.

Mas a teoria crítica de Axel Honneth ultrapassa a crítica ao agir comunicativo habermasiano. O escopo e a trajetória intelectual da filosofia de Axel Honneth, resumidamente, apresenta quatro movimentos. São eles: 1) a constatação de um *déficit sociológico* na teoria crítica; 2) o projeto de uma teoria da justiça ancorada na noção de *reconhecimento*; 3) a análise das *patologias sociais* da modernidade; e, por último, 4) o projeto filosófico de realização da *liberdade* moderna. Todos eles, em alguma medida, são influenciados pelas reflexões da filosofia social hegeliana. Na seção do primeiro capítulo, brevemente vou abordar as noções gerais dos dois primeiros movimentos da filosofia social de Axel Honneth. O terceiro e o quarto movimento, por seu turno, serão objetos de análise do segundo capítulo deste trabalho.

Assim como Habermas, Axel Honneth adotou uma postura crítica acerca do legado filosófico da primeira geração da teoria crítica, e, em especial, ao filósofo Max Horkheimer. Apesar de compartilhar a mesma ideia de que o projeto de teoria social da teoria crítica deve ser de ordem *teórico-prática e interdisciplinar*, privilegiando o ponto de vista das normas imanentes das próprias relações sociais, Honneth afirma que os primeiros autores da teoria

---

<sup>72</sup> Ou seja, que privilegia uma leitura equivocada de Hegel como filósofo antidemocrático e reacionário. Esta má leitura de sua filosofia política, desse modo, subverte a potência do conteúdo filosófico de sua contribuição teórica tanto para a vida social moderna quanto para o debate de filosofia política contemporânea.

<sup>73</sup> CAMPELLO, F. *O Hegel de Honneth*, p. 98. Brasília: Revista Pólemos, vol. 3, nº 6, 2014.

<sup>74</sup> HONNETH, A. *The critique of power*, capítulo 9: “Habermas’ Theory of Society: A transformation of the dialectic of Enlightenment in the Light of the Theory of Communication”. Massachusetts: The MIT Press, 1993.

crítica não produziram uma reflexão filosófica sociologicamente orientada para a finalidade de seu projeto filosófico, que é a emancipação social. Esse deslize investigativo reverbera, então, no esquecimento da primazia do *social* para a teoria crítica. Em outras palavras, o apagamento do social na filosofia de Horkheimer apresenta um *déficit sociológico*: o seu projeto de Teoria crítica, nesse sentido, expressa uma certa insuficiência teórica, pois como é possível que um método filosófico, de orientação prática e cujo princípio está na investigação imanente dos dilemas sociais da vida cotidiana, abstrai a totalidade do *social* no seu ato investigativo?

Segundo Honneth, essa insuficiência teórica está no fato de que Horkheimer reduziu a práxis social, motora da atividade crítica da teoria crítica, a noção produtivista de trabalho social. Desse modo, para Honneth, Horkheimer não consegue entender *completamente* o papel reflexivo da práxis social pois, ao considerar que a noção de atitude crítica deve ser orientada apenas pela ótica marxista do trabalho social, então, por meio dessa atitude tendenciosa, ele negligencia as diversas dimensões práticas da ação e da vida cotidiana<sup>75</sup>.

A atividade crítica, por sua vez, defende Honneth, é uma reflexão contínua da comunicação cotidiana. Ela está ancorada na compreensão cultural, ou seja, no processo de socialização integrada, seja pelas instituições educacionais ou instituições religiosas, das diversas atividades práticas dos grupos sociais da vida em sociedade<sup>76</sup>. De acordo com o filósofo, Horkheimer, contudo, limita essa compreensão cultural da atividade crítica à noção marxista – de viés interpretativo baseado, sumariamente, na análise do funcionamento da economia política do social – de trabalho social<sup>77</sup>. O espectro da ação cotidiana que engendra a atitude crítica, em razão dessa compreensão unilateral, bloqueia o sentido do caráter interdisciplinar de investigação do social: o que vem a ser um projeto investigativo do *todo* da realidade social, isto é, das múltiplas formas de experiências sociais que poderão servir como alicerces cooperativos do processo de criação social de padrões de orientação para o exercício da atividade crítica, parece estar aprisionado pela estrutura programática marxista da Teoria crítica<sup>78</sup>.

O esforço teórico da teoria crítica, aponta Honneth, não deriva *apenas* do trabalho social como forma *única* de uma ação humana possível, concreta e material: as experiências cotidianas de ordem meramente comunicativa e as atividades sociais comuns, rotineiras dos indivíduos e

---

<sup>75</sup> MELO, R. *Repensando o déficit sociológico da teoria crítica: de Honneth a Horkheimer*, p. 67. São Paulo: Caderno de Filosofia Alemã, vol. 22, nº 2, 2017.

<sup>76</sup> HONNETH, A. *The critique of power*, p. 28. Massachusetts: The MIT Press, 1993..

<sup>77</sup> Ibid, p. 29.

<sup>78</sup> Ibid, p. 30.

que, além disso, formam nossas convicções morais e orientações normativas sobre a estrutura intersubjetiva da sociedade, isto é, a experiência do mundo da vida social, também formulam o imperativo emancipatório da teoria crítica que é exercitado via práxis social<sup>79</sup>.

Somos, por essa necessidade de alargamento de entendimento do que é a sociabilidade, sujeitos socializados pela vida social do nosso tempo histórico. Ao bloquear a potencialidade dessas experiências sociais de indivíduos socializados pelo olhar produtivismo do trabalho social marxista, Axel Honneth apresenta um certo *déficit sociológico* no projeto da teoria crítica de Max Horkheimer. Esse diagnóstico, ademais, surge em consequência do ponto de vista monológico, representado pela figura do trabalho social, sobre os aspectos sociais da vida cotidiana, ou seja, tal cenário, desse modo, explicita a perda de centralidade do ponto de vista do *social* no ato investigativo da sociedade (NOBRE, 2013, p. 26).

A inoperância conceitual que denuncia a falta de uma compreensão mais apropriada do *social*, escreve Rúrion Melo, indicam duas consequências conceituais deficitárias ao projeto filosófico de Max Horkheimer: na primeira, o filósofo alemão da primeira geração da teoria crítica faz desaparecer, pouco a pouco, todo o conjunto de ações sociais cotidianas que pertencem ao âmbito da investigação de uma ciência social interdisciplinar, tal como é proposta pela teoria crítica; na segunda, o monologismo do que é o *social* afeta a organização disciplinar da teoria crítica, pois é impossível abstrair o papel central das ciências sociais no que tange a construção de uma teoria social<sup>80</sup>.

O *déficit sociológico*, todavia, é também encontrado em teorias sociais ulteriores à filosofia social de Max Horkheimer. De acordo com Honneth, filósofos como Adorno, Foucault e Habermas também padecem da perda de centralidade do *social* no bojo de seus empreendimentos filosóficos: em Adorno, a socialização produtivista do trabalho social, tal como em Horkheimer, subestima os outros aspectos do mundo da vida social; em Habermas, por sua vez, o paradigma da racionalidade comunicativa tende ao esquecimento das ordens sociais marcadas pelos conflitos sociais que rompem com a dicotomia entre sistema e mundo da vida; já em Foucault, existe o abandono do assentimento normativo, de caráter consensual, da “força” do poder para com os membros de uma sociedade. Se todos esses autores abandonam esse importante elemento da teoria crítica, de que modo seria possível resgatar a centralidade do sentido do que é *social* para o projeto filosófico da teoria crítica? E indo além: o que é, para Axel Honneth, o *social*?

---

<sup>79</sup> Ibid, p. 31.

<sup>80</sup> MELO, R. *Repensando o déficit sociológico da teoria crítica: de Honneth a Horkheimer*, p. 68. São Paulo: Caderno de Filosofia Alemã, vol. 22, nº 2, 2017.

De acordo com Luiz Philippe de Caux, o *social* em Axel Honneth é “tanto o objeto da crítica quanto o ponto de vista no interior do qual ele pode extrair justificadamente os insumos normativos que a autorizam” (CAUX, 2015, p. 30). Para Honneth, a concepção do “social”, desse modo, traz um interesse por definir as normas fundamentais da sociedade mediante os fenômenos sociais estudados pelos cientistas sociais. O *social*, por essa razão, constitui-se como “determinação local ou o lugar onde fala a teoria crítica” (CAUX, 2015, p. 33), já que esse projeto filosófico busca apresentar uma concepção normativa do seu objeto analisado, qual seja, a sociedade e seus mecanismos de sociabilidade. Sabendo que o social cumpre o papel de definir as expectativas normativas da sociedade, logo, ele nada mais é que um elemento estrutural que subjaz à tentativa de extração de uma concepção normativa do objeto de estudo da teoria crítica.

Sua tentativa de reencontro com o *social*, após a apresentação dos déficits sociológicos de outros autores da literatura filosófica, serve para explicar um componente fundamental da teoria crítica desse autor, a saber, o conflito social e sua dinâmica evolutiva<sup>81</sup>. Como afirmou Honneth numa entrevista a Olivier Voirol, ao ser questionado acerca do déficit sociológico na filosofia social de Habermas:

“Minha própria tentativa consistiu, por conseguinte, em ampliar ou corrigir esse caminho, aberto por Habermas, de uma concepção do *social* fundada nas relações comunicativas, com uma orientação mais fortemente ligada a uma teoria dos conflitos. E o paradigma que pretendi colocar no lugar, ou que talvez quisesse compreender como um aprofundamento do modelo do entendimento, foi o da *luta por reconhecimento*” (HONNETH & VOIROL, 2011, pp. 140 – 141, grifo meu).

A definição honnethiana do *social*, com efeito, é a chave de entrada para o segundo movimento de seu trabalho filosófico, cuja tese versa sobre o processo de uma luta por reconhecimento. Diferentemente da crítica sociofilosófica aos projetos filosóficos que exprimem uma certa teoria social, a busca pelo *reconhecimento* pode ser vista como a pedra de toque da teoria da justiça de Axel Honneth, isto é, como um tópico estrutural de sua filosofia política.

É impossível não reconhecer o vínculo da filosofia política com a filosofia social. Ambas “dimensões” da filosofia pertencem à macrodimensão da filosofia prática, é verdade. Como escreve Honneth, a filosofia social tem um passado que, a rigor, está interconectado com as questões da filosofia política moderna, pois tanto a “dimensão” filosófica do *social* quanto a “dimensão” filosófica da *política* estudam as questões normativas que surgem onde quer que a

---

<sup>81</sup> CAUX, P. L. *Contorno e limites do conceito de social de Axel Honneth*, p. 33. Brasília: Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, vol. 3, nº 1, 2015.

reprodução da sociedade civil dependa da intervenção estatal – seja, por exemplo, na preservação da propriedade privada ou da punição de quem descumpre a lei<sup>82</sup>.

Para Honneth, todavia, a virada do desenvolvimento *autônomo* da filosofia social foi projetado por Jean-Jacques Rousseau. Segundo o filósofo da teoria crítica, isso ocorre pois, diferentemente da filosofia política hobbesiana, o projeto filosófico de Rousseau não procura mais extrair as condições de uma ordem *ideal* de justiça social via formulação teórica de um contrato social, mas, na verdade, ele almeja averiguar as *limitações* que a nova forma de vida imposta pela modernidade, mediante suas específicas práticas socioeconômicas, impõem no processo de autorrealização do ser social moderno<sup>83</sup>. A obra que marca essa virada investigativa, que é o *discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, justifica essa mudança, pois, segundo Honneth, pela primeira vez, essa obra oferece uma reflexão crítica da civilização. Nesse sentido, esse escrito do filósofo francês do século XVIII apresenta algo primordial na filosofia social: a análise “imaneente” das práticas sociais de sua sociedade.

A aplicação desse ponto de vista de investigação da relação normativa entre Estado e sociedade civil foi adotada por outros filósofos posteriores, entre eles Hegel. Influenciado pelas consequências de acontecimentos sociais relevantes, como a Revolução Francesa, Hegel, escreve Honneth, via que a sociedade do seu tempo era caracterizada pela perda da liberdade subjetiva. Essa perda nasce, argumenta Honneth, pois a formação da esfera social da cidadania moderna se constitui por laços sem vida de regulações legais, que, contraditoriamente, cria um efeito destrutivo nas formas de vínculos sociais, tal como pode ser visto no isolamento social, na apatia política ou no empobrecimento econômico da sociedade<sup>84</sup>. Em suma, para Hegel, a vida social perdeu seu senso de *comunidade* e é preciso, em razão disso, resgatar o *todo* da vida social.

Um modo de reconstrução dos laços sociais está na retomada do conceito hegeliano de *reconhecimento*<sup>85</sup>. Em vida, Hegel reformulou, algumas vezes, suas considerações acerca da

---

<sup>82</sup> HONNETH, A. *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, p. 3. Cambridge: Polity Press, 2007.

<sup>83</sup> *Ibid*, p. 5

<sup>84</sup> *Ibid*, p. 11.

<sup>85</sup> Resumidamente, a noção hegeliana *reconhecimento* pode ser definida assim: “cada extremo vem mesmo para fora de si; todavia ao mesmo tempo, em seu ser-fora-de-si, é retido em si; é para-si; e seu ser-fora-de-si é para ele. É para ele que imediatamente *é e não é* outra consciência; e também que esse Outro só é para si quando se suprassume como para si essente ; e só é para si no ser-para-si do Outro. Cada extremo é para o Outro o *meio termo*, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; cada um é para si e para o Outro, essência imediata para si essente; que ao mesmo tempo só é para si através dessa mediação. Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente” (HEGEL, 2018, p. 144, grifo meu). O *reconhecimento*, noutros termos, é um processo cognitivo e social que medeia os laços intersubjetivos dos indivíduos.

noção de *reconhecimento* – perpassando, por exemplo, tanto por uma perspectiva vinculada à interação social e ética da intersubjetividade compartilhada quanto pela perspectiva do processo de formação da consciência do sujeito<sup>86</sup>. Uma atualização importante deste tópico da filosofia hegeliana – e que serviu como influência filosófica para Honneth –, por sua vez, foi feita por Jürgen Habermas.

Em *Trabalho e interação*, o filósofo da teoria crítica apresenta a ideia de que a existência concreta e, ao mesmo tempo, a necessidade emancipatória e democrática da vida social, por influência de Hegel, está na fundamentação teórica da formação social dos indivíduos que a compõem. Essa noção de formação social, afirma Habermas, reside na égide da interação linguística e intersubjetiva da comunicação. Para sustentar essa ideia, ele apresenta dois elementos que justificam o sentido emancipatório da interação humana via intersubjetividade linguístico-comunicativa<sup>87</sup>, a saber, a *linguagem*, que é o “uso de símbolos por parte do sujeito individual que se confronta com a natureza e dá nome às coisas” (HABERMAS, 1968, p. 23 – 24) e o *trabalho*, que é a *consciência astuta* dessa forma específica de satisfação das necessidades (HABERMAS, 1968, p. 26).

Ora, ambos elementos, escreve Habermas, estruturam a formação da relação ética entre os indivíduos. Sendo assim, a *linguagem* e o *trabalho* estruturam o processo de interação humana comunicativa e, por conseguinte, de formação moral do Eu e da sua vontade autônoma. Por entender que esse processo de formação social do Eu só pode ser expresso mediante o nexo intersubjetivo do agir humano, a noção hegeliana de *reconhecimento* é, para Habermas, o conceito mais confiável dessa empreitada, afinal o *reconhecimento* expressa o “fundamento no conhecimento de que a identidade do Eu só é possível através da identidade do outro que *me reconhece*, identidade que, por seu turno, depende do meu reconhecimento” (HABERMAS, 1968, pp. 19 – 20, grifo meu).

Partindo do legado desse elemento da filosofia social hegeliana, que perpassou pela interpretação da teoria crítica de Habermas, o *reconhecimento* também engendra a estrutura básica da teoria da justiça de Axel Honneth. Isso ocorre pois, como em Hegel, o *reconhecimento*, num contexto normativo, é o estágio originário e o motor da ação social. A ação social do *reconhecimento*, por sua vez, tornar-se-á o elemento motivacional de busca pela afirmação e efetivação das identidades sociais privadas e coletivas circunscritas nas diversas práticas sociais da vida ética.

---

<sup>86</sup> A primeira perspectiva foi desenvolvida na obra *Sistema da vida ética* (1802). A segunda perspectiva foi desenvolvida na obra *Realphilosophie* (1804).

<sup>87</sup> HABERMAS, J. *Técnica e ciência como “ideologia”*, p. 12. Lisboa: Edições 70, 1968.

Esse processo, em outras palavras, encontra-se nas lutas sociais. Elas estão moldadas numa gramática moral de conflitos (ou reivindicações) sociais e são gestadas por meio de experiências afetivas pré-discursivas e extraverbais da intersubjetividade<sup>88</sup>. Nesse sentido, a finalidade da práxis social está destinada à luta social que emana dos conflitos sociais e que, em razão do desejo de experimentação pelo reconhecimento, leva à autorrealização *recíproca* dos indivíduos.

Desse modo, a teoria da justiça de Axel Honneth vê o reconhecimento como um ato interpessoal de identificação e afirmação de um indivíduo ou grupo social. Seu imperativo moral, portanto, tem por objetivo formular e demonstrar que *nós somos o que somos por meio dos outros*, ou seja, que somos indivíduos fundamentalmente dependentes da sociabilidade e de interações intersubjetivas<sup>89</sup>, portanto, reféns e sedentos por um *reconhecimento recíproco* entre os demais agentes sociais que aparecem em nossas vidas.

Em razão do distanciamento do método formalista<sup>90</sup>, a luta por *reconhecimento* repousa nas instâncias naturais e concretas da vida mundana. Desse modo, o entendimento acerca do seu conteúdo político-filosófico habita as esferas sociais do mundo vivido, tal como na filosofia prática hegeliana. Esse ambiente, noutras palavras, é chamado de eticidade, ou seja, é o “todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à autorrealização individual na qualidade de pressupostos normativos” (Honneth, 2003, pp. 270-271). A eticidade, noutros termos, escreve Honneth, refere-se ao *ethos* de um mundo da vida particular que se tornou hábito e, como tal, torna-se capaz de fazer juízos normativos na medida em que ele é capaz de se aproximar das exigências de princípios morais universais<sup>91</sup>.

Honneth divide essas esferas sociais do reconhecimento em três modalidades de autorrealização do convívio coletivo, ou seja, do *reconhecimento recíproco* intersubjetivo: na experiência do amor, que leva à autoconfiança; na experiência jurídica, que leva ao autorrespeito e, por último, na experiência de solidariedade, que leva à autoestima (AUBERT,

---

<sup>88</sup> CAMPELLO, F. *Hegel e a virada afetiva na teoria crítica*, p. 108. Caxias do Sul: Revista Conjectura, vol. 22, nº especial, 2017.

<sup>89</sup> JAEGGI, R. *Reconhecimento e subjugação: da relação entre teorias positivas e negativas da intersubjetividade*, p. 123. Porto Alegre: Revista Sociologias, vol. 15, nº 33, 2013.

<sup>90</sup> Seguindo a interpretação de Denilson Werle (2016), uma teoria crítica da justiça deve evitar dois tipos de problemas ligados ao método formalista de investigação filosófica do social: 1) a impotência do normativismo abstrato, que esquece o enraizamento e as mediações sociais dos princípios normativos e 2) da necessidade de evitar que os padrões de justiça se transformem em mera confirmação das estruturas vigentes (WERLE, 2016, p. 407), pois uma teoria crítica da justiça deve se orientar pelas estruturas, práticas e condições culturais e materiais necessárias (pela necessidade educação, participação na vida social, de alimentação e abrigo adequados) à realização social da liberdade como autonomia individual (WERLE, 2016, p. 412).

<sup>91</sup> HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*, p. 210. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

2018, p. 145). Do amor, surge a dedicação e a ligação emotiva de relações sociais primárias, como a amizade e as relações amorosas; da experiência jurídica, nasce a pretensão de uma busca pela efetivação dos direitos jurídicos dos indivíduos que, ancorada pelo desejo de se tornarem seres livres e iguais, almeja garantir a dignidade humana; por fim, da solidariedade busca-se reforçar a estima social mútua de uma comunidade de valores éticos bem estabelecidos e cuja primazia está no respeito social e no prestígio social de seus membros.

Apenas passando por essa tipologia do reconhecimento é que os indivíduos, para Honneth, estarão aptos a desenvolver e realizar sua autonomia e, com isso, a efetivar sua liberdade. Mas é no bojo da eticidade, segundo o filósofo, que o indivíduo também experimenta as formas de desrespeito de suas identidades sociais. *Desrespeito*, em outras palavras, é a constatação de experiências morais desrespeitosas e violadoras que, tal como em Hegel, denuncia as patologias sociais que acometem uma vida ética. Como escreve Honneth, “pelo motivo de que a experiência social do reconhecimento representa a condição do qual o ser humano desenvolve sua identidade, o *desrespeito* é necessariamente acompanhado pelo senso de ameaça da perda de personalidade” (HONNETH, 2007, p. 71, grifo meu).

E ainda, com base no exemplo da experiência de violência física ou verbal (como a tortura e a ofensa) verifica-se como são gestados os conflitos sociais: o processo prático de experiências morais negativas causadas pelo desrespeito, desse modo, é visto como o motivo diretor da ação de exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento<sup>92</sup>. Tais experiências desrespeitosas, por conseguinte, motivam os indivíduos e grupos sociais a lutarem por um reconhecimento que exija respeito e que, ao mesmo tempo, demande a preservação e garantia da autonomia humana. Desse modo, portanto, as experiências morais negativas podem ser vistas como uma categoria *sine qua non* da gramática moral dos conflitos sociais.

Mediante esse plano de fundo relacionado à luta pelo reconhecimento, então, Axel Honneth define seu projeto de uma teoria da justiça. Se esse é mesmo o caso, então para o filósofo da teoria crítica, ser *justo* nada mais é que *poder ser reconhecido*, de modo *recíproco*, em sociedade<sup>93</sup>. Tal pressuposto, quer dizer, significa justificar que o *reconhecimento recíproco* leva à compreensão de que nossas identidades sociais e coletivas se constituem quando reconhecemos que é preciso *estar-consigo-mesmo-no-outro*. Isso ocorre, esclarece o filósofo, nas esferas sociais da eticidade. Elas emanam, de um lado, a experiência moral do desrespeito

---

<sup>92</sup> Ibid, p. 257.

<sup>93</sup> É importante esclarecer, por sua vez, que o valor social do *reconhecimento* é apenas *uma* das variadas perspectivas sociofilosóficas que engendram um projeto de teoria da justiça. Existem outros valores sociais, como a *igualdade*, a *equidade* e as *capacidades*, que são tão importante quanto esse conceito no que tange tal debate filosófico.

e, do outro, a possibilidade de, pela luta por reconhecimento que nasce dos conflitos sociais, efetivar a diversidade de identidades pessoais coletivas gestadas pelo percurso histórico da vida social moderna.

O reconhecimento de que as esferas sociais da eticidade exprimem experiências morais de desrespeito serve como justificativa para apresentar o terceiro movimento da filosofia social de Axel Honneth, que é o estudo sobre a formação das patologias do social. Afinal, em linhas gerais, o que significa uma patologia social? De que modo (e a quais consequências) seus sintomas estão expostos nos indivíduos?

Essas perguntas serão respondidas no próximo capítulo. Nele, além de retomar a noção de *patologia social* em Axel Honneth e investigar suas consequências na vida social da modernidade, vou demonstrar como ela está relacionada ao valor social da *liberdade*. Na sequência, vou apresentar o projeto filosófico de Axel Honneth mais recente, que versa sobre a questão da liberdade humana na vida moderna.

## **Capítulo 2 – DAS PATOLOGIAS DO SOCIAL À CONQUISTA DA LIBERDADE: O CONCEITO DE *LIBERDADE SOCIAL* EM AXEL HONNETH**

O objeto de investigação da filosofia social é, afinal de contas, o *social*. A tradição filosófica da modernidade, desde Hobbes, inaugurou uma nova metodologia de análise filosófica do comportamento da vida comum, isto é, da vida em sociedade: o olhar filosófico acerca do *social*, em vez de buscar responder de que modo é possível encontrar um modelo de ordem teórica que conceba um assentimento geral de garantia da realização da vida *boa e justa* em comunidade; seu objetivo, na verdade, é analisar e, por conseguinte, questionar a estrutura de funcionamento *interno* da organização da vida social mediante as formas de vida existentes. Em outras palavras, o processo de formação filosófica do *social* que inclui, portanto, o que também é de ordem *política* da comunidade tem a finalidade investigativa e metodológica de compreender como a convivência social, encarnada nas práticas sociais normativas das instituições, experimenta concretamente a *autorrealização* humana. A filosofia *social*, nesse sentido, surge para questionar como a constituição da vida social possibilita o exercício de uma vida *exitosa* entre os seres humanos<sup>94</sup>.

O questionamento da organização funcional da vida social, por sua vez, leva a *crítica* ao seu estado da arte. Ora, se eu questiono algo com base em uma crítica, isto é, de um exame

---

<sup>94</sup> HONNETH, A. *La sociedad del desprecio*, p. 113. Madri: Editorial Trotta, 2011.

avaliativo que interroga o êxito objetivo de um princípio formal – nesse caso, de um princípio ético formal – então, em linhas gerais, significa entender que a compreensão acerca do objeto analisado, em alguma medida, não condiz estritamente com sua realização prática. Há, então, nesse caso, uma interação disfuncional entre formalidade e realidade: uma norma de valor ético (por exemplo, que as pessoas devem *cumprir* e *exercer* a lei seguindo a legislação vigente) interpelada subjetivamente, ao querer transmutar-se na dimensão objetiva do mundo social, encontra um problema de decodificação. Seu processo de realização nas instâncias da vida social, muitas vezes, encontra bloqueios reais e concretos; as condições formais de autorrealização social, desse modo, não atingem sua expectativa normativa pois, de um lado, o comportamento normativo de um determinado valor ético não está bem espelhado nos costumes práticos da sociedade e, de outro lado, certos membros da sociedade não apreendem plenamente o substrato normativo de um princípio ético formal.

Nesse sentido, a consequência da avaliação crítica evidencia um descompasso entre o comportamento da vida social e a expectativa do êxito de valores sociais normativos – que, ademais, só podem ser realizados nas esferas sociais da eticidade. Tal retrato, com efeito, denuncia a existência de indivíduos desprovidos de um sentimento moral pela vida em sociedade. Há, com isso, um desapego ao *social*: nem *eu* sirvo ou *me* adequo a ele (ou seja, ao *social*) e nem ele serve ou se adequa a *minha* formação moral, isto é, a *minha* formação ética e cultural; suas instituições, a rigor, aniquilam *minha* possibilidade de efetivar o que *eu* vejo como causa moral universal para o (*meu*) mundo. Por essa razão, o potencial de emancipação humana – que nada mais é, para a vida moderna, que a aquisição da *autonomia intelectual* mediante a representação da *estima social* por meio da condição de *cidadão* e de *sujeito moral* de direitos – pelo *social* encontra-se num estado de desequilíbrio com a formação moral subjetiva do indivíduo.

A vida de acordo com um determinado modelo de sociedade que vivo, que experiencio por meio do contato com suas instituições, por tal fator, não apresenta nenhum *sentido* para mim. E se apresenta algum, então ela apenas me condiciona ao estado de confusão mental, de alienação e de leitura irrefletida das formas de organização social. Isso ocorre, ademais, por uma simples razão: o que foi colocado sob a condição de norma moral a ser internalizada e, por conseguinte, cumprida nas esferas do *social*, é exercitada tal como deve ser – afinal, porque devo entender que é preciso *respeitar os outros para que eu me respeite* se, na vida social, experimento momentos que contradizem e violam essa norma, por exemplo?

Esse desarranjo entre princípio ético formal e comportamento da vida social, desse modo, denuncia um quadro de *enfermidade social*. Mediante tal desarranjo como um *diagnóstico*, ou seja, um “princípio de captação e identificação exata de uma enfermidade” (HONNETH, 2011, p. 114), é possível encontrar a verificação de *patologias sociais*, pois a aplicação de um *diagnóstico* sob o *social*, segundo uma definição de Honneth, busca criticar e elucidar o desenvolvimento deficiente da vida social tal como o diagnóstico médico faz ao destacar uma anomalia no funcionamento de um organismo humano saudável<sup>95</sup>. Desse modo, o diagnóstico por meio da crítica ao estado da arte da vida social deseja entender mais detalhadamente o que são as patologias do *social*.

A análise crítica que denuncia falhas no desenvolvimento normativo das esferas, isto é, nos organismos da vida social, é o pano de fundo investigativo do terceiro momento da obra filosófica de Axel Honneth. Como escreve Nathalie Bressiani, a autorrealização do indivíduo, que na filosofia social honnethiana perpassa pelo asseguramento da infraestrutura das relações de reconhecimento, quando possuem distorções, isto é, desenvolvimentos anômalos tal como a de um corpo orgânico adoecido, bloqueia seus potenciais de emancipação.

Essa distorção, noutros termos, representa uma assimetria nas relações de reconhecimento que, ao serem efetivadas, apresentam um conjunto de violações das expectativas de produção e reprodução de valores normativos que vislumbram o reconhecimento recíproco<sup>96</sup>. Sua consequência, nesse sentido, é talvez o problema central da filosofia social: se filosoficamente examino o comportamento do *social* e, dentro dele, descubro problemas constitutivos que levam à conclusão de que a sociedade *per se* expressa uma série de patologias sociopsíquicas, então como devo fazer, terapêuticamente<sup>97</sup>, para curar essas enfermidades?

A resposta a essa pergunta está no quarto e último momento da produção filosófica de Axel Honneth, que é a análise da liberdade humana. Para Honneth *ser livre* resumidamente significa ser reconhecido reciprocamente mediante a superação de patologias sociais, que

---

<sup>95</sup> Ibid, p. 114.

<sup>96</sup> BRESSIANI, N. *Luta por reconhecimento e diagnóstico das patologias sociais*: Dois momentos da teoria crítica de Axel Honneth, pp - 275 - 276. IN: MELO, Rúrion (Org.). *A Teoria crítica de Axel Honneth*. Editora Saraiva, 2013.

<sup>97</sup> Seguindo a leitura de Axel Honneth em *Sofrimento por indeterminação*, uma terapia significa 1) “mudança de perspectiva que consiste na recuperação de uma familiaridade com o conteúdo racional de nossa práxis da vida” (HONNETH, 2007, p. 100), 2) reconhecer “a imagem [ou seja, o fenômeno do sofrimento social] que nos mantinha presos [a confusões conceituais] (HONNETH, 2007, p. 101) e 3) ser “uma crítica terapêutica no sentido do estímulo construtivo de uma autorreflexão libertadora” (HONNETH, 2007, p. 102).

acometem anormalmente minha interpretação do espírito sociocognitivo da eticidade; por conseguinte, *ser livre* é ver-se sob a condição de indivíduo reconhecido socialmente.

Diante desse contexto, neste segundo capítulo, vou abordar o que são e como se manifestam as patologias sociais da vida moderna segundo Axel Honneth (2.1) para, em seguida, apresentar como a liberdade é um valor moral primordial para uma vida socialmente exitosa que supera o acometimento de patologias sociais. Esse caminho, por sua vez, é compreendido com a retomada que Honneth faz dos modelos de *liberdade* encontrados na literatura da filosofia social moderna e que, por conseguinte, deságua no conceito de *liberdade social* (2.2). O objetivo deste capítulo, em suma, é demonstrar como os sintomas das patologias sociais bloqueiam os potenciais de emancipação social para, posteriormente, apresentar um modelo conceitual de liberdade humana que oriente os indivíduos à experimentação coletiva da sonhada autorrealização de *ser livre* no mundo.

## 2.1. As patologias sociais da vida moderna

*Patologia social* é um tópico contumaz abordado na filosofia social. Tal fato ocorre, pode-se dizer, pois o reconhecimento da existência de uma determinada *patologia social* deve ser vista como uma “evidência empírica” do ponto fulcral dos estudos sobre teoria social, qual seja, que os processos normativos que justificam a legislação moral de organização da vida social estão em dissonância, isto é, estão construindo<sup>98</sup> uma relação disfuncional e anômala com a moralidade subjetiva dos indivíduos. A atividade mental e social da consciência moral, desse modo, está num estágio de incompatibilidade com o espírito objetivo da eticidade: as instituições das esferas sociais que deveriam salvaguardar *meus* direitos, deveres e desejos, na verdade, levam-me fundamentalmente ao caminho de perda de sentido e, também, de alienação das suas normas sociais. Uma patologia social, dessa forma, é gerada tanto na *mente*, ou seja, na atividade psíquica e cognitiva quanto na *estrutura social*, isto é, na atividade moral e política da vida coletiva. O diagnóstico, ou seja, o exame em torno do *social* com base em uma crítica imanente da eticidade moderna, em linhas gerais, tenta entender as implicações sociopsíquicas desse fenômeno investigado pela filosofia social.

A produção e reprodução do quadro de patologias sociais, por sua vez, extrai um elemento importante: a experiência do sofrimento social. Segundo Alessandro Pinzani, o

---

<sup>98</sup> Como lembra Christian Dunker, o *patológico*, em razão da sua adaptabilidade e conformidade, está mais próximo de “uma regra de produção e de reconhecimento da variedade, da anomalia, da diferença e da excepcionalidade” (DUNKER, 2015, p. 35) na medida em que determinada patologia está contida ideologicamente e objetivamente na dinâmica cotidiana do *social*.

sofrimento social deve ser visto como *sofrimento social sistemático*, pois ele está na interface entre a subjetividade do indivíduo em sofrimento e as características objetivas da estrutura social que causam seu sofrimento<sup>99</sup>. O sofrimento social, nesse sentido, é sistemático, pois reside em duas dimensões inescapáveis à realidade humana: a mente (subjetividade) e o mundo (objetividade) – afinal, conforme escreve Honneth,

“estamos convencidos de que não apenas seja possível falar de uma patologia ou de uma desorganização em referência ao organismo e à psique do indivíduo, mas também, com referência a organizações sociais e sociedades como um todo, sofrer deságua na dor e no medo, do mundo externo e das nossas relações com outros seres humanos” (HONNETH, 2015, p. 576).

Sendo esse o caso, parece ser plausível acreditar que o sofrimento social gestado pelos efeitos das patologias sociais *está* no mundo, ou seja, elas condicionam, em algum grau, a construção da experiência da vida em sociedade: para apreender o processo de sociabilidade humana é preciso que os indivíduos, de algum modo, sintam a experiência do sofrimento social<sup>100</sup>.

O *sofrimento social sistemático*, por essa razão, expõe os danosos efeitos das patologias sociais nos indivíduos, quais sejam, que: 1) o acometimento a formas de injustiças sociais e 2) o condicionamento à aceitação da infelicidade. Por causa desses efeitos, pode-se então concluir que as patologias sociais instruem os indivíduos a adotarem uma postura de profunda e desesperada carência social que, por conseguinte, impede a realização do bem viver em coletividade.

A tarefa do filósofo e da filósofa social, nesse cenário, é dizer como surgem essas patologias para posteriormente refletir qual é a motivação social que justifique a vontade de superar um contexto psicossocial de anomalia social. Nas próximas seções deste capítulo, veremos como essa tarefa da filosofia social pode ser aplicada. Tal empreendimento primeiramente dar-se-á sob dois movimentos: uma reconstrução genealógica das patologias sociais (2.1.1) e a exposição de alguns diagnósticos que identificam certas patologias sociais do tempo presente segundo Axel Honneth (2.1.2).

---

<sup>99</sup> PINZANI, A. *Systemic suffering as a Critical Tool*, p. 7. Artigo apresentado na *Conferências sobre o sofrimento social* do IEA (Instituto de Estudos Avançados) da USP, realizado em 2019.

<sup>100</sup> Talvez um teórico social que tenha descrito bem a experiência intrínseca do *sofrimento social* da vida humana seja Sigmund Freud. Como escreve o autor: “A patologia nos apresenta um grande número de estados, em que a delimitação do Eu ante o mundo externo se torna problemática, ou os limites são traçados incorretamente; casos em que partes do próprio corpo, e componentes da própria vida psíquica, percepções, pensamentos, afetos, nos surgem como alheios e não pertencentes ao Eu; outros, em que se atribui ao mundo exterior o que evidentemente surgiu do Eu e deveria ser reconhecida por ele. Logo, também, o sentimento do Eu está sujeito a transtornos, e as fronteiras do Eu não são permanentes” (FREUD, 2011, pp. 9 - 10).

### 2.1.1. Uma genealogia filosófica das patologias sociais:

Segundo Fabian Freyenhagen, uma *patologia social* apresenta quatro características gerais: 1) ela concerne à crescente deterioração do processo social; 2) ela opera contrastando – ou seja, “desinstitucionalizando” – o vínculo entre termos éticos e termos morais; 3) ela possui um comprometimento com entidades macrossociais (como, por exemplo, o capitalismo e a sociedade), colocando-se como categorias explanatórias, ou seja, como elementos explicativos da natureza normativa das entidades sociais existentes e 4) cujo andamento da sociedade, mediante essas esferas sociais patologizadas, leva ao *mau funcionamento* delas<sup>101</sup>.

Todavia, por detrás dessas características gerais, existe uma extensa memória sociofilosófica das *patologias sociais*. Uma quantidade significativa de autores e autoras da filosofia, da sociologia ou da psicologia social tentaram definir um léxico conceitual que justificasse a existência de uma determinada patologia social. Axel Honneth tem noção desse detalhe na medida em que faz uma retomada genealógica desse fenômeno social.

As patologias sociais, segundo o filósofo, foram um objeto filosófico gestado ao decorrer da história moderna da filosofia. Elas possuem, desse modo, um passado e um presente. Para entender mais detidamente o espírito desse mal-estar social é preciso, então, realizar uma genealogia de sua composição conceitual. Cinco autores e uma tradição da filosofia apresentaram um panorama pertinente sobre as patologias sociais<sup>102</sup>. Os autores são Jean-Jacques Rousseau, George W. F. Hegel, Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Hannah Arendt. A tradição filosófica é a teoria crítica. Em *Pathologies of the Social: The Past and Present of Social Philosophy*, o filósofo faz uma retomada histórica do surgimento do interesse pela investigação filosófica das patologias sociais. Segundo ele, o autor da filosofia política moderna que inaugura esse capítulo na história da filosofia social é Rousseau. Esse filósofo francês do século XVIII foi quem primeiramente apresentou uma crítica à sociedade de seu tempo.

Partindo da intenção de contrastar o modelo do contrato social hobbesiano, Rousseau, escreve Honneth, sustenta a ideia de que, ao analisar a dinâmica social de seu tempo histórico, o processo de socialização humana perdeu seu propósito: o estado artificial construído pela moralidade da sociedade moderna, causadora das “condições de desigualdade entre os homens”, gerou um bloqueio das características básicas da natureza humana, que são a

---

<sup>101</sup> FREYENHAGEN, F. *Characterising social pathologies: an analytic grid*, pp. 16 - 17. Sussex: Studies in social & political thought, vol. 28, 2018.

<sup>102</sup> Neste capítulo optei apenas por fazer uma análise *filosófica* das patologias sociais. Todavia, em diversos textos e obras, Honneth destaca, pelo menos, a influência dos estudos sociológicos e psicanalíticos na interpretação desse conceito. Tais estudos, contudo, não serão tratados neste trabalho.

*autopreservação* (o amor a si) e a *capacidade de simpatia* (o natural sentimento de piedade e compaixão que o ser humano possui) pelo outro/outra<sup>103</sup>.

Em decorrência disso, os indivíduos apresentam problemas no processo de autoformação social: eles se encontram num ambiente de desigualdades sociais e, em certo sentido, de dominação e alienação social na mesma medida que, pelos imperativos sociais existentes, eles abdicaram de adotar uma forma de vida baseada na antropologia filosófica do estado de natureza. A consequência desse diagnóstico, com efeito, explicita que a forma de vida social de seu tempo histórico aliena o sentido da forma originária da existência<sup>104</sup>. As condições de possibilidade de realização da vida boa, desse modo, estão excessivamente limitadas. Por tal motivo, os indivíduos *sofrem* as constrições de uma organização social que nega sua natureza existencial.

O segundo autor da filosofia social que investiga as causas originárias das patologias sociais apresentado por Honneth é Hegel. De acordo com filósofo, Hegel foi um autor que analisou o processo de perda da liberdade subjetiva. Isso ocorre, pois esse filósofo alemão enxerga que a formação da esfera social está baseada numa interação de laços sociais sem vida, ou seja, sem um propósito comum. O fenômeno da sociabilidade, nesse sentido, é visto sob um ponto de vista atomizado, logo, reducionista e unilateral. A manifestação destrutiva desse sintoma social é percebida quando se nota o fenômeno patológico do isolamento social ou da apatia política, já que ambos constatarem a existência de uma crise imanente da construção do *todo social*<sup>105</sup>.

A construção das patologias sociais em Marx, por sua vez, escreve Honneth, possui um outro tipo de padrão investigativo. Para esse filósofo do século XIX, o modelo de estrutura de organização social, qual seja, o capitalismo, apresenta uma forma de vida social que estipula uma oposição a essência humana – ou seja, sua autorrealização emancipada – que, por conseguinte, rouba a possibilidade de prosperidade da vida boa<sup>106</sup>.

Essa impossibilidade da realização sistêmica de um sentido para a vida social está representada no conceito de *alienação*. O capitalismo, além de perpetrar uma série de injustiças sociais, coisifica a personalidade do indivíduo. Esse processo de coisificação é um alicerce para a “perda de si”, ou seja, para o não autoconhecimento dos indivíduos. Esse diagnóstico, afinal

---

<sup>103</sup> HONNETH, A. *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, pp. 6 - 7. Cambridge: Polity Press, 2007.

<sup>104</sup> *Ibid*, p. 10.

<sup>105</sup> *Ibid*, pp. 11 - 12.

<sup>106</sup> *Ibid*, p. 14.

de contas, constata a existência de um corpo alienado. Tal cenário de déficit psicossocial está, por exemplo, na representação mística do artefato simbólico essencial do capitalismo, qual seja, a *mercadoria*: a relação social determinada entre indivíduos, mediado pela mercadoria, assume a forma fantasmagórica – noutros termos, uma forma de sintoma – de uma relação entre *coisas*<sup>107</sup> que, a princípio, deveria ser uma relação entre *pessoas*.

O sistema capitalista alocado nas categorias estanques do marxismo, entretanto, tende a não investigar os fenômenos patológicos filiados às patologias culturais hipostasiadas nas diversas formas da interação humana. Um filósofo ulterior a Marx, escreve Honneth, tentou, por meio de uma perspectiva ética niilista, apresentar um exame desse retrato de degeneração social da humanidade. A filosofia social de Nietzsche, aponta Honneth, tenta responder esta indagação na medida em que a vida social, para esse outro filósofo alemão do Século XIX, deve ser vista como uma expressão sintomática de uma cultura humana adoecida<sup>108</sup>.

Diferentemente de Rousseau, Hegel e Marx, Nietzsche deseja investigar a origem histórica do espírito das patologias sociais do presente. Essa análise histórica, que será reconstruída por meio de uma genealogia, é a justificativa metodológica do autor para sustentar sua crítica social à cultura moderna: sob uma perspectiva genealógica, o autor, portanto, além de criticar a concepção idealista de progresso defendido por filósofos progressos; ele deseja afirmar que a motivação para a autorrealização está na existência de um horizonte afirmativo de valores vitais, que só podem ser reconhecidos mediante a leitura histórica de valores e convicções morais desenvolvidas graças aos talentos especiais dos indivíduos que almejam tal propósito<sup>109</sup>. O progresso de efetivação da vida boa para Nietzsche, nesse caso, está restrito a uma quantidade diminuta de indivíduos que pretendem aprimorar o desenvolvimento dos seus valores éticos.

Ainda que seja preciso investigar historicamente a construção de uma cultura patológica da vida social, é preciso, ao mesmo tempo, analisar como as consequências da estrutura social da modernidade, por meio de uma aparência distorcida de justificação da realidade, leva os indivíduos a adotar uma postura de maximização unilateral do comportamento social. Segundo Honneth, esse fenômeno é descrito por Hannah Arendt.

A autora, ao analisar a forma de vida emergente das tiranias totalitárias na primeira metade do século XX, argumenta que o surgimento de distorções na vida social – ou seja, de

---

<sup>107</sup> MARX, K. *O capital* [Livro I], p. 147. São Paulo: Boitempo, 2011.

<sup>108</sup> HONNETH, A. *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, p. 16. Cambridge: Polity Press, 2007.

<sup>109</sup> *Ibid*, p. 17.

patologias sociais – são expressas quando há uma destruição no processo comunicativo de discussão pública dos agentes sociais<sup>110</sup>. Por entender que a natureza antropológica da política depende da autoafirmação do indivíduo mediante a práxis discursiva na esfera pública, o totalitarismo, na interpretação honnethiana da filosofia social de Arendt, é um regime político que bloqueia esse imperativo da vida pública. Ora, e se para Arendt a possibilidade de ser livre está justamente no engajamento ativo na discussão pública, então o regime social e político totalitário é uma forma de vida social que alimenta o itinerário da alienação do agente social que é, também, um indivíduo político.

Tal impulso à alienação, que na verdade nasce no período da revolução industrial, é, portanto, refinado e consumado num sistema de vida totalitário. Nesse sentido, as relações de sociabilidade num regime totalitário impulsionam os indivíduos a aderirem um comportamento de alienação generalizada: a restrição para exercitar a liberdade imposta por essa patologia social, nesse caso, levam-nos à impressão de “perda do mundo”. A primazia da emancipação social pela ação política, com isso, tornar-se-á imobilizada.

Mas talvez a principal fonte de análise filosófica das patologias sociais da vida moderna esteja na tradição da teoria crítica. Em alguma medida, na verdade, o objetivo básico da teoria crítica, sob a condição de *metateoria* filosófica, é investigar de que modo os sintomas das patologias sociais afetam a vida dos indivíduos: as pessoas, afinal, tem uma determinada concepção de certa categoria filosófica que, ao ser posta em prática, *fragmenta* sua conformação teórico-conceitual. As pessoas, por exemplo, desejam realizar sua concepção filosófica de *liberdade* ou de *justiça* e, todavia, no ambiente de sua prática efetiva – que é o *social* –, sua mente é impactada por anomalias sociais que contradizem a promessa última da conceitualização formal desses tópicos filosóficos.

A reação imediata, diante desse fenômeno, manifesta-se como uma disfuncionalidade interpretativa de questões fundamentais da vida social. Quando essa perturbação não apresenta uma possível solução, então a tendência do comportamento social dos indivíduos tende à redução do desenvolvimento e agravamento de patologias sociais que, ademais, levam os indivíduos ao estado de sofrimento social. Em razão de ta tal impasse, a teoria crítica questiona quais são as causas desse processo disruptivo de leitura da realidade e, por conseguinte, da condição humana.

Para Axel Honneth, a explicação histórico-filosófica da teoria crítica tenta elucidar esse cenário por uma crítica à maximização do processo de racionalização da vida social, fruto dos

---

<sup>110</sup> Ibid, p. 30.

efeitos colaterais do funcionamento da organização social do sistema capitalista. O *exagero* da vida social racionalizada, escreve o autor, levou a sociedade ao estado de negatividade da vida social, no qual a *negatividade*, noutras palavras, deve ser entendida como as violações de condições da conquista de uma vida boa e exitosa<sup>111</sup>.

As formulações normativas que pressupõem um estado “íntacto” de relações sociais, nas quais os indivíduos são providos da oportunidade de autorrealização pessoal, desse modo, perdem seu propósito. Tendo em vista esse pano de fundo, a arquitetura da filosofia social da teoria crítica está no exercício de uma crítica atualizada da *razão*. Diante desse panorama, a negatividade da vida social reverbera um déficit da racionalidade social, isto é, reverbera um quadro de patologias sociais: a interconexão entre relações patológicas e as condições de racionalidade social, que inclusive explica o interesse pelo processo histórico de *atualização* – ou seja, de *crítica* – da razão, deve ser entendido como um resultado das deficiências funcionais da racionalidade humana.

Para Honneth, o diagnóstico sobre o estado patológico da razão foi descrito e desenvolvido por diversos autores da teoria crítica: a organização irracional da sociedade em Horkheimer, o mundo administrado em Adorno, a dimensão unilateral da sociedade em Marcuse e colonização do mundo da vida em Habermas são reflexões filosóficas que tentam explicar as manifestações de distorções sintomáticas da racionalidade humana, mediante o espírito do diagnóstico hegeliano sobre o *social*. De outra forma, as patologias sociais, então, devem ser entendidas como resultado da inabilidade da sociedade em expressar seus potenciais racionais inerentes às suas instituições, práticas e vida cotidiana, na medida em que o reconhecimento da não realização do pressuposto objetivo da razão – que consiste em estabelecer uma conexão entre progresso histórico e ético mediante o desenvolvimento normativo das instituições – gera um quadro de sofrimento de indeterminação cujos sintomas levam à desorientação social sobre o mundo<sup>112</sup>.

Mediante o conhecimento desse contexto, a Teoria crítica, escreve Honneth, orienta-se então por dois elementos: 1) que é preciso entender as circunstâncias que bloquearam o processo de atualização da razão, utilizando a própria força da razão para convencer os sujeitos a criarem outras práticas de cooperação social sabendo que 2) a Teoria crítica tem por ofício

---

<sup>111</sup> HONNETH, A. *Pathologies of reason: On the Legacy of Critical Theory*, p. 22. Columbia University Press, 2009.

<sup>112</sup> *Ibid*, pp. 21 - 23.

tentar explicar a patologização da racionalidade social do tempo histórico presente<sup>113</sup>. Seu objetivo, como já foi dito anteriormente, é criar as condições efetivas da emancipação social.

Agora, de que modo Axel Honneth define o conceito de *patologia social*? Se é o caso de seguir o espírito do contexto da teoria social, o filósofo alemão entende que uma *patologia social* é a indicação “de qualquer desenvolvimento social que prejudique significativamente a capacidade racional de participar das formas de cooperação social” (HONNETH, 2015, p. 86) visto que o processo de conformidade de determinada *patologia social* está num estágio de reprodução social que impacta o acesso reflexivo de um sistema de ações e normas da vida social<sup>114</sup>.

A definição de patologia social, com efeito, apresenta um quadro de distúrbio funcional das atividades mentais e sociais dos indivíduos. As pessoas, nesse contexto, quando são impactadas pelos sintomas do *ethos* patológico da sociedade de seu tempo histórico, encontram-se numa condição de vulnerabilidade e sofrimento socioexistencial. Honneth mensura esse diagnóstico indicando dois fatores centrais dessa experiência de adoecimento: as patologias sociais, de um lado, aprofundam um cenário de generalização ou difusão de transtornos psíquicos da sociedade e, por outro lado, elas apresentam um quadro de disfuncionalidade no processo de integração social, ou seja, uma anomalia na autocompreensão social do indivíduo<sup>115</sup>.

A consequência desse horizonte anômalo, por conseguinte, leva os membros da sociedade a abdicar ou sublimar uma experiência de contribuição conjunta e recíproca da experiência social. O estágio de sofrimento social lhes impede, portanto, de enxergar a necessidade do exercício de convivência harmoniosa consigo mesmo e, intersubjetivamente, com as demais pessoas. E se esse sentimento latente de obnubilação da vida social é movido sob tal cenário, isso ocorre, pois as ações das patologias sociais estão presentes tanto na dimensão psíquica quanto na dimensão social do ser humano já que elas “atuam” na interface psicossocial da vida humana.

Sendo assim, as patologias sociais devem ser vistas como vetor objetivo de dissolução do *social*. Em alguma medida, portanto, as diversas formas de reconhecimento social (o trabalho, as relações íntimas, a participação política, etc.) espelham um cenário de anomalia moral da sociedade e, por conseguinte, do comportamento social de seus membros. A retomada

---

<sup>113</sup> Ibid, pp. 27 - 28.

<sup>114</sup> HONNETH, A. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, p. 86. Columbia: Columbia University Press, 2015.

<sup>115</sup> HONNETH, A. *As efemeridades do social*, pp. 581 - 582. Porto Alegre. Revista Civitas, vol. 15, nº 4, 2015.

genealógica desse tema evidencia essa situação e, sobretudo, comprova que os efeitos comportamentais de uma sociedade enferma é um problema secular da experiência de interação humana.

Mas quais são os reais sintomas diagnosticados pela filosofia social que justificam o fato de as patologias sociais estarem tão próximas à vida social? Como esses sintomas causam uma fragmentação da harmonia social? Na próxima seção, apresentarei alguns diagnósticos de patologias sociais levantados por Axel Honneth que respondem essas questões.

### **2.1.2. Diagnosticando as patologias sociais do tempo presente: a *invisibilidade*, o *paradoxo da individualização* e a *reificação***

Qual seria a filosofia social e patologias sociais? Talvez uma resposta genérica a essa questão tenha sido dada por Christopher Zurn, quando ele escreve que “a filosofia social começa não de um cenário ideal de relações [sociais] que, então, estão asseguradas no mundo social, mas com a sociedade como *ela é* e que tenta, por isso, identificar as *deformações* das condições sociais existentes que restringem a capacidade das pessoas viverem uma vida gratificante” (ZURN, 2015, p. 95, grifo meu).

A postura metodológica da filosofia social, nesse caso, estabelece um método de diagnóstico de patologias sociais alternativo à filosofia moral e filosofia política de outrora: não é a virtude pessoal ou as obrigações interpessoais, nem o sistema legal e suas políticas governamentais, mas sim as *estruturas mais amplas* da vida social – que são objetos de leitura da filosofia social<sup>116</sup>. A novidade da investigação filosófica do *social*, com efeito, está no *diagnóstico social* mediante uma crítica imanente da realidade: o que, no fundo, interessa ao periscópio sociopolítico da filosofia está simplesmente visível aos nossos olhos: é, seguindo o espírito sociocultural do seu povo e tempo histórico presente, a construção da vida social como *ela é* em suas potencialidades e debilidades sociais.

As debilidades do *social*, na verdade, surgem como efeito das patologias sociais. Elas salvaguardam que existe de fato um procedimento anômalo no desenvolvimento social de pressupostos éticos normativos que, em virtude disso, demonstram na prática serem inviáveis; o diagnóstico dos déficits de normatividade ética do *social*, portanto, explicita a existência de um problema estrutural nas práticas cotidianas da própria sociedade. As *patologias sociais*, nesse contexto, são entendidas como evidências concretas da existência de um bloqueio funcional na construção de laços sociais harmoniosos. A filosofia social, para analisar as

---

<sup>116</sup> ZURN, C. Axel Honneth: A Critical Theory of the Social, p. 95. Cambridge: Polity, 2015.

ocorrências desse fenômeno social da vida moderna, vê-se então como ferramenta de diagnóstico do *social*.

Ora, se a filosofia então nada mais é que um diagnóstico social de patologias sociais, então como é possível filosoficamente justificar o liame entre a realização ética e um quadro patológico? Seguindo a leitura de Zurn (2015), a filosofia social apresenta quatro meios para diagnosticar a existência de patologias sociais. São eles: a identificação do sintoma (*sintomatologia*), o quadro epidemiológico da patologia (*epidemiologia*), a sua explicação etiológica (*etiologia*) e, por último, o prognóstico e tratamento terapêutico recomendado (*terapia*).

A *sintomatologia* da patologia social tem o objetivo de identificar e explicar o fenômeno sintomático da vida social. Para tal, ela deve ser capaz de articular de forma reveladora os sentimentos de sofrimento, desorientação e falta de sentido causados pelos efeitos de determinada patologia social<sup>117</sup>.

A *epidemiologia*, por sua vez, estabelece que os fenômenos patológicos descritos são amplamente experimentados ao longo da vida social: o sintoma patológico, que transcende ser algo acidental, episódico ou de ordem individual, acomete *toda* sociedade<sup>118</sup>. A *etiologia* da patologia social, por outro lado, tem por objetivo explicar as causas sociais de seus sintomas. Ora, se a ocorrência sintomática dos indivíduos está no *social*, portanto, um ponto de vista etiológico das patologias sociais explicita que a experiência do sofrimento social é causada pela estrutura social, suas instituições, padrões normativos e arquitetura cultural que as sustentam enquanto tal<sup>119</sup>. Tendo em vista que as causas do adoecimento dos indivíduos estão no *corpus* do *social*, é preciso, então, buscar uma solução que cesse os graus de sofrimento da sociedade.

A postura terapêutica da filosofia social tem a tarefa de estipular o tratamento desse quadro sintomático. Segundo Zurn, a *terapia* apresentada pela filosofia social deve estabelecer um prognóstico e um tratamento das patologias sociais: um *prognóstico*, que é uma avaliação fundamentada nos prováveis cursos potenciais da patologia com e sem intervenção ou mudança social, levando em conta as diferentes estratégias para abordar, melhorar ou eliminar a patologia social que, por sua vez, será concretizada mediante um *tratamento*, já que este provê as fontes teóricas da transformação social<sup>120</sup>.

---

<sup>117</sup> Ibid, p. 113.

<sup>118</sup> Ibid, *ibid*.

<sup>119</sup> ZURN, C. *Axel Honneth: A Critical Theory of the Social*, p. 114. Cambridge: Polity, 2015.

<sup>120</sup> Ibid, p. 115.

As ferramentas de identificação das patologias do mundo social, escreve Zurn, está no fato de que o quadro sintomáticos das patologias sociais são vistas como *desordem de segunda ordem*. Para o filósofo, uma distorção de segunda ordem significa a existência de “desconexões constitutivas entre conteúdos de primeira ordem e de segunda ordem da compreensão reflexiva desses conteúdos, onde essas desconexões são generalizadas e causadas socialmente” (ZURN, 2015, pp. 345 – 346).

Noutras palavras, as patologias sociais podem ser interpretadas como efeitos colaterais resultantes da deformação hermenêutica de uma primeira ordem conceitual acerca de um determinado conceito atrelado ao entendimento geral da vida social – como, por exemplo, o conceito de *reconhecimento*. Tais deformações, oriundas de uma segunda ordem interpretativa, escreve Zurn, expressam uma distorção sistemática da sociedade que mantém os indivíduos enclausurados num sistema social opressivo<sup>121</sup>.

A patologia social, nesse contexto, funciona como uma espécie de ocultamento da capacidade reflexiva que vai *além* de determinada deformação conceitual “defendida” pela gramática normativa do *social*: o que é visto como algo de primeira ordem, ao se estabelecer normativamente nas práticas sociais, coloca-se como crença unilateral que, ao ser melhor analisada – ou seja, de modo reflexivo –, pode apresentar uma segunda ordem conceitual. O que pertence a essa dimensão da investigação reflexiva do comportamento social, por seu turno, preenche as lacunas, desvela o perímetro opaco de sua primeira ordem conceitual.

Se a filosofia social é um diagnóstico social das patologias da vida social do tempo presente, então cabe perguntar: quais são os sintomas que representam a justificativa de que determinado padrão deformado de sociabilidade reverbera uma certa patologia social? Gostaria de apresentar três sintomas relacionados às patologias sociais que, segundo Honneth, esclarecem melhor esse fenômeno da vida social moderna. São eles: a *invisibilidade*, o *paradoxo da individualização* e a *reificação*.

O desenvolvimento da patologia social da *invisibilidade* relaciona-se à noção de reconhecimento e, mais especificamente, ao conflito na correlação entre suas propriedades cognitiva e moral<sup>122</sup>. Para o filósofo alemão, a dimensão cognitiva do reconhecimento está ancorada num ponto de vista epistemológico e moral mediante a identificação e, por

---

<sup>121</sup> Ibid, p. 99.

<sup>122</sup> Nesse sentido, seguindo a interpretação de Zurn (2015), então a patologia social da *invisibilidade* representa a desconexão entre sua primeira ordem do conceito de reconhecimento (cuja propriedade é epistemológica) e sua segunda ordem conceitual (cuja propriedade é moral). Sendo assim, a *invisibilidade* surge por uma assimilação deformada entre a primeira e segunda ordem de um conceito fundamental da filosofia moral, que é o de reconhecimento.

consequente, a confirmação (ou afirmação) das propriedades particulares e manifestações corporais – isto é, aos *atos expressivos*, como os gestos e as expressões faciais – da pessoa a ser reconhecida.

A propriedade cognitiva do reconhecimento, nesse caso, representa a percepção da presença física de um certo indivíduo, afinal de contas sua propriedade física nada mais é que um objeto perceptual no campo de visão de um outro indivíduo. *Perceber* fisicamente um outro alguém, resumidamente, significa então a capacidade de ver esse alguém sob a condição de coisa visível, palpável e que, por isso, acarreta na perceptibilidade elementar de sua identificação individual mediante a lógica de um respeito moral que valide o reconhecimento de sua expressão pública no mundo social.

Tais expressões públicas, por seu turno, estão ancoradas nos atos expressivos dos indivíduos. A formação moral dos indivíduos, com isso, é reconhecida por meio das ações corporais dos indivíduos, tendo em vista que tais ações são “desdobramentos” da perceptibilidade física desses indivíduos.

A *invisibilidade*, contudo, está relacionada à negação desse ponto de vista epistêmico-social de reconhecimento dos indivíduos. Ela é, noutras palavras, um movimento de reconhecimento perverso – isto é, negativizado –, envolto por um “olhar atravessado”<sup>123</sup>, que humilha as pessoas e que, muitas vezes, revela a violenta estratificação de um contexto social justamente propício ao ímpeto libidinal de violação dos padrões de reconhecimento. A *invisibilidade*, nesse sentido, é um ato de negação, isto é, de não reconhecimento da mera presença física de pessoas que, em algum grau, por meio de seus gestos e trejeitos, têm o direito moral ao reconhecimento.

O exemplo da construção de laços sociais invisibilizados, destaca Honneth, é descrito no romance “O homem invisível”, de Ralph Ellison. Nesse texto, o autor traz um relato de uma pessoa que não é socialmente “vista” como tal, pois ela é um indivíduo negro descrito pelo olhar de brancos racistas. Esse ambiente social opressivo, por tal fator, expressa as formas de *invisibilização* de sua presença física e, também, de sua figura social. Por conseguinte, o desdém pelas propriedades físicas e sociais do personagem principal da obra, outorgado por um grupo social preconceituoso, bloqueia a primazia do seu reconhecimento, já que ele é visto, perante

---

<sup>123</sup> Um “olhar atravessado”, isto é, um *looking through* que, segundo Honneth, expressa “a capacidade de demonstrar nosso desprezo a pessoas presentes mediante o fato de se comportar diante dela como se ela não aparecesse fisicamente no mesmo espaço” (HONNETH, 2011, p. 166).

um olhar de superioridade social e racial, como uma pessoa a ser subordinada, isto é, a ser humilhada, a não ter seus direitos e sua personalidade respeitados.

A gestação da patologia social da *invisibilidade*, diante do pano de fundo exemplificado pela obra literária se desenvolve, pois o impulso egocêntrico de um padrão de comportamento social – isto é, de um padrão de comportamento social racista que nega tanto a necessidade do respeito à propriedade particular corpórea quanto sua condição moral cuja expressividade concreta surge pelos movimentos físicos de suas ações – impede o reconhecimento de certo indivíduo. Tal situação, desse modo, atesta a não existência da vigência social elementar de uma série de atos expressivos que, por meios recíprocos de identificação social, engendram o processo de reconhecimento dos indivíduos.

Uma sociedade que adota essa postura de não-reconhecimento a determinado grupo social, por tal motivo, não valoriza o imperativo moral de validação ou aprovação social de um conjunto de indivíduos cujo papel social deve ser estimado por aquele que é diferente a ele ou ela. Se os nossos atos sociomotores de interação social fática mais rotineiros – como cumprimentar as pessoas *visíveis* com um simples “bom dia” – estão passíveis de serem ocultados por esse tipo de conjuntura que privilegia a patologia da *invisibilidade*, isto é, de uma vida social conformada por relações negativas e desprezíveis, que apagam a qualidade de *ser orgânico* e *ser social* dos indivíduos, então todo procedimento construtivo de laços sociais está impossibilitado de ser realizado. A consequência desse *ethos* social disfuncional, ademais, é simples: a *invisibilidade social* nada mais faz senão promover o não reconhecimento<sup>124</sup> de outrem.

Nesse sentido, escreve Honneth, a *invisibilidade social* sofrida pelo protagonista da obra é resultado de uma deformação da capacidade humana de uma percepção social vinculada ao reconhecimento<sup>125</sup>. A *invisibilidade social*, com isso, representa uma forma de atividade de humilhação pública, ao revelar um conjunto de futuras disposições para maus-tratos de variadas formas. Ela é, portanto, uma forma de desrespeito moral e, também, uma deformação da razoável capacidade humana de *percepção* das outras pessoas<sup>126</sup>.

---

<sup>124</sup> “Não reconhecimento”, nesse caso, não significa estritamente o ato de *não reconhecer* “A”. O não reconhecimento causado pela patologia da *invisibilidade social*, na verdade, representa uma forma de reconhecimento enviesado e opressora, cujo elemento central talvez esteja no fato de que existe uma série de crenças preconceituosas que engendram perversamente a imagem social de “A”, condicionando-a a um falso patamar de *ser social* inferior. *Não reconhecer*, nesse caso, significa portanto *reconhecer* “A” de modo diminuto, colocando-a num patamar de inferioridade social.

<sup>125</sup> HONNETH, A. *La sociedad del desprecio*, p. 181. Madri: Editorial Trotta, 2011.

<sup>126</sup> ZURN, C. *Axel Honneth: A Critical Theory of the Social*, p. 101. Cambridge: Polity, 2015.

A *invisibilidade social* tratada na obra de Ralph Ellison, desse modo, representa a existência do menosprezo moral, isto é, a *ausência* de gestos de reconhecimento dos valores sociocorporais das pessoas. Mesmo que elas estejam, como seres físicos, no *meu* campo de visão, eu ainda assim lhes posso não apenas negar sua condição de *ser social*, não lhe dirigindo a palavra, não lhe dando o direito a se manifestar no espaço público como pessoa com uma certa identidade social a ser reconhecida, mas também, em algum grau, eu posso negar a condição de sua existência física no mundo, mesmo sabendo que elas estão espacialmente espalhadas pela dimensão mundana – inclusive, muitas vezes, co-habitando o mesmo ambiente social de quem os invisibilizam. Em decorrência disso, a *invisibilidade* é uma patologia social que, ao ser posta em prática, tende a engendrar um contexto espacial de desníveis sociais, cujos sintomas “autorizam” a existência de vínculos sociais desiguais marcados pela violência, pela opressão e, acima de tudo, pela exclusão social.

Uma outra patologia social investigada por Honneth, todavia, surge por causa de um outro tipo de embate entre o normativo e o patológico. O *paradoxo da individualização*, segundo o filósofo, é uma patologia social diagnosticada mediante o surgimento do conflito interno entre indivíduo e sociedade – ou, mais especificamente, um conflito verificado no processo de encarnação da *prática social*<sup>127</sup> do capitalismo sob a condição de espírito social do tempo presente. O ponto central desse conflito interno está localizado no caráter paradoxal do conceito de *individualização* que, no decorrer das mudanças estruturais do capitalismo, sofreu algumas mutações conceituais, cuja consequência levou à constatação de uma realização prática limitada de seus princípios morais.

Em linhas gerais, o desenvolvimento de sociedades capitalistas deu-se pela construção positiva do processo de *racionalização* e *emancipação social* dos indivíduos em suas esferas sociais. A confluência desses elementos morais está representada no conceito de *individualização*, ou seja, “na liberação crescente e irreversível dos membros da sociedade de ligações tradicionais e restrições estereotipadas, permitindo o alcance, então, da autonomia e da liberdade de escolha pessoal” (HONNETH, 2012, p. 153). A *individualização*, nesse sentido, é um novo elemento moral do comportamento social que, por exemplo, auxilia o desenvolvimento das capacidades individuais da ação motora e, além disso, instrumentaliza a habilidade da reflexão humana.

---

<sup>127</sup> Seguindo a leitura feita por Leonardo da Hora (2020), o capitalismo é visto como *prática social*, ou seja, “como estruturas simbólicas de conhecimentos que, ao mesmo tempo, capacitam e limitam os agentes a interpretar o mundo segundo determinadas categorias ontológicas, e a se comportar correspondentemente” cujo ponto de partida é a reprodução da tendência de acumulação infinita de capital, isto é, de riqueza abstrata e cuja praxeologia, por meio de uma *plasticidade* comportamental, alimenta a *imaginação capitalista* (DA HORA, 2020, p. 288).

Desse modo, portanto, o caráter do individualismo humano está conectado ao aprendizado de novas qualidades ou atributos inerentes a si que, por sua vez, foram gestadas ao decorrer da dinâmica social da modernidade capitalista, já que esse regime de organização social, por promover em alguma medida a *individualização* dos sujeitos, “autoriza” o surgimento de um pluralismo de estilos de vida: para se desenvolver e, por conseguinte, para corporificar o desejo pela autonomia, é preciso não apenas se portar como figura anônima intermediada por relações interpessoais caracterizadas pelo respeito à individualidade das pessoas, tal como é postulado pelo modo de vida capitalista; é preciso, na verdade, encontrar meios de institucionalização – portanto, meios de encarnação normativa – desse novo princípio social.

Segundo Honneth e Hartmann, o progresso das sociedades capitalistas via o reconhecimento da *individualização* de homens e mulheres, para desenvolver seu lastro institucional, necessita justificar a legitimidade do potencial normativo de seu conceito em meio a reivindicações e obrigações realizáveis na facticidade da realidade social<sup>128</sup>. Ao interpretarem a teoria social de Talcott Parsons para responder tal questão, o potencial normativo da *individualização* da *prática social* do capitalismo ganha algum sentido institucional em virtude de quatro fatores: 1) que o “individualismo” é visto como um *princípio* da personalidade; 2) por promover uma concepção igualitária de justiça como forma jurídica de governo; 3) por defender uma ideia de realização pessoal como a base para atribuição de status social e 4) por justificar a romântica ideia do amor como um ponto de fuga utópico que permite aos membros da sociedade, que estão cada vez mais sujeitos a pressões econômicas, preservar a visão de uma transcendência emocional de um cotidiano instrumentalizado<sup>129</sup>.

Esses quatro fatores que justificam o potencial normativo da *individualização*, quando posto nas esferas de reconhecimento da dinâmica social capitalista – que originariamente almeja a realização da autotransformação dos indivíduos –, além disso, apresenta outros quatro elementos que buscam legitimar uma correlação de ideias morais com tal ordem social.

Segundo os autores, esse processo ganha algum sentido quando 1) afirma que a normatividade e, por conseguinte, a institucionalidade do individualismo está se referindo experimentalmente a aspectos da autonomia ou da autenticidade que, até agora, não encontraram o reconhecimento apropriado na cultura social; 2) faz cumprir a ideia de igualdade da ordem jurídica moderna destinada aos seus membros ou aos aspectos estruturais das suas

---

<sup>128</sup> HONNETH, A. *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*, p. 171. Cambridge: Polity Press, 2012.

<sup>129</sup> *Ibid*, p. 170.

circunstâncias de vida mediante a ideia de ser tratado *como igual entre iguais*; 3) afirma as implicações normativas do princípio de autorrealização individual para alcançar maior estima social e compensação material e 4) impõe a promessa moral do amor romântico, chamando a atenção para as necessidades ou desejos que a prática institucionalizada das relações íntimas até agora não conseguiu atender com sensibilidade e capacidade adequadas<sup>130</sup>.

De acordo com Honneth e Hartmann, esse quadro geral do potencial normativo da *individualização* – que proliferou mais intensamente na vida moderna capitalista a partir da segunda metade do século XX – gerou uma ideia de progresso moral que revela quatro fatores atribuídos a essa postura social. São eles: a) o individualismo institucionalizado baseado na ideia de autorrealização experimental, que permite a experimentação de novas formas autênticas de existência, dando, com isso, a oportunidade das pessoas conquistarem sua própria personalidade; b) a expansão de direitos pessoais – que é uma pré-condição do desenvolvimento individual das pessoas – como forma de generalização da igualdade legal na esfera da ordem jurídica moderna; c) o impulso pelo reconhecimento material do progresso moral que esteja relacionado ao princípio de realização moderna de autonomia e que, por conseguinte, alimenta as condições de oportunidades sociais igualitárias e d) a construção de relações íntimas que foram libertadas dos últimos vestígios de direção social ou de direção econômica externa<sup>131</sup>.

A definição do potencial normativo, juntamente com a defesa do progresso moral da *individualização*, todavia, expõe certas falhas constitutivas. Como destaca Honneth, o processo de evolução da *individualização*, cuja busca central está na realização da autonomia do indivíduo, desde sempre foi um argumento questionável. Teóricos sociais como Weber e Simmel afirmaram que existe um lado “obscuro” da *individualização* que, ainda que defenda positivamente a “libertação” do indivíduo de seus laços comunitários tradicionais, por seu turno, priva-o do sentimento de solidariedade em grupo ou do aumento em si do próprio sentimento de autonomia<sup>132</sup>. Essa falta do apoio de alguém, da não compreensão de que o ser humano precisa da ajuda de outra pessoa e que não deseja *presenciar* a responsabilidade da experiência da autonomia, pode, por exemplo, levar ao isolamento ou à fragilização social.

A noção de *individualização*, desse modo, apresenta uma ambiguidade conceitual que impele o pressuposto normativo da autonomia humana. Se ela, por um lado, leva à conquista de seu aspecto positivo, por outro lado, ela expõe uma série de déficits constitutivos oriundos

---

<sup>130</sup> *ibid*, p. 171.

<sup>131</sup> *Ibid*, pp. 172 - 173.

<sup>132</sup> PINZANI, A. *Os paradoxos da liberdade*, p. 294. IN: MELO, Rúrion (Org.). *A teoria crítica de Axel Honneth*. São Paulo: Saraiva, 2013.

da própria vida social, isto é, de sua vida institucional. O imperativo pela experimentação da autonomia, com isso, também apresenta um aspecto negativo: um determinado modo de comportamento social autônomo e individualista, no fundo, pode perder sua definição originária (positiva) de individualização para uma definição instrumental (negativa) que apenas está ligada às expectativas de uma reprodução social não refletida da *prática social* do capitalismo. A patologia social do *paradoxo da individualização*, perante esse movimento alienante da *prática social* capitalista, nasce por causa desse fator, a saber, a “descoberta” do aspecto negativo da autonomia individual.

Segundo Honneth, o momento histórico que diagnosticou essa percepção negativa da individualização foi o período da “revolução neoliberal”. De acordo com o filósofo, o neoliberalismo apresenta uma transformação no modo de organização do sistema social, na estrutura econômica e no alinhamento de forças sociopolíticas institucionais por meio de três fatores, a saber, 1) o enfraquecimento do bem-estar social das nações, 2) o modo de divisão do lucro atribuído ao modelo de “capitalismo acionista” e 3) uma justificativa que busque renovar o projeto orientador do “novo espírito do capitalismo” – e que está representada, por exemplo, nas novas relações (ou seja, relações flexíveis) de trabalho<sup>133</sup>.

Essa nova forma de regulação da vida social do capitalismo, escreve Honneth, apresenta uma importante conclusão interligada ao aspecto negativo da *individualização*, qual seja, que o neoliberalismo potencializou um processo de instrumentalização, padronização e ficcionalização da autorização individual dos indivíduos, cujos efeitos colaterais desenvolvidos nas últimas décadas levou à existência de um sistema emocionalmente árido de demandas com as quais os indivíduos parecem mais propensos a sofrer do que a prosperar<sup>134</sup>. O indivíduo, para ser autônomo nesse modo de vida, portanto, “precisa” renunciar a um trabalho seguro e uma renda estável; “precisa”, além disso, correr o risco de perder seu posto de trabalho ou mesmo passar mais horas do dia trabalhando – muitas vezes em ambientes inadequados – para ter a mesma renda, por exemplo. O que foi colocado para esses indivíduos como “manual” de realização da vida autônoma a ser seguido e aplicado, na verdade, é “roteiro” ficcional enganador e opressor.

Sendo assim, o retrato dessa contradição do *ethos* social neoliberal, em vez de efetivar o aspecto positivo e emancipatório da autonomia pessoal, leva o indivíduo ao quadro negativo de sofrimento social e psicológico, já que ele ou ela, no fundo, experimenta um simulacro de

---

<sup>133</sup> HONNETH, A. *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*, p. 174. Cambridge: Polity Press, 2012.

<sup>134</sup> *Ibid*, p. 164.

*individualização*. Desse modo, o processo de experimentação como *ser social autônomo* é algo meramente ficcional: a ideia de autorrealização pode ser vista como o ideal de autorrealização, na verdade, transforma-se numa compulsão na qual a experiência de vazio existencial se tornará algo comum para boa parte da população acometida por uma falsa promessa de independência pessoal<sup>135</sup>.

É diante desse contexto de contradição entre norma e prática social da forma de vida neoliberal que surge, justamente, a noção de *paradoxo da individualização*. Segundo Honneth, um paradoxo é uma “explicação de uma específica estrutura de contradição” (HONNETH, 2012, p. 176) tendo em vista que uma contradição é paradoxal quando, precisamente por meio da tentativa de realizar tal intenção, a probabilidade de realizá-la diminui<sup>136</sup>. Nesse sentido, um determinado conceito paradoxal representa o oposto de sua conceituação original. Para o filósofo, a revolução neoliberal é um fenômeno de normatividade social esquadrihado num caminho paradoxal que transfigura negativamente as propriedades das estruturas sociais, isto é, o neoliberalismo está numa posição antagônica à definição original dos elementos basilares da vida social moderna. Pensando noutros termos, o neoliberalismo impulsiona e gerencia a gestação do sofrimento social.

Honneth apresenta três elementos que justificam a característica paradoxal do *ethos* neoliberal: 1) a mistura dos momentos positivos (progressivos) e negativos (regressivos) do desenvolvimento social mediante um obscuro amálgama entre formas de melhoria e deterioração social; 2) mediante um vocabulário normativo autodescritivo, a pregação de um capitalismo “ético” formulado por meio de justificativas inovadoras que “explicam” a desigualdade social, a injustiça e a discriminação e 3) a dispensa de uma reconstrução teórica dos conflitos sociais, já que os fenômenos paradoxais do espírito social “afetam” todos os indivíduos da vida social<sup>137</sup>.

A noção de paradoxo permite entender que os fenômenos negativos da *individualização*, ao invés de perderem sua legitimidade social, acabam se fortalecendo na prática. Como escreve Alessandro Pinzani, “as perdas são consideradas ganhos, o desenraizamento social e cultural se torna um ponto de força para indivíduos inseridos num contexto produtivo que exige deles flexibilidade total e capacidade de adaptação, os regressos em termos de políticas sociais e de direitos trabalhistas são descritos como formas de libertação da livre-iniciativa e, portanto,

---

<sup>135</sup> Ibid, p. 166.

<sup>136</sup> Ibid, p. 176.

<sup>137</sup> HONNETH, A. *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*, pp. 177 - 178. Cambridge: Polity Press, 2012.

como aumento da liberdade individual (PINZANI, 2013, p. 298). Os efeitos paradoxais da *individualização*, desse modo, resultam quando os sujeitos, em suas esferas sociais, continuam a se enxergar à luz das suas normas características. Esses indivíduos, nesse caso, interpretam que esse *determinado padrão de vida social*, independentemente de seus paradoxos conceituais, é o único meio real de representação efetiva da formação moral do conceito de autonomia – ou, seja, de *individualização*.

O problema dessa situação, contudo, é que o funcionamento da estrutura social neoliberal cria mecanismos discursivos e práticos de realização diminuta da autonomia dos indivíduos. A experimentação desse sentimento de realização reduzida na condição de *ser social autônomo* é alimentada pelos efeitos colaterais da patologia social do *paradoxo da individualização* na medida em que há uma desordem na sua concepção de primeira ordem que deságua, por conseguinte, numa confusa concepção de segunda ordem. Essa desordem está manifesta na contradição paradoxal da “revolução neoliberal”, já que as transformações socioeconômicas impostas por essa nova forma de organização social instrumentaliza uma encarnação incompleta de um atributo essencial da vida em sociedade, que é a autonomia mediante o respeito da *individualização* dos sujeitos.

Uma outra patologia social analisada por Axel Honneth é a *reificação*. Assim como a *invisibilidade*, a *reificação* é uma patologia social relacionada à inexistência normativa da prática do reconhecimento. A investigação filosófica da patologia social da *reificação*, todavia, possui uma origem bem específica: ela é um resultado do fenômeno social do “fetichismo da mercadoria” descrito por Karl Marx. Sendo assim, a gênese conceitual da *reificação* está vinculada ao obscuro fenômeno de coisificação do *ser social*: as pessoas, em razão da instrumentalização e impessoalidade da finalidade calculadora da *prática social* do capitalismo, perderam seu estatuto antropológico de *indivíduo* e, contudo, adquiriram um estatuto utilitário de *coisa*, ou seja, de objeto coisificado.

O teórico social que desmembrou o fenômeno do “fetichismo da mercadoria” em direção à noção de *reificação* foi György Lukács. Como escreve o filósofo húngaro, a *reificação* é “uma relação entre pessoas tomar o caráter de uma *coisa* e, dessa maneira, o de uma ‘objetividade fantasmagórica’ que, em sua legalidade própria, rigorosa, aparentemente racional e internamente fechada, *oculta* todo o traço de sua essência fundamental: a relação entre os homens” (LUKÁCS, 2003, p. 194, grifo meu).

Essa espécie de definição geral do fenômeno patológico da *reificação* em Lukács, segundo a interpretação de Honneth, apresenta diversas formas de manifestação no mundo

social, como a) numa troca de mercadoria os sujeitos se veem obrigados a ver tais objetos como coisas potencialmente valorizáveis, b) na interação social reconhecida como “objeto” de transação rentável e c) na consideração das próprias capacidades como recursos objetivos para o cálculo das oportunidades de valorização<sup>138</sup>.

Essas três formas de manifestação da *reificação*, desse modo, atestam que essa patologia social confirma o princípio básico do sofrimento social, qual seja, que ele concerne (e transita) no *mundo social* objetivo e no *self*, isto é, na *formação subjetiva* do indivíduo. Por causa desse fator, ela está *presente* na vida cotidiana: ela está, portanto, mergulhada nas relações sociais da eticidade e é desenvolvida por intermédio de três elementos: da autorrelação reificante consigo mesmo, da atitude intersubjetiva reificada e, por fim, da relação de reificação do Eu com o mundo.

Para Lukács, a origem da *reificação* está no fenômeno da troca fetichizada de mercadorias, que é fruto da imposição da forma de vida capitalista calculadora e dessacralizada. A desvalorização do ser humano, nesse caso, está representada pelo processo de coisificação do *ser genérico*: as pessoas não são tidas como um *ser social* com emoções, desejos, vontade, razão e memória; elas são, na verdade, um objeto inorgânico de valor rentável a ser trocado de acordo com o cálculo instrumental utilitário do mercado capitalista.

Contudo, destaca Honneth, falta uma análise mais expansiva do conceito de *reificação* definido por Lukács. De acordo com o filósofo alemão, ainda que Lukács, mediante um argumento funcionalista que se apoia na tese do processo de racionalização weberiano da modernidade, tenha feito o esforço teórico de analisar a patologia social da *reificação* nas mais simples atitudes cotidianas da forma de vida capitalista, tornando-o, com isso, uma questão de “segunda natureza”<sup>139</sup>, ele ainda assim restringe esta patologia social ao restrito ponto de vista das suas transações econômicas<sup>140</sup>. Por esse motivo, pontua Honneth, Lukács não apresentou outros meios de análise do fenômeno da *reificação* tendo em vista que, se essa patologia social está na ordem de uma “segunda natureza”, então ela deve estar presente *além* da ação econômica dos indivíduos. A argumentação economicista de explicação conceitual dessa patologia social, nesse caso, leva a uma compreensão reduzida de sua presença no mundo, já que a *reificação* está atrelada ao conjunto de ações humanas que compõem o *social*, isto é, que compõem o conjunto de práticas sociais na eticidade.

---

<sup>138</sup> HONNETH, A. *Reificação: Um estudo de teoria do reconhecimento*, p. 32. São Paulo: Unesp, 2018.

<sup>139</sup> “Segunda natureza”, escreve Axel Honneth, está relacionada a um “costume habitual por força dos processos de socialização correspondentes, de modo que tal atitude determina o comportamento individual de todo o espectro da vida cotidiana” (HONNETH, 2018, p. 36).

<sup>140</sup> HONNETH, A. *Reificação: Um estudo de teoria do reconhecimento*, p. 34. São Paulo: Unesp, 2018..

Diante dessa crítica, falta então esclarecer qual é o ponto de vista normativo da *reificação*. Noutros termos, falta estipular um conceito de práxis humana concreta sobre o que é a *reificação*<sup>141</sup>. Ora, se Honneth argumenta que a essa patologia social é um fenômeno de “segunda natureza”, e que, além disso, Lukács não apresenta uma tese que contemple todo o espectro interacional do processo de sociabilidade da natureza humana, então é preciso encontrar um outro meio de justificação da postura normativa da *reificação*. De acordo com Honneth, uma outra forma de analisar a práxis da atitude reificante deve partir da noção de *reconhecimento*.

Para Honneth, o *reconhecimento* é uma forma existencial engajada que *precede* o conhecimento. Sendo assim, o *reconhecimento* possui um primado ontogênico frente ao *conhecimento*<sup>142</sup>. Tal primazia, por sua vez, apreende a realidade em uma forma de experiência, cujos dados existentes de uma situação, em princípio, encontram-se qualitativamente acessíveis à perspectiva de uma participação engajada, ou seja, qualitativa. Esse tipo de experiência qualitativa das vivências praxeológicas no mundo é visto por Honneth como uma característica *originária* de proximidade, interesse e, sobretudo, de engajamento prático com o mundo: a postura intersubjetiva e a primazia do *reconhecimento*, nesse caso, não permitem um tipo de interação primária autocentrada e neutra com o mundo, já que o *reconhecimento*, no intuito de confirmar sua interação no mundo circunscrito, é uma forma de reação às sensações captadas por sua realidade.

O atributo de “primado originário” extraído do conceito de *reconhecimento*, com isso, estipula o ponto de vista de uma práxis normativa do *social*. Para que o indivíduo possa agir em sua realidade, ele ou ela, antes de qualquer coisa, deve (re)conhecer o aspecto *prévio* do ato de reconhecer. Essa perspectiva é defendida por Honneth quando ele, por exemplo, relaciona o processo de formação individual da criança junto a sua pessoa de referência, ou seja, com uma segunda pessoa que ele ou ela a reconhece além de um nível cognitivo e que, por conseguinte, desenvolve um sentimento de vínculo afetivo que o motiva e entusiasma a compreender os objetos do mundo de forma criativa<sup>143</sup>. Ora, se o *reconhecimento* aparentemente possui um atributo normativo de primazia interpretativa do mundo da vida, afinal, de que maneira surge sua interligação com a patologia social da *reificação*?

De acordo com Axel Honneth, a *reificação* significa o *esquecimento* do reconhecimento. A *reificação*, em outras palavras, pode ser definida como o *esquecimento do primado do*

---

<sup>141</sup> Ibid, p. 38.

<sup>142</sup> Ibid, p. 64.

<sup>143</sup> Ibid, p. 66.

*reconhecimento*, ou seja, é “o processo pelo qual, no nosso saber a respeito dos outros homens e no modo como os conhecemos, não tomamos mais consciência de que ambos os casos são tributários de seu engajamento e reconhecimento prévios” (HONNETH, p. 85, 2018). É com base nesse momento de *esquecimento*, ou seja, de amnésia do *reconhecimento*, que Honneth então apresenta uma nova definição de *reificação*, qual seja, que essa patologia social é a efetuação do processo de conhecimento que perde o vestígio da postura de que *conhecer* advém da adesão da postura de *reconhecer*<sup>144</sup>. O desenvolvimento dessa postura de olvidamento socioepistêmico da realidade, desse modo, gera uma tendência à percepção dos outros seres humanos como objetos meramente insensíveis<sup>145</sup>.

Em suma, a *reificação* para Honneth é a 1) unilateralização ou endurecimento da postura de *reconhecimento* em virtude da autonomização de certo fim ou 2) é a unilateralização da postura de *reconhecimento* mediante a recusa posterior do reconhecimento em razão da aceitação de um preconceito ou de certo estereótipo<sup>146</sup>. Tal postura de *reconhecimento* patologizada, com efeito, surge pela rotinização e habituação de esquecimento do reconhecimento original que, por conseguinte, ao ser posta em prática, trata outra pessoa como simples objeto<sup>147</sup>, na medida em que a perda efetiva da percepção dessa pessoa é também o apagamento dela como *ser com características humanas*<sup>148</sup>.

Sendo assim, a *reificação* representa o *apagamento* da primazia intersubjetiva do reconhecimento. Esse *apagamento*, todavia, é socialmente difundido e reproduzido de forma sistemática ou institucional, servindo, desse modo, como prática de deformação da rede intersubjetiva do *reconhecimento*, que justifica as condições da existência de uma forma ética de vida social. Destarte, a *reificação*, como descreve Christopher Zurn, envolve uma forma de desprezo à estrutura normativa do *reconhecimento*, na qual tal postura está localizada por meio de formas distorcidas de sociabilidade que servem para desumanizar as pessoas e, por conseguinte, para perpetuar estruturas de patologias sociais<sup>149</sup>.

A patologia social da *reificação* representa a despersonalização das relações sociais que leva à distorção das interações humanas, cuja consequência é a desarticulação das condições sociais de realização da vida boa. Em razão da negação da práxis social do reconhecimento prévio, a *reificação* é uma outra forma de representar a distorção do vínculo entre primeira e

---

<sup>144</sup> Ibid, p. 87.

<sup>145</sup> Ibid, ibid.

<sup>146</sup> Ibid, p. 90.

<sup>147</sup> HONNETH, A. *Observações sobre a reificação*, p. 77. Porto Alegre: Revista Civitas, vol. 8, nº 1, 2008.

<sup>148</sup> Ibid, p. 78.

<sup>149</sup> ZURN, C. *Axel Honneth: A Critical Theory of the Social*, p. 107. Cambridge: Polity, 2015.

segunda ordem de certo conceito da filosofia moral, como o de *reconhecimento*: uma pessoa (auto)reificada apresenta, no fundo, uma séria dificuldade em exercitar elementos morais importantes para a vida em sociedade, como o (auto)respeito e a (auto)estima, já que, ao coisificar e instrumentalizar todas as potencialidades da vida social, ela não assimila o pressuposto central de engajamento prático com o mundo, obtido pelo reconhecimento prévio. De maneira similar à patologia social da *invisibilidade*, pode-se então afirmar que, na *reificação*, existe uma distorção das propriedades epistemológicas e morais do conceito de *reconhecimento*.

Seguindo a ferramenta de análise das patologias sociais suscitada por Christopher Zurn, pode-se resumir o seguinte: um sintoma (a sintomatologia) da *invisibilidade*, por exemplo, seria a depressão, o *paradoxo da individualização*, por sua vez, apresentaria o sintoma de culpa ou de ansiedade, enquanto a *reificação* exporia o sintoma de alienação do mundo. O fator epidemiológico (*epidemiologia*) dessas patologias, no geral, é o mesmo: a reprodução e evolução destas são desenvolvidas em razão de uma ruptura com a práxis concreta dos pressupostos normativos de princípios éticos da vida social. Todavia, cada uma dessas patologias apresenta uma causa, isto é, um fator etiológico (*etiologia*) diferente: a *invisibilidade* é causada pela negação do estatuto epistêmico e social do reconhecimento; o *paradoxo da individualização* é causado pelo aprisionamento involuntário à dúbia legislação moral da forma de vida capitalista, enquanto a *reificação* é causada pelo esquecimento do reconhecimento.

Resta, diante disso, pensar uma forma terapêutica (*terapia*) que refreie as anomalias de patologias sociais que aniquilam as possibilidades de interações sociais respeitadas e solidárias. O *ser patológico* diagnosticado pela filosofia social, que está encarnado pela gramática do sofrimento social, como foi dito, bloqueia as possibilidades de efetivação da emancipação social. Tal diagnóstico, por sua vez, deve auxiliar no processo de superação dessa realidade – até porque existe cura para o sofrimento social –, já que o papel final da filosofia social é, acima de tudo, orientar a sociedade para a conquista da vida coletiva exitosa.

Assim como em Hegel, para Axel Honneth, o processo de realização terapêutica da vida boa coletiva reside no conceito de liberdade. *Ser livre*, pode-se dizer, é a instância de superação do sofrimento social. É preciso, por causa disso, entender como esse postulado é possível. Na próxima seção, apresentarei como a definição honnethiana de *liberdade social*, num diálogo “atualizado” com a filosofia social hegeliana, tenta empreender tal ideia.

## **2.2. Os modelos de liberdade em *O direito da liberdade***

As patologias sociais são manifestações comportamentais danosas e corrosivas ao processo de sociabilidade humana. Fruto de interações sociais deficitárias, irracionais e teoricamente insustentáveis, a existência das patologias sociais diagnosticadas pela filosofia social, em linhas gerais, denuncia dois graves problemas da condição humana da sociedade: um bloqueio cognitivo somado ao cultivo de formas de vida, que *desejam* o cenário de disfuncionalidade social. Por esse motivo, as patologias sociais surgem quando alguns ou todos os membros da sociedade sistematicamente não compreendem o significado normativo das formas de práxis institucionalizadas que regulam o sentido da ação humana na mesma medida que o funcionamento da estrutura social condiciona a existência desse bloqueio.

Tal diagnóstico, portanto, desnuda uma desordem psíquica e social dos indivíduos e sua sociedade. Essa desordem está representada na forma de *sofrimento social sistemático*. Sendo assim, a formação e promulgação de patologias no *corpus* social da vida ética nada mais faz senão “sequestrar” o processo de autoformação emancipada da identidade do *ser social*. Desse modo, as patologias sociais bloqueiam o desenvolvimento das potencialidades humanas.

Na seção anterior deste capítulo, por meio de uma breve genealogia filosófica, em primeiro lugar, tentei mostrar como o terceiro movimento do projeto filosófico de Axel Honneth contextualiza o substrato histórico das patologias sociais; em seguida, mediante a exposição de algumas formas de manifestações patológicas diagnosticadas na vida social moderna, tentei apresentar o que esse filósofo alemão entende como *patologia social*, como elas se comportam e quais são seus efeitos colaterais ao indivíduo e à sociedade.

Tendo isso em vista, pode-se dizer que, de acordo com Honneth, a *atitude crítica* da teoria crítica deve perpassar pela investigação das patologias sociais, já que essa tradição filosófica pressupõe que a experiência subjetiva ou objetiva atrelada ao sofrimento social da sociedade levam a buscar o desejo pela cura e libertação de formas sociais disfuncionais<sup>150</sup>. A *terapia*, cujo objetivo está vinculado à reformulação teórico-prática da vontade humana em efetivar o imperativo sociofilosófico da *vida boa* em comunidade, está representada pelo valor ético da *liberdade*.

A *liberdade*, noutros termos, deve ser vista sob a condição de valor elementar da vida social a ser cultivada: *somos o que somos*, pois somos indivíduos com *liberdade* de corporificar

---

<sup>150</sup> HONNETH, A. *Pathologies of reason: On the Legacy of Critical Theory*, p. 40. Columbia University Press, 2009

e performar livremente, de modo autônomo, consciente e intersubjetivo, nossa identidade e nosso papel social dentro da vida ética.

Para realizar sua plenitude conceitual, a caminhada político-filosófica de conquista da liberdade surge mediante uma análise social imanente do “espírito objetivo” do tempo histórico presente. O sentido de fundamentação prática, material e orgânica da liberdade, portanto, encontra-se no *meio* das práticas sociais que regem a eticidade, já que suas esferas de ação e interação, de acordo com suas normas, interesses, valores e inclinações, expressam a orientação ética formadora do sentido teórico e prático da *liberdade*.

Tendo em vista que a liberdade é um artefato filosófico de ação terapêutica nas esferas da vida social, então em que medida a teoria crítica de Axel Honneth defende uma teoria da justiça baseada numa análise social da liberdade humana? Nesta seção, buscarei apresentar quais são os argumentos centrais que engendram o quarto movimento da filosofia social de Honneth – que pode ser resumida como uma “teoria sócio-filosófica da liberdade”. Nesse último movimento de seu projeto filosófico, Honneth retoma as reflexões da filosofia social de Hegel, especialmente em sua obra *Princípios da filosofia do Direito*.

Outrora colocada num patamar de isolamento geral nos debates sobre filosofia política mais contemporânea<sup>151</sup>, a teoria social hegeliana, por sua vez, destaca Honneth, oferece um quadro institucional de atrativa contextualização dos princípios formais de justiça que ocupam-se da prática moral cotidiana que é, além disso, desenvolvida por causa de uma relação estreita com o diagnóstico de época<sup>152</sup>. A filosofia social hegeliana, nesse caso, é uma espécie de ponto de partida confiável para se desenvolver uma teoria da justiça da liberdade ancorada num exame crítico do *social*. Saber reconhecer o conteúdo filosófico e ético da liberdade, nesse caso, é saber reconhecer, pelas ferramentas da filosofia social, o *comportamento prático* de uma pergunta relevante sobre a vida social moderna, que é: o que é *ser livre* em sociedade?

A resposta dessa pergunta, segundo Honneth, não está resumida ao mero conhecimento dos instrumentos formais da liberdade: *experimental* a liberdade como tal não está reduzido a uma dimensão abstrata do seu conceito. Sua dimensão experimental – assim como defendido pelo olhar imanente hegeliano – nasce, acima de tudo, pela corporificação normativa de práticas

---

<sup>151</sup> Essa afirmação foi feita em 2001, ano do lançamento da obra "Sofrimento de indeterminação: uma leitura atualizada da *filosofia do direito* de Hegel". Felizmente, hoje tal asserção parece ser um pouco incoerente: passadas duas décadas da publicação dessa obra, têm-se diversos autores e autoras da filosofia que retomam o projeto da filosofia social hegeliana para analisar a dinâmica social do tempo histórico presente. Tal cenário pode ser mais bem conhecido, por exemplo, com base na leitura do artigo *Hegel's Social and Political Philosophy: Recent Debates*, de Michael Nance (2016).

<sup>152</sup> HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*, p. 47. São Paulo: Editora Esfera Pública, 2007.

sociais institucionalizadas da eticidade. *Ser livre* em sua plenitude, então, perpassa por uma encarnação prática da definição conceitual de *liberdade*: *somos livres* como *seres sociais*, pois sabemos *pôr em prática*, a nível mental e social, nossa vontade livre.

Similar a Hegel, para Axel Honneth, a análise filosófica da *liberdade* descrita na obra *O direito da liberdade*, deve partir de um olhar metodológico específico, que é o método da reconstrução normativa (2.2.1). Perante tal postura filosófica, Honneth, assim como na filosofia hegeliana, apresenta uma compreensão modelar tripartidária de *liberdade*.

Em uma ótica ascendente, os dois primeiros modelos de liberdade apresentam patologias sociais, pois ambos reverberam uma encarnação absolutizada de um modelo incompleto de *liberdade*. A liberdade jurídica e suas patologias sociais (2.2.2) e a liberdade moral e suas patologias sociais (2.2.3) são os dois modelos unilaterais de *liberdade*. A solução desse impasse, por sua vez, reside na noção de liberdade social e sua eticidade democrática (2.2.4). Esta seção, desse modo, destina-se ao exame filosófico do que é a *liberdade* para Axel Honneth.

### **2.2.1. O método da reconstrução normativa em Axel Honneth**

No artigo “A textura da justiça”, Axel Honneth retoma a questão da metodologia filosófica de investigação do tema central da filosofia política, que é o conceito de *justiça*. A resposta a essa pergunta, ademais, leva à explicação de uma teoria da justiça. O ponto de partida do que é a *justiça*, segundo Honneth, são as relações (e práticas) sociais, pois com base nelas é possível conhecer mais adequadamente os princípios gerais que fundamentam o projeto de uma teoria da *justiça*.

No intuito de refletir a textura intrínseca e, ao mesmo tempo, a pluralidade conceitual do que é a *justiça*, o filósofo busca apresentar o seguinte argumento: é preciso objetar o ponto de vista metodológico do qual o conteúdo da *justiça* é apreendido mediante uma dedução especulativa para, assim, destacar uma nova estrutura metodológica de conhecimento da *justiça*. Noutros termos, Honneth busca apresentar uma crítica à concepção procedimentalista do que é a *justiça*, considerando que o tópico filosófico mais relevante de teoria da justiça está na fundamentação da liberdade, já que, para o autor, os princípios de justiça representam a expressão e asseguramento da vontade comum recíproca da liberdade de ação de todas as cidadãs e cidadãos<sup>153</sup>.

---

<sup>153</sup> HONNETH, A. *A textura da justiça*: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo, p. 347. Porto Alegre: Revista Civitas, vol. 9, nº 3, 2009.

O argumento de que é preciso revisar o procedimento metodológico da *justiça*, defende o autor, ocorre pois, em linhas gerais, a filosofia política encontra-se numa situação de crescente abismo entre teoria filosófica e práxis política: a justificação conteudística da justiça, que basicamente tem a tarefa de apresentar uma ideia geral dos princípios de justiça mediante o asseguramento recíproco da liberdade subjetiva de ação dos indivíduos, nesse caso, está distanciado do comportamento material da construção da justiça, isto é, das práticas intersubjetivas de interação social que validam e atribulam o sentido conceitual de seus princípios gerais.

Esse modo de encarnação da liberdade abandonada dos vínculos intersubjetivos está, por um lado, representado pela figura da liberdade negativa e, por outro lado, pela figura da liberdade moral. A liberdade negativa está associada ao componente material de uma teoria da justiça – que é representada como *autonomia individualista*; já a liberdade moral desenvolve o seu componente formal – ou seja, a *fundamentação* dos princípios de justiça de formação comum da vontade mediante a cooperação social dos sujeitos. Tendo em vista que o lastro político e social desses modelos de liberdade incidem no comportamento das sociedades liberais, Honneth apresenta três características básicas que simbolizam o método procedimental de justiça, quais sejam, o *paradigma da distribuição*, o *procedimento* e a *fixação no Estado*.

A primeira característica básica está vinculada ao componente material da liberdade, ou seja, a noção de *autonomia individualista* do sujeito na medida em que o isolamento material do aparato intersubjetivo da liberdade é gerado pela redução a uma ideia de autonomia pessoal, cujo contorno transcendental levou à criação de relações sociais “justas”, que servem primeiramente “à finalidade de possibilitar a todos sujeitos igualmente uma forma de autodeterminação que os permita ser tão *independentes* de seus parceiros de interação quanto possível” (HONNETH, 2009, p. 349, grifo meu). Para Honneth, a consequência da absorção unilateral representada por esse modelo de liberdade deságua na definição do *paradigma da distribuição*: quando esse pensamento sobre a liberdade individual se sente ameaçado pela *dependência* de um outro, ela, mediante um padrão paradigmático de ação, deve assegurar que cada indivíduo, unilateralmente, deva dispor de meios valorizados para realizar seus planos de vida.

Pensando no nível material, significa entender que essa característica procedimental da justiça deve assegurar algum tipo de “bem” de tal modo que permita aos membros da sociedade a perseguição às suas preferências individuais. Sendo esse o caso – qual seja, o da distribuição

de “bens” que promovem a autonomia individual –, o *paradigma da distribuição* está espelhado na imagem da justiça distributiva<sup>154</sup>.

Todavia, segundo Honneth, o caráter distributivo do olhar procedimental da justiça apresenta um problema, a saber, que o desenvolvimento da autonomia do indivíduo não depende de “bens”, mas sim das relações de reconhecimento recíproco. Apesar dos “bens” serem meios significativos de realização da liberdade, eles por si só não pressupõem a autonomia do sujeito, já que, para Honneth, a liberdade não é experimentada pelos meios significados de tais bens, mas sim pela respectiva *relação* com eles<sup>155</sup>. Tais vínculos de relação com determinado bem para a preservação do autorrespeito, na verdade, só podem ser construídos por vias intersubjetivas, ou seja, pela composição de “relações vivas de reconhecimento recíproco que são justas na medida em que através delas e dentro delas aprendemos a valorizar reciprocamente nossas necessidades, convicções e habilidades” (HONNETH, 2009, p. 354).

A segunda característica reside na questão da justificação procedimental da justiça. Para Honneth, o *procedimentalismo* está vinculado à suposição de que uma sociedade livre tem a possibilidade de autodeterminar princípios normativos de justiça. Esse atributo da suposição, na forma de experimento mental, por exemplo, é imaginado como “situação original”, fechamento de um contrato ou uma situação de deliberação, cujas condições gerais devem permitir chegar a conclusões justificadas sobre qual o tipo de distribuição de bens as cidadãs e os cidadãos preferem<sup>156</sup>. Perante essa condição hipotética e deliberativa, essa concepção procedimental de justiça considera os sujeitos como pressupostos parcialmente autônomos sob condições equitativas e imparciais que conseguem, por eles mesmos, tomar decisões sobre princípios normativos que engendram as condições de realização da autonomia.

A propriedade procedimentalista de uma teoria da justiça, nesse caso, está simbolizada sob a condição de “justiça hipotética”. Por defender a perspectiva da criação de um posicionamento original equitativo e deliberativo, pressupõe-se também que os sujeitos têm a capacidade de deliberar quais são os meios de distribuição dos bens preferenciais da sociedade, já que esses bens, por serem de ordem material, necessitam passar por uma dilapidação procedimental que dê um sentido geral à busca de experimentação deles. Por tal motivo, é possível afirmar que o procedimentalismo *pressupõe* o paradigma da distribuição.

---

<sup>154</sup> Ibid, ibid.

<sup>155</sup> Ibid, p. 353.

<sup>156</sup> Ibid, p. 350.

Honneth afirma que o problema dessa característica procedimental da justiça é o *procedimentalismo* tornar-se refém do *paradigma da distribuição*. Por ser uma espécie de “cicerone hipotético” dessa característica, ele também desconsidera o fato de que uma teoria da justiça é pensada em virtude de relações de reconhecimento recíproco. Além disso, esclarece Honneth, o *procedimentalismo* apresenta uma certa concepção controladora e ingênua da sociedade: os cenários hipotéticos frutos de experimentos mentais, diferentemente de uma relação de reconhecimento, não se adequa ao inevitável caráter contingencial da história que, arbitrariamente, vez por outra, incide na sociedade. Mediante tais problemas, o *procedimentalismo* pode ser visto como uma condição de justiça vazia e ociosa<sup>157</sup>.

Por fim, a característica da *fixação no Estado* nada mais é que uma crítica à centralidade do Estado perante as questões de justiça. Para Honneth, a teoria procedimental da justiça defende que os elementos da justiça sejam de total responsabilidade da entidade estatal, pois somente o estado democrático de direito representa a agência correspondente de efetivação da justiça<sup>158</sup>. A justificativa desse posicionamento ocorre por causa de sua estrutura normativa – qual seja, a disposição de meios legítimos que impõe efetivamente as medidas necessárias para uma redistribuição nas diversas instituições básicas da sociedade – somada ao fato de que a uma possível implementação individual dos padrões de justiça pode levar a uma unilateralidade ditatorial das virtudes.

Em outras palavras, o Estado é um artefato social que centraliza os mecanismos do direito da implementação de normas sociais. Seu papel central, a rigor, é implementar os princípios de justiça da sociedade – tal como faz, por exemplo, uma Constituição. E o motivo disso é que ele tanto dispõe de meios adequados e geralmente aceitos para implementar na sociedade os princípios de justiça tidos como justificados quanto possui, graças às suas múltiplas competências regulatórias, o poder de distribuir aqueles bens que parecem ser essencialmente decisivos para possibilitar igualmente a autonomia individual<sup>159</sup>. Em linhas gerais, o papel do Estado filia-se a uma concepção de “justiça social”.

Entretanto, a função de guardião regulador dos princípios de justiça do Estado, segundo o *procedimentalismo*, apresenta um problema de ordem prática, qual seja, que a autoridade única dessa relevante instituição social não aceita que, fora do seu escopo procedimental, existam outras esferas sociais que também legitimam certos princípios de justiça. Por essa razão, ele limita o grau de influência das outras esferas sociais de reconhecimento recíproco no

---

<sup>157</sup> Ibid, p. 356.

<sup>158</sup> Ibid, p. 351.

<sup>159</sup> Ibid, p. 357.

processo de tomada de decisão e implementação dos princípios de justiça – tendo em vista que, por exemplo, organizações pré-estatais ou associações ou sociedades também estão engajadas em favor de uma melhoria das condições de autonomia em nome da justiça.

O Estado, por essa razão, não pode ser a única esfera social de implementação da justiça por um simples motivo: ele não tem o direito de “interferir” no desenvolvimento social de outras esferas coletivas, como a família e a sociedade civil, já que se sabe, em boa medida, que a organização do poder político também é assegurada por meio de uma rede ampla e descentralizada de organizações semi estatais e civis<sup>160</sup>. Uma concepção que está afastada desse pressuposto, cuja representação está na *fixação do estado*, pode, portanto, levar ao estreitamento do olhar dos princípios gerais de uma teoria da justiça.

O pano de fundo dessas três críticas do método procedimentalista de uma teoria da justiça é o que influencia Axel Honneth a apresentar o método da *reconstrução normativa*. A diferença central desse método, argumenta o autor, é de que “a reconstrução normativa deve estar voltada a todo este espectro de relações sociais recíprocas sob as quais os sujeitos hoje podem alcançar a autonomia” (HONNETH, 2009, p. 364), levando em conta que a prática desse método é movida por relações de reconhecimento recíproco que, por conseguinte, revelam o sedimento histórico-ontogenético de normas morais fundamentais à concepção sociofilosófica de *justiça*.

Pensando por esses meios, e instrumentalizando o “postulado” do método da reconstrução normativa, é possível então chegar a uma conclusão alternativa sobre a estrutura filosófica da teoria da justiça: uma postura que adota o fator da *liberdade* como vetor elementar de justificação dos princípios de justiça deve inclinar sua investigação filosófica aos elementos materiais, isto é, aos fatores históricos que, de algum modo, representam as condições concretas e objetivas de sistematização da encarnação experimental do conceito de *justiça*. Em outras palavras, em Axel Honneth, o método da *reconstrução normativa* está vinculado à análise moral, social e histórica do produto das relações de reconhecimento, que são os conflitos e suas configurações sociais e institucionais que habitam determinada eticidade.

Na introdução da obra *O direito da liberdade*, Honneth apresenta uma justificativa geral do uso desse método para investigar a força da *liberdade* na vida social. Para tal, o autor apresenta quatro premissas básicas que dão uma noção geral de quais são os atributos da reconstrução normativa e, ademais, o porquê desse método representar uma análise do *progresso* da modernidade. A sua primeira premissa parte da ideia de que “a reprodução das

---

<sup>160</sup> Ibid, p. 359.

sociedades se liga até o presente à condição de uma orientação e sustentação comum de ideais e valores” (HONNETH, 2015, p. 3), mediante um pressuposto “transcendental” normativo que pensa a sociedade como uma totalidade integrada, cujos objetivos institucionais são os vetores de condução social a valores éticos de preservação da vida *boa*. Além disso, tal ideia é uma justificativa da defesa de que existe uma semântica institucional que, ao buscar a defesa da liberdade individual, valora a reprodução material e socialização cultural baseada em normas sociais comuns. Trocando em miúdos, a primeira premissa da *reconstrução normativa* busca assumir que uma dada forma de reprodução social em sociedade está determinada por valores e ideias universais que subjazem uma produção social e interação cultural regulada por normas que são éticas no sentido de que elas incorporam concepções de bens compartilhados<sup>161</sup>.

A segunda premissa da *reconstrução normativa* apresenta a noção de que “se deve recorrer como ponto de referência moral de uma teoria da justiça apenas àqueles valores ou ideais que, na qualidade de pretensões normativas, constituem ao mesmo tempo as condições de reprodução de uma sociedade” (HONNETH, 2015, p. 4). Segundo Honneth, uma *reconstrução normativa* necessita analisar a formação conceitual de *justiça* por meio de um olhar filosófico derivado das práticas internas em sociedade, ou seja, levando em conta a realidade social como critério básico de julgamento da qualidade moral das instituições e suas práticas<sup>162</sup>. Tal postura, como destaca Luiz Phillipe Caux, enfatiza que Honneth quer proceder um projeto de teoria da justiça de modo imanente, que não visa investigar seu objeto de um ponto de vista externo e distanciado de normas e valores já vigentes. Em outras palavras, argumenta Caux, Honneth considera ser impossível oferecer um critério a-histórico para a justiça<sup>163</sup>.

A terceira premissa está baseada na ideia “uma teoria da justiça como uma teoria da sociedade de procedimento metodológico da reconstrução normativa (...) [que se lança na tentativa de] demonstração da contribuição das respectivas esferas sociais que asseguram e realizam os valores que devem ser institucionalizados na sociedade” (HONNETH, 2015, p. 7). Mediado por práticas sociais sustentadas por relações de reconhecimento mútuo, a proposta da terceira premissa defende a noção de que a *realidade social* de valores éticos institucionalizados são a garantia de uma investigação filosófica segura acerca das características normativas das instituições. Assim sendo, ela busca analisar como diferentes formas de vida social podem ser

---

<sup>161</sup> HONNETH, A. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, p. 10. Columbia: Columbia University Press, 2015.

<sup>162</sup> *Ibid*, p. 5.

<sup>163</sup> CAUX, L. P. *A reconstrução normativa como método em Honneth*, p. 91. Florianópolis: Revista Peri, vol. 7, nº 2, 2015.

vistas como “vidas éticas” de valores universais, em virtude do fato que suas práticas já estão “tomando forma” na sociedade<sup>164</sup>.

Por fim, a quarta premissa para desenvolver uma teoria da justiça com base na análise social é a necessidade de se aplicar um “procedimento de reconstrução normativa que sempre ofereça espaço para uma *crítica social* da realidade” (HONNETH, 2015, p. 9, grifo meu). Para uma abordagem conservadora da justiça – já que, à primeira vista, o método de *reconstrução normativa*, ao voltar-se à análise dos critérios normativos já existentes na sociedade, pode apenas validar as atuais estruturas funcionais de reprodução social –, as instâncias da reconstrução normativa devem possibilitar a *crítica* a valores incorporados à luz de sua tradição institucional: a crítica reconstrutiva, nesse sentido, consegue ser tão imanente ao objeto investigado porque só desse modo ela consegue enxergar criticamente a vida social.

De modo resumido, a quarta premissa então serve para justificar que a inclinação da metodologia da *reconstrução normativa* também enxerga valores éticos que expõem as imperfeições institucionais da vida ética. Sendo esse o caso, a *reconstrução normativa* consegue desenvolver uma crítica social que demonstra que certos valores e práticas institucionais não representam de modo compreensível a encarnação de seus valores gerais<sup>165</sup>.

Levando em consideração as características de cada uma das premissas descritas por Axel Honneth, a *reconstrução normativa* pode ser interpretada como um método de crítica imanente que justifica um ponto de vista o qual o exame crítico das normas morais, que estão ancoradas em práticas institucionais reconhecidas pela sociedade, possam ser significativas e teoricamente criticadas sem, no entanto, ter de lançar mão de uma “filosofia da história”. As quatro premissas destacadas pelo filósofo, nesse caso, esboça um projeto de uma teoria social normativa *transcendente imanente*, já que sua investigação filosófica apresenta foco em analisar as práticas institucionais existentes da realidade social para, assim, encontrar os princípios de justiça como forma de efetivá-la ainda mais. Seu projeto investigativo, diante disso, pretende construir uma reflexão do valor ético “supremo” da modernidade, a saber, a liberdade.

Ora, se a *reconstrução normativa*, partindo de uma perspectiva *transcendente imanente*, tem o objetivo de analisar historicamente a estrutura racional interna da realidade social por meio de um diagnóstico do tempo presente, então, também ela tem a abertura para investigar o fenômeno das patologias sociais – ou seja, de injustiças sociais na vida ética. Assim como na filosofia social de Hegel, o procedimento interno de análise das esferas sociais denuncia a

---

<sup>164</sup> HONNETH, A. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, p. 8. Columbia: Columbia University Press, 2015.

<sup>165</sup> *Ibid*, p. 10.

existência de distorções ou déficits conceituais relacionados à noção de *liberdade*. Há também, nesse caso, uma assimilação insuficiente da aplicação conceitual da *liberdade* que, por conseguinte, influencia negativamente na plasticidade da prática de *ser livre* por meio de um retrocesso moral.

Ao propor uma leitura *indireta*<sup>166</sup> da filosofia social hegeliana com base na sua obra *Princípios da filosofia do Direito*, Axel Honneth busca, portanto, responder de que modo as instâncias sociais do mundo da vida condicionam as possibilidades de realização efetiva da *liberdade*. Para chegar a esse objetivo é preciso fazer uma retomada dos modelos de liberdade pelo método da *reconstrução normativa*. Na próxima seção, buscarei apresentar o primeiro modelo de liberdade – isto é, o modelo de *liberdade jurídica* – segundo Axel Honneth, destacando a falha conceitual que, em decorrência disso, leva os indivíduos a desenvolver certas patologias sociais.

### 2.2.2. A Liberdade Jurídica e suas patologias sociais

A *liberdade jurídica* atribui a existência de um sistema de direitos subjetivos que são fundamentos por meio da vontade dos indivíduos. Sua função basilar é a proteção do primado da *privacidade* social dos indivíduos: ainda que as pessoas sejam entidades ontológicas de natural sociabilidade, elas possuem um grau de *pessoalidade* que lhes dão o direito à liberdade de autodeterminarem suas propriedades pessoais ou íntimas – como, por exemplo, o seu corpo – no mundo.

Essa concepção isolada de liberdade, por sua vez, está relacionada ao primeiro modelo de liberdade da vida moderna, que é o modelo da *liberdade negativa*. Segundo Honneth, a *negatividade* da liberdade humana destina-se a realizar a vontade de *ser livre* pelo não impedimento de restrições externas à liberdade da pessoa<sup>167</sup>. Visto de tal modo, uma pessoa alimentada pela liberdade negativa é aquela que não encontra obstáculos exteriores para usar seu poder de fazer o que deseja para efetivar sua vontade livre.

A *liberdade negativa* busca, portanto, experimentar *todo* o potencial da ação livre pensada pela vontade tendo em vista que o julgamento dessas ações surge por meio de

---

<sup>166</sup> Segundo Honneth, uma leitura indireta “demonstra 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 de sociedades modernas” (HONNETH, 2007, p. 51). A leitura indireta, argumenta o filósofo, demonstra como é possível reconstruir de forma produtiva o propósito da estrutura básica do texto hegeliano no tempo presente. De modo resumido, o olhar indireto tem o propósito de reatualizar os alicerces da filosofia social hegeliana frente ao contexto histórico da vida social contemporânea.

<sup>167</sup> HONNETH, A. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, p. 21. Columbia: Columbia University Press, 2015.

considerações individuais que preservam e protegem *sua* liberdade. A primazia da privacidade individual gestada pelo olhar jurídico da liberdade, desse modo, desenha uma categoria de liberdade que determina os indivíduos como *personas independentes*, donas de sua vontade individual, que, para realizar suas preferências e intenções por meio da ação livre, devem ter como garantia central a preservação do seu direito subjetivo nas esferas sociais da vida ética.

Para Honneth, a razão da existência da liberdade jurídica é vista perante um dualismo composto pelo *direito à propriedade* e pelo seu estatuto de *normatividade*. Retomando as considerações hegelianas sobre a *propriedade* na seção do “direito abstrato”<sup>168</sup> da obra *Princípios da filosofia do direito*, Honneth afirma que a existência da propriedade, isto é, da *posse* de um determinado objeto, é uma espécie de meio de aproximação da noção de que o *direito* está ancorado equitativamente à vontade concreta dos indivíduos<sup>169</sup>.

Além disso, a propriedade de certo objeto se mostra como elemento externo – nesse sentido, de caráter objetivo – da abstração da vontade da liberdade jurídica. A apropriação dos objetos, desse modo, destaca o autor, é a incorporação material da vontade individual<sup>170</sup>. Esse procedimento de representação concreta da vontade abstrata, por seu turno, expôs o significado do valor ético do direito à propriedade, já que uma relação de *posse* das pessoas com determinados objetos do mundo real lhes obrigam a adquirir compromissos, relações e obrigações com a esfera jurídica de proteção da esfera privada da vida – ou, como escreve o autor, da proteção do nosso *próprio quarto*<sup>171</sup>. O direito à propriedade, desse modo, está galgado na tarefa de entregar a esses objetos o exclusivo uso de experimentação da vontade “atualizada”, isto é, da exigência geral como pessoa jurídica que faz um autoexame ético de si<sup>172</sup>.

O segundo componente do dualismo da liberdade jurídica da vontade parte do caráter negativo da liberdade. O direito de proteção a interferências externas ilegítimas à vontade individual, destaca o filósofo, teve um papel fundamental de estipular a garantia do respeito à liberdade de fatos e ações sociais emanados do direito subjetivo – como, por exemplo, à liberdade de religião, expressão e opinião – que compõe a vida em sociedade.

Essa garantia surge, pois o seu autoexame ético propicia tanto a noção do direito a uma quantidade mínima de propriedade quanto a constatação de que existe, na sociedade, uma

---

<sup>168</sup> Como escreve o autor: “Na visão dele [de Hegel], a justificação racional da propriedade privada repousa em dar a todos os sujeitos a chance de assegurar por eles mesmos a individualidade da vontade externa deles a objetos legitimados por eles” (HONNETH, 2015, p. 74).

<sup>169</sup> HONNETH, A. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, p. 74. Columbia: Columbia University Press, 2015.

<sup>170</sup> *Ibid*, p. 75.

<sup>171</sup> *Ibid*, *ibid*.

<sup>172</sup> *Ibid*, p. 76.

pluralidade de visões acerca do que é a vida boa<sup>173</sup>: o direito subjetivo da liberdade jurídica, além de permitir a todos os indivíduos a livre articulação de suas convicções pessoais, também tem a intenção de garantir a existência do pluralismo ético na vida social. Nesse sentido, os direitos subjetivos da liberdade buscam a defesa do caráter liberal – ou seja, nesse caso, de uma pluralidade subjetiva – da liberdade.

Esse pano de fundo ético que conceitua a “função social” da liberdade negativa justifica a necessidade de indicar um significado normativo do direito subjetivo. Tendo em vista que o exercício normativo desse modelo de liberdade possibilita que os indivíduos assumam uma postura puramente privada de autoexame, é preciso, contudo, compatibilizar a normatividade individual com os direitos sociais – providos pela positividade das leis da sociedade moderna – da própria subjetividade. Para Honneth, o sentido normativo que representa esse propósito é aquele que “permite a todos os indivíduos fazer o uso efetivo da *autonomia privada* garantida pelos direitos liberais” (HONNETH, 2017, p. 78, grifo meu).

*Autonomia privada* significa para Honneth que os sujeitos jurídicos possuem um espaço de proteção geralmente aceito e individualmente acionável que, numa dimensão livre de autorreflexão, repensa e redefine as preferências individuais e as orientações de seus valores que, todavia, tende a afastar tais sujeitos de todas as obrigações e vínculos sociais<sup>174</sup>. Os direitos liberais da liberdade jurídica, ademais, devem ser complementados por direitos sociais que garantam a seguridade econômica e o bem-estar material que estejam afastados da interação social cooperativa e que, ao mesmo tempo, sejam privadamente explorados pelos objetivos individuais das pessoas<sup>175</sup>.

O fundamento normativo da liberdade jurídica, em razão do uso da autonomia privada, nesse sentido, permite a visualização de indivíduos livres de qualquer pressão material que possa impactar na habilidade de refletir suas metas futuras<sup>176</sup>. Ela é, no final das contas, o vetor de justificação da esfera privada da vida social: a *liberdade jurídica*, desse modo, é um modelo de liberdade associado à preservação e ao asseguramento monológico do direito à vida e, por conseguinte, do direito à experimentação privada da vontade de *ser livre*.

A característica geral que preza pela defesa contumaz da esfera privada da vida social da *liberdade jurídica*, contudo, é também a causa do limite conceitual desse modelo de liberdade pelo seguinte motivo: o caráter monológico da *liberdade jurídica* obnubila as

---

<sup>173</sup> Ibid, p. 77.

<sup>174</sup> Ibid, p. 81.

<sup>175</sup> Ibid, p. 78.

<sup>176</sup> Ibid, p. 79.

condições práticas de ação livre coordenada por um sistema intersubjetivo – nesse sentido, por um sistema de interação social via reconhecimento recíproco – de relações sociais. Com efeito, a liberdade dos direitos subjetivos das pessoas imputa a si a liberação de qualquer obrigação normativa e, ao mesmo tempo, exclui de seu horizonte social uma rede de ação comunicativa dialógica que define as considerações legais da ação livre.

Esse escape das obrigações e responsabilidades intersubjetivas da vida social, afirma Honneth, proporciona um vácuo dialógico que, por conseguinte, leva ao estado social de indeterminação: a reflexão ética sobre o desenvolvimento e formulação de uma concepção de vida boa, por esse motivo, torna-se impossível<sup>177</sup>. A possibilidade de realização efetiva de *sua* liberdade, desse modo, constrói um frágil vínculo entre direito subjetivo e dinâmica e prática legislativa da eticidade – até porque o caráter negativo da liberdade jurídica apenas garante a *personalidade* do indivíduo em agir livremente num terreno mundano, cuja formação ética, todavia, *depende* das instâncias sociais intersubjetivas da eticidade para dar um sentido normativo a sua existência.

De todo modo, as pessoas, baseadas na infraestrutura conceitual da *liberdade jurídica*, decidem agir livremente nas esferas sociais da vida coletiva, mesmo desconsiderando o elemento da interação social como fator de engrenagem do seu direito de ser livre. Segundo Honneth, a continuidade e absolutização dessa postura ética dá margem para o surgimento de patologias sociais relacionadas ao processo de realização da liberdade. A efetivação prática – isto é, a *abstração* da propriedade social e comunicativa dos indivíduos – da liberdade jurídica, com efeito, corre o risco de expor um comportamento social deformado que leva à perda da habilidade de apreender práticas sociais normativas.

Segundo Axel Honneth, existem duas patologias sociais frutos da *liberdade jurídica*. São elas: a *juridificação da vida social* e a *perda de si*<sup>178</sup>. A primeira patologia, escreve o filósofo, é estimulada pela total identificação dos indivíduos com a soma de pretensões jurídicas que lhes servem como os únicos elementos constitutivos dos seus planos de vida. Essa postura, noutras palavras, expressa a *jurisdição* das interações sociais: os indivíduos, desse modo, se veem exclusivamente como pessoas jurídicas forçadas a abstrair a experiência concreta da eticidade e que, ao mesmo tempo, reconhece o fato de que suas necessidades estão atreladas a um esquema de interesses juridicamente tipificados que minam a comunicação geral da vida comum<sup>179</sup>.

---

<sup>177</sup> Ibid, p. 84.

<sup>178</sup> Ibid, p. 88.

<sup>179</sup> Ibid, p. 90.

Sendo assim, as intenções e as demais pessoas que circunscrevem esse indivíduo jurídico são observadas *somente* em termos de sua perspectiva jurídica. As instâncias do mundo da vida, desse modo, perdem um sentido social para um tipo de indivíduo cuja construção da liberdade é promovida por uma abstrata demanda jurídica unilateral. Sua conduta e atitude jurídica, nesse sentido, sustentam a crença que a *liberdade* deve ser vista exclusivamente numa perspectiva jurídica que defende, por exemplo, a preservação de princípios de conformidade legal frente a normas e valores comuns, interesses individualizados frente a interesses universais e, também, a judicialização arbitrária frente aos processos comunicativos que os unem a outras pessoas<sup>180</sup>.

A segunda patologia social da *liberdade jurídica*, por seu turno, indica que a “liberdade” de toda obrigação comunicativa da vida social alimenta a indecisão e a indolência dos indivíduos<sup>181</sup>. Nesse tipo de caso, escreve Honneth, o indivíduo, mediante a interrupção de qualquer demanda comunicativa, tende a recusar suas obrigações sociais. Por isso, ele encontra-se numa situação de completa indecisão e, também, num estado de “deriva”, já esse indivíduo, ao não petrificar sua personalidade jurídica no mundo da vida, mimetiza-a de tal modo que o seu direito de *agir livre* autoriza a suspensão de obrigações sociais, que conseqüentemente o “liberta” de qualquer comprometimento social<sup>182</sup>. Com isso, esse indivíduo se encontra numa situação de *perda de si*.

Resumidamente a *liberdade jurídica* defende uma ordem baseada na igualdade jurídica que, ao mesmo tempo, garanta a autonomia privada das pessoas. A tradição liberal jusnaturalista contratualista das relações sociais representa esse imperativo filosófico e histórico da liberdade na medida em que essa tese, em linhas gerais, engendra a finalidade da *liberdade jurídica*, que é a defesa de uma posição de autoconfiança puramente privada perante as obrigações mútuas de práticas cooperativas da vida social. A justificativa desse modelo de liberdade está relacionada a sua posição dualista: de um lado, o direito à *posse* dos objetos representa a materialização concreta da vontade livre; de outro lado, a ação normativa galgada pelo imperativo da autonomia privada possibilita uma articulação “harmônica” entre convicções sociais privadas e formas de vida plurais.

Esse modelo de liberdade, todavia, segundo Honneth, é limitado. O fator central dessa limitação está no fato de que o caráter monológico da liberdade jurídica não garante o aprendizado do papel intersubjetivo das esferas sociais. Em decorrência disso, ela apresenta

---

<sup>180</sup> Ibid, ibid.

<sup>181</sup> Ibid, p. 92.

<sup>182</sup> Ibid, p. 93.

duas patologias sociais. São elas: a *juridificação da vida social* e a *perda da identidade de si*. A primeira patologia está resumida à judicialização da vida social. A segunda patologia, por sua vez, pode ser resumida como uma desorientação do papel social dos indivíduos.

A teoria da *liberdade negativa*, isto é, da *liberdade jurídica*, é a porta de entrada à moralidade, isto é, ao componente moral da liberdade. Na próxima seção, portanto, será apresentado de que modo Axel Honneth reconstrói a *liberdade moral* na sociedade moderna.

### 2.2.3. A Liberdade Moral e suas patologias sociais

O segundo modelo de liberdade está vinculado ao elemento *moral* da ação livre. Numa perspectiva imediata, ou seja, subjetiva e abstrata, as pessoas se colocam como entidades sociais que, seduzidas pela vontade, desejam ser livres para agir. Mas *ser livre*, contudo, não significa agir conforme *se deseja* no ambiente coletivo da vida social. A garantia que o ser humano é *livre* não é, todavia, a garantia de que necessariamente sua ação livre irá respeitar a ação livre de outrem: a liberdade subjetiva do agir pode, por exemplo, “autorizar” que a vontade livre reproduza injustiças sociais. Agir perante uma autoliberdade dada a si, portanto, pode ser uma causa de incongruências – isto é, problemas – sociais da vida coletiva.

Sabendo disso, a sociedade, emoldurada em suas instituições sociais, no decorrer da história da modernidade, criou um discurso público, cujo sedimento ético está na justificação normativa de normas, leis, exigências e deveres morais a serem, primeiramente, aprendidos para, num segundo instante, serem exercitados visando esse fim: tais postulados normativos, se respeitados e aplicados virtuosamente na vida social, são meios teóricos e práticos “universais” que influenciam a realização conjunta – e que, portanto, se afasta do quadro de deformidades sociais – do imperativo humano da liberdade. A justificação de uma universalidade de pressupostos normativos que orientam as consequências da ação livre nada mais faz senão criar o composto da moralidade humana, cujo resíduo moral nasce da possibilidade de um *exercício reflexivo* em torno do nosso *agir*.

Entretanto, essas categorias que subjazem à normatividade ética da sociedade, por serem tratados morais imperfeitos, podem ser objetos de questionamentos e objeções no que tangem suas razões universais de explicação ontológica e social da moralidade humana: os indivíduos, nesse caso, quando partem de uma *reflexão* interna, apresentam argumentos consensuados na vida social que simplesmente podem questionar a autoridade epistêmica e ética de determinada exigência social imposta universalmente pelas instituições da eticidade. Eles, inclusive, tal

como fazem as entidades sociais, podem apresentar argumentos “universais” que justificam as intenções e os motivos de sua práxis no mundo.

O advento da *reflexão* em torno da ação humana, destaca Honneth, faz a *liberdade moral* ser também vista como *liberdade reflexiva*. Segundo o autor, ao citar o papel da filosofia moral kantiana, o artifício da reflexão sobre a vontade livre, que denuncia um confronto entre *ação livre* e *valor moral* da sociedade, nasce em razão do sentimento de *autonomia*, considerando que o laço entre ser autônomo e ser livre existe perante a capacidade de autolegislação e de ação de acordo com leis auto impostas a si<sup>183</sup>. Noutras palavras, a vontade humana, que é o artefato de capacitação da liberdade, deve provar que é possível obedecer leis racionais que engendram o agir na medida em que a formulação dos princípios de suas intenções vinculam-se ao critério universal de sua atitude: *eu* obedeço minhas ações, respeito suas leis racionais e, por conseguinte, trato-as como um fim em si mesmo a ser colocado em prática, pois a *minha* liberdade é precisamente determinada pela obediência a leis morais impostas racionalmente a mim mesmo.

Para Honneth, esse cenário geral da filosofia moral kantiana, que possibilita o entendimento mais aprofundado da *liberdade moral*, consiste na “descoberta” de que o indivíduo tem o dever moral de tratar os outros indivíduos como pessoas autônomas de tal modo que eles esperam ser tratadas da mesma maneira<sup>184</sup>: a *liberdade reflexiva*, de acordo com a visão kantiana, portanto, exprime um componente de respeito universal ao opúsculo da liberdade mediante a tese de que os indivíduos necessitam desenvolver o processo reflexivo de suas ações para articular a práxis de sua vontade. Nesse caso, a *liberdade moral* é produto de uma ação refletida da vontade livre que está imersa num processo de socialização moral intersubjetivo que, de algum modo, “orienta” o sentido ético do agir.

A implicação da sociabilidade intersubjetiva oriunda do processo *reflexivo* da vontade livre *autônoma* que obedece suas leis racionais é o pano de fundo da razão de existir da *liberdade moral*. Segundo Honneth, tal postura racional da liberdade confirma sua existência não pelo fato de ela apenas apresentar um sentido de moralidade que instrui a estruturação das ações e, por conseguinte, da vida humana; o advento da racionalidade autônoma da vontade livre, na verdade, leva ao *questionamento* da legitimidade existencial das relações sociais<sup>185</sup>.

Para a filosofia prática kantiana, esclarece Honneth, a noção de *autonomia moral* como forma da liberdade, que rejeita as demandas ou circunstâncias sociais irracionais que não

---

<sup>183</sup> Ibid, p. 32.

<sup>184</sup> Ibid, p. 33.

<sup>185</sup> Ibid, p. 98.

resistem ao teste social de leis universais, é a razão de ser da *liberdade moral*<sup>186</sup>. Sendo assim, destaca o filósofo, ela relaciona-se a um tipo de empoderamento ético em nome da liberdade que adota uma perspectiva que, além de se opor às normas morais existentes, propõe criar novos sistemas de normas que satisfaçam o espírito de leis universais<sup>187</sup>.

Além desse atributo, tal modelo de liberdade expressa um elemento fundamental de organização social da modernidade, qual seja, o status normativo da *dignidade* humana. De acordo com Honneth, a *dignidade*, segundo a filosofia prática kantiana, passou a ser definida como uma postura moral distanciada de um viés teológico que representa os objetivos em si mesmos e que pode, portanto, exigir que todas as pessoas se tratem como pessoas independentes, capazes de justificar racionalmente suas ações<sup>188</sup>. A dignidade, nesse caso, está relacionada a uma forma de autonomia moral que, mediante o uso de razões universais, garante a todos os indivíduos a habilidade e o direito de determinar os critérios de suas próprias ações. Ela está, portanto, vinculada a *autolegislação*<sup>189</sup> dos indivíduos.

Ainda que a *liberdade moral* detenha a virtude da autonomia racional que, por meio da reflexão, fundamenta o sentido da moralidade universal das ações humanas, possibilitando assim a construção da autolegislação humana, esse modelo de liberdade, contudo, possui certas limitações. Segundo Honneth, existem dois motivos que justificam essa perspectiva limítrofe do traço moral da liberdade. São eles: o ponto de vista *neutro* que dá acesso a universalidade dos princípios éticos e o *aspecto abstrato* de fundamentação da moralidade humana.

De acordo com Honneth, a neutralidade da racionalidade moral concebe que os indivíduos não assumem que, previamente a sua formação moral, existe um acordo geral, sustentado por relações intersubjetivas, sobre as normas e matérias institucionais que medem a adequação da razão para agir em oposição a esse acordo<sup>190</sup>. Em decorrência disso, o ponto de vista neutro da *liberdade moral* está vinculado à fundamentação ética de normas sociais que estão distanciadas da consciência histórica da moralidade humana: a *forma* da obrigação moral, desse modo, não está em sintonia com o seu *conteúdo* histórico-social. Ele se comporta, na verdade, como um discurso imparcial a-histórico que está desagregado da dinâmica institucional da eticidade. Sendo assim, a neutralidade imparcial da *liberdade moral*, que

---

<sup>186</sup> Ibid, ibid.

<sup>187</sup> Ibid, p. 102.

<sup>188</sup> Ibid, p. 99.

<sup>189</sup> Segundo Honneth, o conceito de autolegislação surge “quando uma reflexão subjetiva examina suas intenções não evitando obedecer leis universais que reconhece os demais indivíduos como *fins* em si mesmos e, por conseguinte, como *pessoas morais* a serem respeitadas (grifos meu)” (HONNETH, 2015, p. 100).

<sup>190</sup> Ibid, pp - 107 - 108.

carrega o traço de despersonalização do indivíduo, está deslocada do perfil concreto, construído pelas interações sociais cotidianas, da ação livre e, por conseguinte, do conflito social.

A abstração da *liberdade moral*, por sua vez, nada mais faz senão abstrair o sentido *social* de relações humanas em que os indivíduos já estão previamente inseridos. Ainda que a propriedade da abstração humana seja indispensável para o desenvolvimento da universalidade da *liberdade moral* – pois, afinal, ela justifica a existência de um ponto de vista *imparcial* distanciado de intenções pessoais que levam a um julgamento parcial e, por conseguinte, enviesado de determinada questão moral –, não obstante, ela obnubila o pano de fundo histórico-institucional que instrumentaliza o itinerário da moralidade humana.

Em razão disso, a abstração do caráter moral da liberdade *ignora* o papel normativo da vida social – que é, ademais, movida por conflitos sociais – no que tange à formulação da moralidade humana<sup>191</sup>. A fundação social das instituições, cuja função está na certificação e garantia de aceitação de um determinado lastro material e universal ligado ao procedimento de ações e julgamentos morais, desse modo, é apagada pela atitude abstrata de uma moralidade isolada do contexto rotineiro da vida coletiva: o indivíduo que superdimensiona o conteúdo abstrato da autolegislação moral pode, nesse caso, criar um discurso de autolegislação moral totalmente desconectado de normas e exigências morais reconhecidas institucionalmente. As limitações encontradas no modelo da *liberdade moral*, que no fundo desconsideram o papel do conteúdo social da eticidade no processo formativo da moralidade, levam ao surgimento de patologias sociais. Segundo Honneth, é possível diagnosticar duas efemeridades sociais relacionadas ao conteúdo moral da liberdade. São elas: o *moralismo* e o *terrorismo*.

Em linhas gerais, o *moralismo* é uma patologia social de subversão do caráter universal do imperativo da autolegislação moral. Noutras palavras, descreve Honneth, um indivíduo *moralista* é aquele que determina *suas* razões para agir livremente de uma perspectiva universalista que *invalida* as normas de interação social já existentes. O legislador moralista, nesse caso, se vê sob a condição de legislador *acima* do universo humano, tal como o mundo antes dele já não fosse marcado por uma série de regras normativas que engendra o horizonte das considerações morais sobre a vida social<sup>192</sup>.

A deformação do discurso moralista nada mais é, então, que a ignorância da facticidade moral da eticidade. Fruto de uma abstração do conteúdo concreto da obrigação social, o *moralismo* associa-se ao *afastamento* do contexto social que, por meio de relações

---

<sup>191</sup> Ibid, p. 110.

<sup>192</sup> Ibid, pp 114 - 115.

intersubjetivas de reconhecimento recíproco, determina a universalidade dos princípios morais. Com isso, essa patologia social apresenta uma desdiferenciação do caráter intersubjetivo da moralidade da *autolegislação* que, por conseguinte, ao agir ou emitir juízos, perde o senso do valor que as relações sociais e suas obrigações morais têm para a totalidade da vida humana. O *moralismo*, portanto, é o abandono (ou não aceitação) de toda identidade pessoal construída por um contexto social situado sob diversos compromissos e obrigações morais frente ao indivíduo moral autônomo<sup>193</sup>.

O *terrorismo*, por seu turno, não nasce da perturbação conceitual de um único indivíduo moral. Ele nasce em determinado grupo social sob o desenvolvimento um discurso moralista que questiona a legitimidade do mantimento da ordem social vigente mediante a justificativa que tal ordem, na verdade, *viola* o critério de universalidade mútua da moralidade<sup>194</sup>. Em razão disso, a pessoa generaliza a crença de que a extensão moral de todo arranjo institucional deva ser interpretada como uma ordem social injustificada e injusta que, por essa razão, pode ser atacada em nome de uma justificativa moral universalista ulterior<sup>195</sup>. Noutras palavras, a motivação moral da patologia social do *terrorismo* está na constatação da existência de uma ordem social injusta e imoral em sua totalidade que, por tais fatores, exigem sua destruição<sup>196</sup>.

A *liberdade moral*, em linha gerais, tem como tarefa estipular o caráter normativo da dimensão universal da moralidade. A justificativa desse modelo de liberdade está relacionada a sua postura reflexiva, isto é, a uma postura ética questionadora da legitimidade “padrão” da ordem moral universal existente. Tal atitude é uma demonstração do princípio da *autonomia moral* dos indivíduos: eles, racionalmente, aprendem que a ação moral comporta-se como um *fim* em si mesmo que, por conseguinte, desenvolve o fundamento ético do respeito mútuo à *dignidade* humana.

Esse modelo de liberdade, todavia, segundo Honneth, é limitado. A razão geral dessa limitação está, pois, numa postura *neutra* e *abstrata* de moralidade que não reconhece o papel intersubjetivo e social de instituições que, *como tal*, existem visando garantir um sentido concreto às leis universais. Em decorrência disso, a liberdade moral apresenta duas patologias sociais, quais sejam, o *moralismo* e o *terrorismo*.

---

<sup>193</sup> Ibid, p. 116.

<sup>194</sup> Ibid, p. 118.

<sup>195</sup> Ibid, ibid.

<sup>196</sup> PINZANI, A. *O valor da liberdade na sociedade contemporânea*, p. 210. São Paulo: Revista Novos estudos CEBRAP, vol. 31, nº 3, 2012.

A primeira patologia resume-se a uma distorção disruptiva do papel do contexto social no processo de aceitação individual do discurso moral. O *sujeito moralista*, no fundo, é aquele indivíduo crente que seu código moral é *superior* às normas e exigências morais vigentes das instituições sociais. A segunda patologia, por seu turno, está resumida como a justificativa de uma postura moral *deslocada* que defende um discurso moral que “denuncia” as injustiças e imoralidades da ordem social existente e que, por conta disso, deve ser reduzida à destruição.

A teoria da liberdade reflexiva, ou seja, da liberdade moral, leva ao acesso imediato do caráter social da liberdade. A próxima seção, portanto, mostrará como Axel Honneth reconstrói a *liberdade social* da vida moderna.

#### **2.2.4. A Liberdade Social e a eticidade democrática**

Ao absolutizar uma definição conceitual limitada de liberdade, os indivíduos tendem a reproduzir e, por conseguinte, publicizar formas de injustiças sociais, isto é, de patologias sociais que prejudicam o reconhecimento mútuo do valor da liberdade humana. Ora, mas se o ímpeto de realização da liberdade nasce, ganha uma forma lógica perante o periscópio *individual* e *subjetivo* do ser humano, como, então, ela pode preservar esse princípio levando em conta que a necessária (e exitosa) conexão com sua dimensão objetiva, nesse caso, também o distanciará das patologias sociais?

Segundo Axel Honneth, a resposta dessa pergunta está no conceito de *liberdade social*. Conforme escreve o filósofo,

“Não apenas os indivíduos têm a intenção de desenvolver-se sem qualquer influência externa, mas o externo, [isto é], a realidade social deve ser concebida como sendo livre de toda heteronomia e compulsão. A ideia de *liberdade social*, desse modo, é entendida como um resultado de um esforço teórico que *expande* os critérios subjacentes à noção de liberdade reflexiva que inclui uma esfera que, em *oposição* ao sujeito, é tradicionalmente colocada como uma realidade externa [a ele ou ela]” (HONNETH, 2015, p. 144, grifo meu).

Assim sendo, tal como foi apresentado na filosofia social hegeliana, pode-se chegar a uma importante conclusão relacionada à noção de *liberdade social*: para que o indivíduo possa *ser livre*, ele precisa reconhecer o substrato *social* ou, noutros termos, a dimensão *objetiva* da liberdade externa à subjetividade da atividade mental da vontade. O indivíduo, portanto, necessita reconhecer sua condição de *ser social* para, assim, agir livremente no mundo. E porque é preciso que os indivíduos adotem essa postura de reconhecimento do perfil objetivo, isto é, social da liberdade?

Como descreve Frederick Neuhouser ao interpretar as reflexões da filosofia política de Hegel, por estruturar a racionalidade das suas instituições sociais, a doutrina da *liberdade social*

está encarregada da dupla tarefa de socializar seus membros como *seres sociais* que possuem capacidades subjetivas necessárias para realizar a liberdade de *personalidade* e de *subjetividade moral* que, ao mesmo tempo, promove um quadro social que dá uma definição aos projetos particulares imbuídos de um *propósito* a suas vidas pessoais e que, além disso, *promove* determinando conteúdo que orienta o entendimento do que é a vida *boa* em sociedade. Sendo assim, a sistemática realização da liberdade jurídica e moral do indivíduo depende da existência da racionalidade das instituições sociais<sup>197</sup>. A *liberdade social*, que é conhecida por meio da interconexão entre subjetividade (mente) e objetividade (mundo social) da vontade livre, comporta-se, esclarece Neuhouser, mediante uma concepção *holista* de liberdade que está atribuída ao *todo orgânico* da vida social<sup>198</sup>; ela atua, portanto, como um modelo de liberdade que unifica a subjetividade e a objetividade da vontade livre.

A *liberdade social*, oriunda da atividade normativa das instituições sociais da vida coletiva, escreve Honneth, apresenta a ideia de que a liberdade dos indivíduos é compreendida como “um outro de si próprio”<sup>199</sup>. As normas estruturadas e postuladas pelas instituições sociais, desse modo, são vistas como uma pré-condição de reconhecimento dos propósitos e desejos dos indivíduos alimentados pela liberdade<sup>200</sup>. Por tal fator, os indivíduos devem, primeiramente, aprender a articular sua vontade livre com uma *outra* vontade livre da dimensão objetiva da vida coletiva para, então, entender que as articulações da liberdade são reconhecidas perante uma *dependência* à liberdade de outra pessoa. A liberdade individual da pessoa, dessa forma, só pode ser realizada se estiver num emaranhado corporal e dialógico com a liberdade de um outro ser humano.

Tal modelo de liberdade, argumenta Honneth, representa a transformação da liberdade reflexiva em uma liberdade intersubjetiva que preza pela compreensão recíproca assegurada pelas práticas cotidianas das instituições sociais de reconhecimento mútuo. *Ser livre* de acordo com esse modelo de liberdade é, nesse caso, *estar-consigo-mesmo-no-outro*, ou seja, é estar necessariamente envolvido em instituições sociais, cuja rotina prática pode garantir que os indivíduos irão reconhecer o outro como “um outro de si próprio”<sup>201</sup>.

---

<sup>197</sup> NEUHOUSER, F. *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, p. 32. Harvard: Harvard University Press, 2003.

<sup>198</sup> HONNETH, A. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, p. 39. Columbia: Columbia University Press, 2015.

<sup>199</sup> Ibid, ibid.

<sup>200</sup> Ibid, p. 45.

<sup>201</sup> Ibid, ibid.

Os primeiros modelos de engendramento da liberdade individual, portanto, só podem ser reconhecidos perante a realidade socialmente experimentável e socialmente vivida mediante o convívio com entidades institucionais que, pelo substrato normativo de suas normas e práticas, dispõem de obrigações complementares aos papéis sociais dos indivíduos: as instituições sociais, desse modo, representam a *primazia* da busca pelo reconhecimento da nossa liberdade, já que elas são instâncias objetivas garantidoras dessa vontade humana. Noutras palavras, o procedimento de experimentação da liberdade só pode ocorrer diante de um contexto de obrigações sociais que nascem do fato de que os indivíduos desempenham certos papéis sociais (como ser mãe, uma agente econômica ou uma cidadã com direitos políticos) que ajudam na promoção da interação recíproca com os demais indivíduos<sup>202</sup>.

*Ser livre* então é estar sistematicamente imerso numa dinâmica interativa de laços sociais intersubjetivos que, conforme suas práticas no mundo, justifica o fato de que a liberdade não pode se filiar apenas ao espectro da vontade livre autônoma subjetiva e atomizada do indivíduo – já que este, por si só, não conhece a primazia das instituições sociais perante a liberdade. Atingir algum grau de realização da liberdade, defende Honneth, perpassa pelo aprendizado de que, para atingir tal objetivo, ele dependa da experimentação de vivências cotidianas engendradas por vínculos sociais da realidade objetiva que, por conseguinte, atestam o fato de que a realização de *minha* liberdade, em alguma medida, depende de algum tipo de interação social com *sua* liberdade. A efetivação da liberdade, com isso, não pode ser demonstrada como se fosse uma postura monolítica de uma suposta autonomia individual; ela demonstra, pois, uma postura multiforme oriunda dos diversos tipos de interações sociais da vida coletiva.

A *liberdade social*, desse modo, expressa o seguinte: para que o indivíduo (ou seja, o “Eu”) seja livre, ele então deve ser um indivíduo *dependente* de interações sociais. A garantia do desenvolvimento desse vínculo de dependência intersubjetiva da liberdade, portanto, está representada pelo “Nós” das instituições sociais. O terreno social onde essas instituições são concebidas é a *eticidade*, ou seja, é a vida ética (*Sittlichkeit*).

Para Honneth, a *liberdade social*, que é reconhecida mutuamente e complementarmente mediante o cultivo reflexivo de nossos papéis e obrigações sociais, galgados por um sistema de ação interno que dá as bases normativas para práticas sociocognitivas, que são engendradas pela dinâmica intersubjetiva das interações sociais cotidianas da eticidade. Tal característica de

---

<sup>202</sup> PINZANI, A. *O valor da liberdade na sociedade contemporânea*, p. 210. São Paulo: Revista Novos estudos CEBRAP, vol. 31, nº 3, 2012.

um modelo *social* para experimentação da liberdade, desse modo, justifica o seu argumento terapêutico, pois o exercício de um modelo intersubjetivo normativo de liberdade tende a evitar disfuncionalidades cognitivas da esfera de ação interna da vontade livre que, ao serem postas em prática na vida social, manifestam-se numa forma qualquer de patologia social.

Todavia, a *liberdade social* da eticidade não se comporta como uma entidade social “pura”. Segundo Honneth, ela apresenta *desvios*, ou seja, falhas que levam à anomalia funcional do seu sistema de ação. Esses *desvios*, com efeito, devem ser interpretados como um *desenvolvimento errado*<sup>203</sup>.

De acordo com o autor, um *desenvolvimento errado*<sup>204</sup> consiste no fato de que os desvios anômalos encontrados no sistema de ação da eticidade não são engendrados ou promovidos pela internalidade de sua esfera de ação<sup>205</sup>, já que a atividade normativa da eticidade não depende de fatores externos para dar sentido a sua postura intersubjetiva. Dessa maneira, a manifestação de um *desenvolvimento errado*, de acordo com o autor, é percebida como uma anomalia social cuja causa é de ordem *externa*, ou seja, cuja aparição fenomenal está *distanciada* da estrutura normativa da eticidade e que, desse modo, deve ser investigada noutra local que não nas regras constitutivas do sistema de ação da vida ética<sup>206</sup>.

Assim como Hegel, Honneth defende a ideia de que as instituições sociais que dão sentido ao conceito de *liberdade social* existem perante a presença de três esferas sociais de reconhecimento intersubjetivo que representam o todo da eticidade e que, ademais, devem ser normativamente reconstruídas. São elas: as *relações pessoais*, o *mercado econômico*, e a *formação democrática da vontade*.

Segundo Axel Honneth, as *relações pessoais* são laços de sociabilidade, cujo papel social dos indivíduos, seja como amigo(a) ou esposo(a), está liberado de considerações econômicas das relações pessoais da ordem social burguesa que, por sua vez, cria um espaço de experiências emocionais no qual as pessoas pode ver um no outro a chance e a condição da sua autorrealização. O desejo sexual, a estima e a afeição, nesse sentido, são os modos de livre

---

<sup>203</sup> HONNETH, A. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, p. 128. Columbia: Columbia University Press, 2015.

<sup>204</sup> Se Honneth apresenta esse conceito de *desenvolvimento errado*, então é possível intuir que há uma espécie de *desenvolvimento correto*. Diante disso, um *desenvolvimento correto* talvez esteja representado na definição honnethiana de *progresso histórico*, ou seja, num “pensamento hermenêutico no qual a multiplicidade caótica da história deve aparecer como um processo direcionado de progresso apenas para aqueles indivíduos que devem se situar historicamente em seu contexto atual no interesse do aprimoramento político-moral” (HONNETH, 2009, p. 11).

<sup>205</sup> HONNETH, A. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, p. 128. Columbia: Columbia University Press, 2015.

<sup>206</sup> *Ibid*, p. 129.

expressão de nossos espontâneos impulsos emotivos que representam relações sociais, cuja natureza interior do indivíduo é libertada mediante a confirmação mútua de vínculos sociais afetivos<sup>207</sup>.

As *relações pessoais*, escreve Honneth, apresenta três esferas sociais, a saber, a *amizade*, as *relações íntimas* e a *família*. A primeira dimensão social da vida privada, tipicamente associada aos papéis sociais masculinos das interações intersubjetivas, ao ser reconstruída historicamente, demonstra que existem diferentes concepções e formas que definem relações sociais baseadas na *amizade*: a construção histórica da amizade, da Idade Média até o final do século XX, trouxe elementos que redesenharam sua configuração conceitual.

De todo modo, a descoberta do fato de que práticas sociais, acompanhadas de uma compaixão sentimental transposta pela abertura afetiva e pela mútua suplementação de preferências íntimas que, ao mesmo tempo, criam interações sociais *opostas* aos cálculos de interesses econômicos, determinam a amizade sob a condição de “indivíduos que ensinam a si mesmo como adotar regras obrigatórias que lhes obriguem a serem benevolentes e simpáticos aos seus pares e suas mudanças de opinião” (HONNETH, 2015, p. 137). Sendo assim, a associação da *liberdade social* com a amizade ocorre atendendo a padrões e papéis sociais que, gradualmente, conformaram a ideia de que amigos e amigas aumentam sua liberdade individual por meio da experimentação de uma realização social baseada na atenção benevolente e reflexão dos outros<sup>208</sup>.

A reconstrução da *amizade* pode então ser considerada como a realização apropriada ou autêntica de padrões normativos básicos baseados no interesse mútuo em vista do bem-estar do semelhante, já que ela se constitui uma forma institucional pré-reflexiva marcada pela não construção de sentimentos e atitudes. As obrigações sociais de amigos, desse modo, são asseguradas por uma confiança mútua e pela certeza que até o mais estranho ou idiossincrático desejo pode ser levado a sério<sup>209</sup>.

A dimensão social das *relações íntimas*, por sua vez, são constituídas em meio a vínculos pessoais motivados pelo *amor*, tendo em vista que esse afeto da natureza humana estrutura uma forma de interação social que, historicamente, foi institucionalizada de acordo com diversos critérios<sup>210</sup>. Para Axel Honneth, a interação intersubjetiva baseada nos elementos

---

<sup>207</sup> Ibid, p. 132.

<sup>208</sup> Ibid, p. 137.

<sup>209</sup> Ibid, pp. 139 - 140.

<sup>210</sup> Ibid, p. 145.

do amor, quais sejam, a motivação *sexual* e a motivação *emocional* por alguém, representa um sistema de práticas sociais cujos princípios são acessados por todos os membros adultos da sociedade.

A institucionalização desse tipo de relação íntima foi, ao decorrer da modernidade ocidental, representada pela instituição social do casamento. Nesse caso, duas pessoas que se amam, que desejam compartilhar uma vida privada conjuntamente, mediante um contrato social que estipula para cada um direitos e deveres entre si, estão juridicamente autorizados a construir uma vida na qual ser livre é *estar-consigo-mesmo-no-outro*.

Todavia, nem a institucionalização formal do casamento e nem a limitada justificação heteronormativa, romântica e patriarcal, vinculada à natureza das relações pessoais, apresentaram argumentos convincentes para relacionar as *relações íntimas* à dimensão holística da *liberdade social*. Não à toa que, nas décadas dos séculos XIX e XX<sup>211</sup>, diversos grupos sociais habitantes da eticidade – como, por exemplo, o movimento Feminista –, que também veem as relações amorosas como uma independente forma social representada pela liberdade de ser e sentir-se atraído por quem você ama, organizam-se politicamente para questionar e, por conseguinte, transformar os dispositivos jurídicos e normativos que delimitam a construção de relações sociais alimentadas pelo amor.

O motivo dessa luta por reconhecimento ao direito de amar e ser amado sem a influência de violentas e inexplicáveis restrições sociais é uma reação que almeja preservar a natureza do *amor*. Segundo Axel Honneth, a representação normativa das relações íntimas são as relações de *amor*, nas quais ser amado significa ser estimado pelas qualidades, desejos ou interesses que as pessoas enxergam como centrais a sua identidade e, por conseguinte, ao seu auto entendimento<sup>212</sup>. Amar alguém e ser amado, portanto, além de mostrar saber reconhecer é poder ser reconhecido pelas qualidades que constroem nossa identidade.

Indivíduos que possuem vínculos sociais baseados no *amor*, desse modo, argumenta Honneth, apresentam dois elementos específicos, a saber, quem ama alguém pelas suas qualidades cria um lastro cronológico com seu parceiro que tanto presentifica as memórias da relação quanto projeta uma vida futura mútua com ele; e, diferentemente da estrutura social da amizade, as *relações íntimas* sustentadas pelo *amor* criam laços pessoais baseados no desejo mútuo pela intimidade sexual e, também, no sentimento de prazer na fisicalidade desse

---

<sup>211</sup> Ibid, pp - 149 - 152.

<sup>212</sup> HONNETH, A. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, p. 146. Columbia: Columbia University Press, 2015.

parceiro<sup>213</sup>. Noutras palavras, a experiência da *liberdade social* originada pelo amor nada mais é que a experimentação da *intimidade sexual* e da *proximidade física* entre amantes que estabelecem bases para relações de reconhecimento não forçados<sup>214</sup>.

O terceiro e último modelo das relações pessoais é a *família*. Em linhas gerais, o nascimento da família origina-se quando duas pessoas, como um casal “que se ama”, concebem uma terceira pessoa, ou seja, uma *criança* que irá crescer em meio à cronologia de suas vidas íntimas. Sendo assim, a família, escreve inicialmente o autor, representa uma interação social triádica<sup>215</sup>: mãe, pai e filho compõem a dimensão intersubjetiva de um tipo de relação pessoal, cujo princípio normativo reside no vínculo social equânime entre seus membros, no qual “os seus papéis e tarefas vão se modificando de acordo com o período das fases do tempo que eles passam juntos” (HONNETH, 2015, p. 163): os pais, numa primeira fase da *família*, são os responsáveis pelo crescimento físico e a formação educacional de seus filhos que, por seu turno, num período posterior de suas vidas, são os responsáveis pelo cuidado de quem os educou, por exemplo. Tal comprometimento com as internas obrigações familiares nada mais é, argumenta Honneth, que a concreta situação de realização do princípio de *solidariedade* que reside na esfera social da *família*<sup>216</sup>.

Ao longo da modernidade, essa concepção basilar sobre o núcleo familiar, todavia, seja pela promoção da falsa ideia de “amor romântico”, seja pela existência de relações sociais patriarcais, distorceu o sentido normativo da mutualidade e do reconhecimento recíproco dessa forma de relação pessoal: a concepção de família nuclear, na qual a figura do pai representa a honra pública da família, nesse caso, foi historicamente redesenhada em meio à finalidade de libertar as mulheres do aprisionamento da vida doméstica, da busca pela liberdade ao direito do divórcio e, também, para possibilitar o acompanhamento conjunto do pai e da mãe no que tange o desenvolvimento social cotidiano de seus descendentes.

Conforme esclarece Honneth, a mudança gradual da interpretação simbólica dos papéis sociais da família afetou sobretudo a figura paterna. O pai, visto como figura social *patriarcal* da família, pela demanda de acompanhar o crescimento do filho e, também, pela necessidade de ter uma relação equitativa com a mãe de sua cria, passou a ser visto como figura *parceira* da família<sup>217</sup>. Essa inflexão da figura social do *pai*, desse modo, readequou o censurado princípio

---

<sup>213</sup> Ibid, pp. 146 - 147.

<sup>214</sup> Ibid, p. 151.

<sup>215</sup> Ibid, p. 154.

<sup>216</sup> Ibid, p. 165.

<sup>217</sup> Ibid, p. 160.

normativo da família, ou seja, a transformação do papel social do pai, que agora necessita dedicar tempo ao cuidado da *família*, recuperou o postulado de que os membros familiares são representados como *parceiros* unânimes em interação, no qual cada um espera o grau de simpatia, afeição e cuidado que eles requerem nos respectivos estágios temporais de suas vidas<sup>218</sup>.

A relação pessoal da esfera da *família*, no final das contas, é “fundada sob o amor mútuo, no sentido que cada membro da família aceita os deveres que são dependentes dos sentimentos que eles realmente têm um pelo outro” (HONNETH, 2015, p. 167). Seu sedimento normativo, escreve Honneth, está no fato de que o ambiente familiar é um núcleo social de espelhamento mútuo atrelado à dimensão temporal e biológica da vida humana: por meio da extensão temporal do contato físico entre seus membros, os pais alimentam e cuidam dos seus filhos até o presente momento em que, já frágeis e adoecidos, estando a caminho da morte, passam a ser cuidados por eles<sup>219</sup>. A *família*, desse modo, está relacionada à liberdade *social*, pois ela se mostra como uma esfera social que acompanha da ascendência até a decadência biológica do ritmo orgânico da vida humana. Ela é, portanto, um núcleo sociobiológico que fisicamente – ou seja, presencialmente – acompanha a construção da experiência de viver e também da memória de seus membros.

Diferentemente das formas interativas oriundas das *relações pessoais*, a segunda esfera social da eticidade, qual seja, o *mercado econômico*, lida com a questão de como é possível reconciliar o pensamento econômico do sistema capitalista com premissas de filosofia moral<sup>220</sup> já que, num primeiro olhar, as relações econômicas capitalistas estão moldadas pelo imperativo de que o interesse particular do *homo oeconomicus* enxerga uma outra pessoa como *meio* para alcance de seus fins privados. Segundo Axel Honneth, a esfera social do *mercado econômico* constitui-se com base em três dimensões sociais, a saber, o *mercado* e a *moralidade*, a *esfera do consumo* e, por fim, o *mercado do trabalho*.

A primeira dimensão social da vida econômica, escreve o filósofo, surge mediante duas análises sociais acerca da dinâmica econômica capitalista, a saber, o “problema marxista” e o “problema smithiano”. O primeiro problema apresenta uma crítica ao modo de produção capitalista: a promessa de conquista da liberdade individual do agente econômico livre via contrato de trabalho, na verdade, determina sua submissão a vínculos de trabalhos degradantes

---

<sup>218</sup> Ibid, p. 164.

<sup>219</sup> Ibid, pp. 170 - 171.

<sup>220</sup> Ibid, p. 177.

e de pura exploração econômica<sup>221</sup>. Tal análise acerca da organização do modo de vida capitalista, que foi retomada historicamente por diversos autores marxistas, em suma, visa apresentar uma crítica *estrutural* ao modelo de funcionamento da ordem social capitalista.

O segundo problema, por sua vez, busca analisar os valores éticos que precedem e acompanham a estrutura institucional de integração social do *mercado econômico*. Essa análise, noutras palavras, busca refletir o comportamento da *moralidade* na edificação dessa esfera social. De acordo com Honneth, Hegel e Durkheim foram dois teóricos sociais que seguiram essa tradição na medida em que refletiram que o comportamento do mercado econômico só preenche sua função – isto é, um vínculo intersubjetivo desenhado por uma atitude moral – como atividade econômica individual harmonicamente integrada de maneira não forçada que, além disso, estipula relações contratuais embutidas pelo sentimento de *solidariedade* que precede todo contrato e que, também, obriga o agente econômico a tratar seu par de modo justo e razoável<sup>222</sup>.

Sendo assim, esses dois autores defendem a perspectiva que o sistema do mercado econômico não pode ser mais bem conhecido sem levar em conta uma classe antecedente de categorias morais (como a solidariedade, a honra, a confiança e a benevolência) não contratuais. Noutros termos, o preenchimento funcional do interesse econômico individual só é bem sucedido caso seja precedido por relações morais ou éticas de reconhecimento recíproco que consideram os membros da sociedade como comunidade cooperativa, pois tal tipo de interação pré-contratual representa a condição normativa para obter o consentimento de toda ação econômica<sup>223</sup>.

A segunda dimensão social do *mercado econômico*, qual seja, a *esfera do consumo*, é reconhecida como o “sistema de necessidades”, ou seja, ela representa, em meio à competição econômica, a busca de satisfação *além* das necessidades básicas – como a alimentação e o sono, por exemplo – do agente econômico<sup>224</sup>. Os indivíduos, em meio às oportunidades para consumo de produtos e serviços ofertados pela esfera econômica, visando atingir a satisfação de tais necessidades, sejam elas de matriz social, científica ou artística são vistos como livres consumidores socialmente reconhecidos: ao retomar a argumentação da filosofia social hegeliana acerca do tema, Honneth argumenta que eles devem enfatizar que os interesses do consumidor e do produtor estão em harmonia, pois a *satisfação* de cada lado socialmente

---

<sup>221</sup> Ibid, pp 180 - 181.

<sup>222</sup> Ibid, p. 181.

<sup>223</sup> Ibid, p. 184.

<sup>224</sup> Ibid, p. 199.

reconhecido nessa esfera social *depende* do interesse do outro para ser concretizada<sup>225</sup>. As atividades práticas – por exemplo, a negociação e o pagamento – motivadas pelo imperativo social do *consumo*, devem ser tidas como formas *complementares* de interação da liberdade individual: existe, assim, um lastro de *igualdade e dependência comunicativa* no que tange esse tipo de relação econômica.

A experiência de ser livre para consumir produtos e serviços decentes e justos, por naturalmente estar em associação com a dinâmica do *mercado* da esfera econômica, é também compreendida em meio a preceitos morais, como a empatia e a solidariedade. Todavia, ao longo da modernidade, os preceitos que sustentam a regra geral da *esfera do consumo* foram deixados de lado. Diversas camadas sociais da população europeia, em razão da irracionalidade do espírito atomista do capital, não tiveram o reconhecimento da proteção jurídica e social pela liberdade do ato de consumir bens e serviços – tal como moradia, informação e educação – acessíveis e de qualidade<sup>226</sup>. Em meio a esse déficit, certos movimentos sociais e grupos políticos buscaram redesenhar a prática da posição normativa do consumo.

E qual seria a definição que estabelece a postura normativa dessa dimensão social do *mercado econômico*? Segundo Axel Honneth, a normatividade da *esfera de consumo* está no fato de que “o mercado do consumo de bens pode ser entendido como uma relação institucional de reconhecimento que provém de uma relação entre vendedores e consumidores que, complementarmente, contribuem para a relação do interesse legítimo de cada parte” (HONNETH, 2015, p. 208). Os produtores, nesse caso, não podem *por si só* determinar, por exemplo, o preço, a quantidade e a qualidade dos bens que serão ofertados aos consumidores. Na verdade, eles necessitam produzir tais bens a serem consumidos em nome da *demanda legítima* dos consumidores<sup>227</sup>, levando em conta que o sedimento da fundamentação moral – compreendida com base na relação de reconhecimento cuja prerrogativa, nesse caso, nasce mediante uma interação social cooperativa que, no intuito de uma efetivação da proteção social do consumidor, demanda políticas regulatórias equânimes de acesso e subsídio aos bens produzidos – comporta a condição de uma justificativa normativa a esse ambiente econômico caracterizado pela *satisfação geral* das necessidades que os indivíduos possuem.

A possibilidade de vislumbrar a postura da *liberdade social* em meio à *esfera do consumo*, desse modo, está relacionada a pré-requisitos institucionais, cultivados com base em interações intersubjetivas que propiciem a possibilidade recíproca da satisfação pessoal das

---

<sup>225</sup> Ibid, p. 200.

<sup>226</sup> Ibid, pp. 203 - 206.

<sup>227</sup> Ibid, p. 208.

necessidades, sobretudo, de consumidores que têm a liberdade (e, por conseguinte, a legitimidade) de demandar bens e serviços justos ao todo do social. Noutras palavras, o reconhecimento da *liberdade social* da dimensão consumista da atividade econômica está na *moralização* do mercado.

A terceira e última dimensão social do *mercado econômico* é o *mercado de trabalho*. Definindo genericamente, a construção da *honra* e da *liberdade*, em meio à estrutura geral do social, *depende* da atividade objetiva do *trabalho*, já que essa categoria filosófica repousa na questão da promoção da autoestima mediante o reconhecimento mútuo dos indivíduos<sup>228</sup>. O *trabalho*, noutras palavras, torna-se um meio seguro para corporificar a experiência normativa da *liberdade social*: se uma pessoa tem o reconhecimento social das funções e do papel oriundo de sua ocupação laboral, provavelmente então ela conhece a sensação de como é possível viver uma vida boa e justa em sociedade.

Essa definição geral acerca do *trabalho*, todavia, diante da construção dos acontecimentos históricos da modernidade ocidental, não foi bem exercitada. O espírito sociomoral do capitalismo defendido pela burguesia industrial redesenhou uma concepção normativa do *mercado de trabalho*, que presentifica relações laborais injustas e opressivas que, por conseguinte, reverbera no aumento da extensão do grau de pobreza da maioria da população que vende sua força de trabalho. Sendo assim, o código moral que justifica o princípio de existência de vínculos trabalhistas entrou em declínio: o trabalho “livre” dos indivíduos, nesse caso, em razão da existência de relações sociais desiguais, tornou-se um problema social para a vida coletiva que, por sua vez, passou a sofrer resistência e posteriormente a reivindicar condições justas – noutros termos, relações laborais reguladas e fiscalizadas que estejam baseadas em uma orientação moral – que são guiadas pela noção de que o indivíduo tem o *direito* ao trabalho<sup>229</sup>.

A resistência coletiva em face à exploração oriunda das condições formais e concretas do *mercado de trabalho*, ganhou novas configurações a ponto de institucionalizar-se num órgão social que representa a união de *seres sociais*, cujo sentimento de *honra* e *liberdade* para agir cooperativamente foi suplantado. Desse modo, os trabalhadores se organizaram em sindicatos, ou seja, uniram-se como representantes de seus interesses no intuito de formar um tipo de contrapeso à organização social capitalista<sup>230</sup>. Tais indivíduos envolvidos nessa representação institucional agem para reivindicar, por exemplo, condições de salário, investimento e

---

<sup>228</sup> Ibid, p. 223.

<sup>229</sup> Ibid, pp. 225 - 227.

<sup>230</sup> Ibid, p. 233.

segurança dos postos de trabalho de sua classe tendo em vista que essa forma de participação social, em suma, contribui para o reforço de uma autoconsciência comum dos trabalhadores<sup>231</sup>.

Ainda que, muitas vezes na história, os sindicatos não tenham reconhecido algumas importantes demandas do universo da sociabilidade do *trabalho*, tal forma de organização social, escreve Honneth, influenciou na defesa de um novo ponto de vista acerca dessa questão, qual seja, existe uma “humanização” do mundo do trabalho. Segundo o filósofo, isso significa inferir que é possível defender um posicionamento *humanista* do trabalho que parta da premissa de que é preciso evitar o trabalho repetitivo que requer uma não iniciativa do desenvolvimento das habilidades do trabalhador(a)<sup>232</sup>.

Tal propriedade “humanista” do *mercado de trabalho*, além disso, começou a defender nova configuração social das condições materiais da vida laboral: em meio à defesa da garantia de direitos sociais que preservem a qualidade da mão-de-obra e do trabalho, a organização social sindical deixou como legado moral que é preciso, mediante o desenvolvimento educacional dos indivíduos, criar condições equânimes de oportunidade para desenvolver suas habilidades para que, assim, possam ser reconhecidos como membros válidos da sociedade<sup>233</sup>. Noutras palavras, é preciso, entre preceitos morais como a solidariedade, criar e defender direitos sociais que visem à proteção e ao reconhecimento social do mundo do trabalho que, por conseguinte, alimentará as condições do exercício cooperativo responsável da atividade laboral.

Diante desse desejo pela busca das condições igualitárias de oportunidade, “surge” então o caráter normativo do *mercado de trabalho*. Ainda que Honneth admitia uma espécie de “vínculo fraco” entre a realidade laboral e o espírito normativo da *liberdade social*, tal dinâmica social do *mercado econômico*, pelo fato de conseguir implementar uma disputa de valores sociais baseados numa visão *humanista* do trabalho, criou um *modus operandi* de agir em nome da institucionalidade do reconhecimento mútuo dos agentes laborais. Partindo dessa “virada conceitual” no decorrer da história, pode-se então extrair que o *mercado de trabalho* é uma instância da vida social cujo lastro de interação humana cooperativa promove a experiência social da liberdade.

A terceira esfera social da eticidade representa a “realidade” da liberdade. Tal representação “corporificada” da vontade livre, noutras palavras, coloca-se como eticidade

---

<sup>231</sup> Ibid, p. 241.

<sup>232</sup> Ibid, p. 237.

<sup>233</sup> Ibid, p 249.

democrática, cujos elementos essenciais são a deliberação pública e a formação da vontade<sup>234</sup>. Segundo Honneth, a *formação democrática da vontade da liberdade social* está dividida por três elementos: a *esfera pública democrática*, o *Estado democrático constitucional* e, por fim, a *cultura democrática*.

O primeiro elemento dessa esfera social da eticidade, numa perspectiva burguesa, definiu-se como a “necessidade do espaço público fora do aparato estatal onde as pessoas podem formar opiniões políticas de maneira livre e não forçada em discussão com outras” (HONNETH, 2015, p. 255). A interação comunicativa da esfera pública – que nasce, por exemplo, das discussões públicas em clubes, cafés e associações –, em linhas gerais, representa a legitimação de um espaço social, onde as pessoas discutem publicamente assuntos de interesse comum. Nesse caso, elas se reúnem para discutir e posteriormente deliberar questões e temas apresentados pela esfera civil da formação da vontade – ou, mais especificamente, da *vontade democrática* que, por meio de discussões públicas e mobilizações sociais, delibera publicamente ações ou propostas relacionadas a temas relevantes da vida social.

A prática dessa nova forma de interação comunicativa, ademais, tem por objetivo influenciar nas ações políticas das entidades estatais frente a sua comunidade. As pessoas, sabendo de tal finalidade, enxergam a esfera pública como um ambiente social promotor de institucionalização de direitos políticos – como o direito ao voto, direito à reunião e o direito a formar associações – que estão assentados pelo espírito de uma vontade democrática que reverbera na capacidade desses agentes sociais se reconhecerem como soberanos cidadãos pertencentes a um estado nação<sup>235</sup>.

A esfera pública, desse modo, encontra-se como um espaço político de promulgação do sentimento patriótico da população. Ora, tendo em vista que o princípio de deliberação pública democrática e soberana tem o intuito de discutir e negociar temas candentes que influenciam diretamente na dinâmica governamental da nação, então, conforme cita Honneth ao retomar as reflexões de Durkheim, a esfera pública deve estar atribulada à ideia de um “patriotismo constitucional”, já que ela representa a institucionalização de um sentimento moral ancorado a um comprometimento da realização particular de valores humanos universais, como a liberdade e a justiça. A esfera pública então corporifica normas morais universais que sustentam a ideia de um estado democrático<sup>236</sup>.

---

<sup>234</sup> Ibid, p. 253.

<sup>235</sup> Ibid, pp. 259 - 261.

<sup>236</sup> Ibid, p. 267.

Além disso, a esfera pública também se apresenta como um ambiente de construção epistêmico-cognitiva do aspecto público da discussão democrática. A *esfera pública democrática*, esclarece Honneth, comporta-se como o espaço de condições comunicadas no qual os cidadãos podem clarificar e, por conseguinte, realizar suas intenções políticas de um modo não forçado, assumindo um papel de *ouvinte e falante*<sup>237</sup>. Segundo Axel Honneth, o filósofo americano John Dewey via que a “superioridade moral” da democracia funda-se numa justificação epistemológica, que defende a ideia de que a interação cooperativa da formação da vontade pública oriunda da liberdade de expressão, participação e livre circulação de ideias na esfera pública é tanto o *meio* quanto o *fim* da autorrealização individual das pessoas<sup>238</sup>.

As transformações das regras institucionais da vida política e as reivindicações acerca do perfil dos agentes – no geral, formado por um público burguês e masculino – que discutem na esfera pública, no decorrer da história, transplantam uma certa tensão prática da definição conceitual de *esfera pública democrática*. Autores que trataram desse ponto, como John Dewey, Jürgen Habermas e Hannah Arendt, viam que tanto a apatia política ou a desinstitucionalização da democracia quanto o discurso colonizado dos meios – isto é, dos veículos de comunicação social, como rádio, televisão ou jornal impresso –, que representam a “opinião pública” emanada da esfera pública, eram sintomas do controle desigual do pressuposto político e epistêmico da *esfera pública democrática*<sup>239</sup>.

Diante desse diagnóstico, Honneth então introduz cinco critérios que retomam as condições normativas da formação de uma consciência pública que considera indispensável o exercício da *liberdade social* em uma esfera pública outrora burguesa, que agora deve ser vista como *democrática*. São eles: 1) a indispensável condição da garantia jurídica que transforma o público burguês num público democrático; 2) a necessidade, por meio de espaços comunicativos universais, de um processo de troca de opiniões entre diferentes grupos e classes sociais afetados pelas decisões políticas; 3) a vontade pela reformulação dialógica que habilite a audiência a tomar parte do processo de formação democrática da vontade por meio da promoção de esclarecimentos informativos da urgência, causas e possíveis interpretações dos problemas sociais; 4) a disposição da *esfera pública democrática* em prover serviços gratuitos que executem para sua audiência eventos políticos nos quais as opiniões de variados grupos

---

<sup>237</sup> Ibid, p. 269.

<sup>238</sup> Ibid, p. 272.

<sup>239</sup> Ibid, pp. 278 - 286.

estejam presentes e 5) a retomada de uma cultura política de engajamento civil que retome a solidariedade entre as pessoas<sup>240</sup>.

O segundo elemento da esfera social da *vontade democrática* é responsável pela definição do papel do Estado democrático moderno. Segundo Honneth, o Estado é visto como um “órgão reflexivo encarregado de implementar ao povo uma vontade negociada democraticamente de uma maneira inteligente e pragmática” (HONNETH, 2015, p. 304). Com base nessa definição basilar, as instituições governamentais servem para estipular a implementação do resultado da *liberdade social* exercitada pelos indivíduos. Sendo assim, a noção conceitual de *Estado democrático* nada mais faz senão habilitar e realizar a experiência da *liberdade social* construída mediante o resultado da opinião pública e da formação democrática da vontade<sup>241</sup>.

Ao assegurar essa condição de “órgão reflexivo constitucional”, o *Estado democrático constitucional*, escreve Honneth, é concebido com base numa rede de autoridades políticas que auxiliam os indivíduos a implementarem ideias derivadas da moralidade ou da facticidade prática em vista da solução mais apropriada para resolver problemas sociais da realidade<sup>242</sup>. Trocando em miúdos, o estado é um instrumento de conteúdo político por meio do qual, constitucionalmente, os cidadãos mobilizam politicamente suas convicções em nome de sua *liberdade social*.

Tal definição acerca do Estado moderno, apesar de ter sido suplantada em diversos períodos históricos, seja pelo uso autoritário do seu monopólio da força coercitiva, seja pela exclusão deliberativa da participação social de cidadãos e cidadãs “não qualificados” para engendrar a formação democrática da vontade, extrai seu resíduo normativo pelo fato de que as práticas sociais de sua eticidade legitimam os seus princípios constitucionais, que são engendrados pelos costumes, cultura e tradição de sua comunidade ética. A autoridade do *Estado democrático constitucional*, com isso, retira seu conteúdo normativo mediante o respeito e a responsabilidade pela institucionalização da soberania popular dos conflitos sociais reivindicados pela população.

Todavia, esclarece Honneth, as experiências históricas que supostamente deveriam resguardar uma relação harmoniosa entre sociedade e *Estado constitucional democrático* não realizaram as perspectivas da função normativa da entidade estatal. Os problemas econômicos não resolvidos pelo Estado, o papel dos *lobbies* nas decisões estatais, o desencanto com a

---

<sup>240</sup> Ibid, pp. 290 - 292.

<sup>241</sup> Ibid, p. 305.

<sup>242</sup> Ibid, p. 306.

participação política, a postura colonizadora das nações e a burocratização dos partidos políticos, por exemplo, fizeram o Estado não atingir sua expectativa de efetivar a *liberdade social* dos indivíduos. Em meio a esse diagnóstico, o autor sugere que a saída para essa crise existencial estatal está na pressão política de movimentos sociais e associações civis que visam retomar o sentido de uma cultura política solidária e cooperativa<sup>243</sup>.

Diante desse dilema, Honneth apresenta o último elemento da *formação democrática da vontade*. Segundo o autor, a *cultura política* da modernidade nasce da ideia que a eticidade democrática leva em conta o fato de que esse regime político é o único o qual os princípios institucionalizados da liberdade, em suas mais variadas esferas sociais, podem ser realizados e, portanto, corporificado de modo a corresponder às práticas e hábitos oriundas de relações recíprocas de reconhecimento<sup>244</sup>. Por esse motivo, a organização do sistema social da *eticidade democrática* vincula-se a uma teia social de dependência mútua institucionalizada cuja efetivação dos princípios da liberdade individual está no terreno do *social*. Sendo assim, a liberdade do indivíduo só é realizada se ela estiver em consonância com a realização da liberdade de outrem.

Daí, então, a importância de mobilizar a *liberdade social* em nome do cultivo de uma (nova) cultura política democrática: ainda que a experiência histórica expresse uma série de déficits morais das interações subjetivas que destoam do sentido da vida em coletividade, a *liberdade social*, por criar “relações de reconhecimento baseadas na confiança e na solidariedade”<sup>245</sup> é, afinal de contas, o principal valor moral da sociedade moderna que pode retomar e, por conseguinte, redesenhar o potencial normativo de sua vida social. Ainda que as anomalias sociais do *desenvolvimento errado* possam interferir no bom ordenamento da vida ética, sua realização comunitária distancia os indivíduos da realidade do sofrimento social causado pelas patologias sociais, já que a confiança na atividade normativa do seu sistema de ação bloqueia tal fenômeno social.

A *liberdade social*, nesse sentido, está representada pela figura do *ser social* habitante das esferas sociais da *eticidade democrática*. Desse modo, ela não se finda na propriedade privada de sua vontade livre que deseja *ser livre*; ela é conquistada em meio ao sentimento da coletividade humana, isto é, de um “Nós” que compõe o todo social da vida ética.

---

<sup>243</sup> Ibid, p. 328.

<sup>244</sup> Ibid, p. 330.

<sup>245</sup> Ibid, p. 333.

Quadro conceitual com os modelos de *liberdade* presentes na obra *O direito da liberdade*, de Axel Honneth

Tipo de liberdade	Modelo de liberdade	Conquista da liberdade	Patologia social da liberdade
Liberdade jurídica ou Liberdade negativa	Jurídica	Indivíduo com uma <i>pessoalidade jurídica</i>	Juridificação da vida social e perda de si
Liberdade reflexiva ou liberdade moral	Moral	Indivíduo atribuído de certa <i>moralidade</i>	Moralismo e terrorismo
Liberdade social	Social	<i>Ser social</i> da eticidade democrática	Desenvolvimento errado

### CAPÍTULO 3: CRÍTICA E EXPERIMENTAÇÃO EMANCIPATÓRIA DA LIBERDADE SOCIAL

O conceito de *liberdade social* apresentado por Axel Honneth em *O direito da liberdade* tem a virtude de defender a tese de que a *experimentação* da liberdade humana reside na realidade objetiva autuada pelas práticas e normas sociais apreendidas, valoradas e construídas mediante uma série de interações sociais dos indivíduos que habitam as três esferas sociais que orquestram a vida social moderna. A corporificação normativa, isto é, a representação imanente, objetiva e atual de valores sociais e políticos comuns que fundamentam, ordenam e legitimam o intercâmbio de tais interações nas esferas sociais da vida estão nas instituições sociais.

O conjunto de instituições sociais que compõem a esfera social das *relações pessoais*, do *mercado econômico* e da *formação da vontade democrática* está sintetizado no conceito de *eticidade democrática*. Para Honneth, a disposição normativa da eticidade ocorre, pois a atividade humana embevecida em seus princípios possibilita que os indivíduos se vejam mutuamente como seus autores e como seus destinatários<sup>246</sup>.

Tal definição normativa, esclarece o filósofo, é mais bem compreendida considerando os acontecimentos e tendências sociais catalogados pelo processo histórico da humanidade,

<sup>246</sup> HONNETH, A. *The normativity of ethical life*, p. 159. IN: TESTA, Ítalo (org.); RUGGIU, Luigi (org.). "I that is We, We that is I" - Perspectives on Contemporary Hegel. Leiden: Brill, 2016.

pois, de acordo com Honneth, a investigação das consequências sionormativas do processo histórico da eticidade justifica duas considerações vinculadas a sua atividade normativa: a) que o exercício cotidiano das práticas sociais resultam da instituição coletiva de normas cuja aplicação e exercício estão sujeitos à *avaliação* recíproca dos indivíduos, tendo em vista que o compartilhamento, a crítica, adequação e aceitação dessas práticas e normas sociais da eticidade estão sujeitadas a uma determinada dinâmica histórica; b) a expressividade das normas sociais é uma pré-condição para sua adoção bem-sucedida nas práticas sociais cotidianas, dado que uma norma praticada socialmente será apropriada historicamente por uma comunidade se ela for conjuntamente exigida como desejável para o bem de sua autorrealização – ou seja, levando em conta o elemento contingencial de abertura histórica que, por exemplo, reorienta a aceitação intersubjetiva e a validade objetiva de determinada norma social já existente<sup>247</sup>.

O resíduo histórico da eticidade, desse modo, está atrelado a um processo de aprendizagem não planejado; ela é movida por uma luta por reconhecimento em meio a processos conflitivos – isto é, a processos práticos e intersubjetivos –, uma vez que os indivíduos tendem a aplicar uma norma social institucionalizada de acordo com a atualidade e conjuntura histórica de sua vida social. Por causa disso, é cabível afirmar que a aceitação de uma série de normas institucionalizadas é de tal forma que cada norma sucessiva ou posterior supera as anteriores no que diz respeito a sua capacidade ética e acomodação do bem-estar<sup>248</sup>. O processo histórico da eticidade, seguindo essa ideia, “condiciona” os indivíduos a enxergarem como esse elemento da sociabilidade humana valoriza a natureza conceitual e a prática cotidiana de normas sociais institucionalizadas da vida coletiva.

A realização da liberdade nas esferas sociais da eticidade democrática, isto é, a experimentação da *liberdade social*, na qual a liberdade de *A* está interconectada, portanto, mediada por uma relação de dependência cooperativa – a liberdade de *B*, por ser entendida como valor ético “supremo” da modernidade, nesse contexto, se comporta como atributo da atividade mental que conecta o sujeito à sociedade e a suas instituições sociais e que, por conseguinte, engaja-o a agir sob as normas que engendram o espírito da vida social presente. Em decorrência, pode-se afirmar que as práticas sociais cotidianas emanadas da liberdade são vetores concretos que satisfazem o espectro normativo da finalidade da filosofia social, a saber, como é possível experienciar a vida *boa* em sua amplitude, ou seja, de que modo é realizável a vivência de uma vida coletiva digna, altruísta, cooperativa e respeitosa no único palco social

---

<sup>247</sup> Ibid, p. 164-165.

<sup>248</sup> Ibid, p. 168.

possível, que é a eticidade. A experiência histórica da vida ética, nesse cenário, pode ser vista como o elemento de *possibilidade e realidade* que, por encarnar a demanda conceitual normativa de valores sociais da vida social, tal como o valor da liberdade, engendra sua prática experimental buscando esse determinado fim.

A definição conceitual da *liberdade social* honnethiana, conforme apresentada no segundo capítulo desta dissertação, floresce perante o uso do método da *reconstrução normativa*. Segundo o autor, a *reconstrução normativa* se comporta como uma *análise crítica imanente* das práticas sociais do mundo da vida moderna: o escopo e finalidade dessa prática metodológica, portanto, privilegia a investigação *direta* da dinâmica interna da vida social. Conforme argumentou o filósofo, a utilização desse método busca apresentar uma outra forma de abordagem das questões sociais e políticas da vida coletiva, isto é, uma forma que busca apresentar a *realidade* da liberdade.

A empreitada metodológica que constrói o conceito de *liberdade social*, todavia, expressa um problema que, pode-se dizer, contraria as diretrizes conceituais das quatro premissas apresentadas na obra *O direito da liberdade*. Noutras palavras, quero dizer que a atividade normativa desse método expressa um ponto de vista *idealista* da liberdade. Tal postura do ato de ser livre, dessa forma, contradiz o preceito geral da análise imanente defendida pelas quatro premissas do método da *reconstrução normativa*: a proposta de uma análise crítica vinculada à *realidade* da liberdade, que é experimentada em meio às esferas sociais da eticidade, na verdade, já é previamente concebida sob uma perspectiva idealista de tal modo que tende a reduzir a definição honnethiana de *liberdade social*, por exemplo, a um referencial *enviesado* de escolha dos acontecimentos históricos para justificar o “progresso” social de uma vida ética plasmada pelo valor ético da liberdade.

Além disso, parece ser possível apresentar o argumento de que os pressupostos conceituais oriundos das premissas desse método apresentam uma correlação de caráter otimista entre *norma social institucionalizada* e *ser social* habitante da eticidade, fazendo os indivíduos aceitarem, de modo ingênuo e conformista, a validade objetiva de tais normas que, por sua vez, em certos contextos sociais, são institucionalizadas de modo deficitário ou disfuncional. Por tal motivo, o método da *reconstrução normativa* acaba distanciando Honneth do exercício de um diagnóstico do tempo presente galgado numa investigação filosófica, cuja postura investigativa privilegia a *crítica radical*, isto é, uma forma de crítica social que transpareça normas que (ainda) não estão subjacentes às instituições sociais existentes e que devem ser reproduzivelmente relevantes (SCHAUB, 2015, p. 108). Por esse motivo, é possível

afirmar que o modelo *idealista* da *liberdade social* em Axel Honneth pode não estar muito bem conjugado à dinâmica *real* da organização estrutural e funcional das esferas sociais da eticidade democrática que podem, por exemplo, engendrar e reproduzir formas de injustiças sociais sob o véu da facticidade cotidiana de normas sociais já existentes.

A crítica ao método da *reconstrução normativa* em *O direito da liberdade*, ademais, ajuda a contextualizar o segundo problema relacionado ao conceito de *liberdade social*, qual seja, a existência de uma tensão conceitual entre *patologia social* e *desenvolvimento errado*. Parece, no fundo, ser plausível acreditar na *não* distinção conceitual entre esses dois fenômenos da vida social moderna por um simples motivo: a rigor, não há um fator de causalidade externa que justifique substancialmente a ideia de que existam formas sociais anômalas ou disfuncionais *desagregadas* da dinâmica interna das três esferas sociais que regem a eticidade democrática, tal como vem a ser a definição do conceito de *desenvolvimento errado* concebida pelo filósofo.

Na verdade, gostaria de defender o argumento de que, por exemplo, por meio da institucionalização de normas sociais problemáticas, é possível sustentar a ideia de que um *desenvolvimento errado* está relacionado ao *sistema de ação interno* da prática social de determinada esfera social da vida ética. Por essa razão, um *desenvolvimento errado* qualquer relacionado à experimentação da *liberdade social* pode ser visto, na verdade, como um outro elemento da taxonomia honnethiana atribuída ao seu conceito de *patologia social*.

Tendo em vista a não diferenciação conceitual desses dois tópicos, pode-se, então, pensar o caso de que o efeito terapêutico da *liberdade social* não garante a não experimentação de patologias sociais da vida coletiva, já que a estrutura normativa das esferas sociais da eticidade democrática, vez por outra, também produz e reproduz patologias sociais. Sendo assim, as esferas coletivas da vida ética que engendram a *realidade* da liberdade estão propensas a desenvolver um quadro sintomático de sofrimento social, pois a estrutura funcional da eticidade democrática apresenta problemas – ou melhor, injustiças – sociais que afetam o bom ordenamento da vida coletiva.

Uma possível hipótese que trate de atenuar esses dois problemas e que irei defender é a seguinte: a *liberdade social* pode ser mais bem compreendida e, portanto, exercitada, em meio à tarefa social que privilegia o nexos entre *educação* e *filosofia social*. Segundo Honneth, a educação é o processo adequado da transmissão de conhecimentos mediante a formação de hábitos promotores da autoconfiança cooperativa, que não apenas estimula o exercício comunicativo dos indivíduos, mas, acima de tudo, contribui para a regeneração do convívio

democrático<sup>249</sup>. Em outras palavras, o desenvolvimento das capacidades cognitivas e morais dos estudantes, pela educação escolar, é acentuado pela reconstrução de condutas democráticas marcadas pelo reconhecimento recíproco dos indivíduos.

Assim sendo, o cultivo pelo *aprendizado* do caráter social da liberdade tem como tarefa o engendramento de um fator importante para o exercício coletivo e cooperativo da liberdade, qual seja, a de que o *ethos* de sua experimentação deve enxergar a democracia como uma *forma de vida*, isto é, como um passo central da intermediação entre o indivíduo e a sociedade com base em uma experiência de participação igualitária, na qual a estrutura geral da participação democrática se reflete na individuação funcional de cada esfera social específica, estruturando, assim, uma ordem social harmoniosa que reverbera a soma do todo de suas partes<sup>250</sup>. A educação, nesse sentido, será um meio de ação pragmático e universal, construído historicamente, que, de um lado, atenua os efeitos colaterais das patologias sociais que estão *dentro* da eticidade democrática e que, do outro, instrumentaliza reflexivamente o processo de experimentação normativa da *liberdade social*.

No terceiro e último capítulo deste trabalho, irei desenvolver mais detalhadamente os argumentos que justificam tais críticas à teoria da liberdade de Axel Honneth. Assim sendo, a primeira parte deste capítulo servirá para apresentar uma crítica ao conceito de liberdade social (3.1).

Como hipótese de resolução das críticas suscitadas, buscarei defender a tese de que a experimentação emancipatória da liberdade social pode ser cultivada mediante a *educação* dos indivíduos habitantes da eticidade democrática. Essa solução, que será apresentada na segunda parte desse capítulo, terá como propósito introduzir a noção de que, por meio da formação social dos indivíduos, é possível cultivar o aprendizado e a experimentação emancipatória da liberdade social (3.2).

### 3.1. Crítica ao conceito de Liberdade Social

Parece-me crível indicar dois problemas relacionados à definição do conceito de *liberdade social* empregado por Axel Honneth. O primeiro problema está vinculado ao método de investigação filosófica utilizado pelo autor, isto é, ao uso do método da *reconstrução normativa*. Ao propor uma teoria da justiça baseada na análise crítica de práticas sociais

---

<sup>249</sup> HONNETH, A. *Educação e esfera pública democrática: um capítulo negligenciado da filosofia política*, p. 558. Rio Grande do Sul. Civitas: Revista de Ciências Sociais, vol. 13, nº 3, 2014.

<sup>250</sup> HONNETH, A. *A ideia de Socialismo: tentativa de atualização*, pp. 128-129. Lisboa: Edições 70, 2017.

institucionalizadas pelas relações humanas, buscando destacar, nesse sentido, os critérios de justiça e valores sociais intrínsecos à ação moral dos indivíduos em meio aos fatos históricos – ou seja, à textura ontogênica – da humanidade, Honneth ironicamente extrai um ponto de vista *idealista* de um método de análise social que almeja destrinchar a *realidade* social da vida coletiva.

Essa “postura” idealista da reconstrução normativa se manifesta mediante a compatibilização de dois critérios. O primeiro critério nasce, pois Honneth apresenta uma análise normativa monolítica, hierarquizada e determinista, ou seja, um olhar *historicista* dos acontecimentos históricos que, segundo ele, foram marcantes para o processo de aprendizagem histórica da *liberdade social*. Destarte, pode-se afirmar que o autor apresenta uma avaliação rígida sobre o progresso social da liberdade perante o desenvolvimento normativo das instituições sociais da vida moderna que, por sua vez, em vista da dinâmica real e orgânica da sociabilidade humana, pode apresentar conflitos sociohistóricos de origem contingencial e que, nesse sentido, abrem espaço para um olhar *regressivo* da ação social e, com isso, da realização da liberdade humana.

O segundo critério que compõe esse ponto de vista *idealista* da *liberdade social* surge como resultado de uma análise dialética. Honneth apresenta, curiosamente, critérios normativos abstratos, ou melhor, extrínsecos – e, assim, de caráter transcendental – ao funcionalismo normativo das esferas sociais para conceituar aspectos normativos imanentes à sociabilidade da eticidade. A influência desse ponto de vista idealista para a fundamentação existencial de normas sociais institucionalizadas tende a possibilitar que o autor: 1) defenda a ideia de que as normas sociais para a realização da liberdade já estão *dadas* e que, diante disso, devem ser reproduzidas como elas *são* na facticidade do mundo da vida e que, por conseguinte, 2) afasta-o de uma postura metodológica característica da teoria crítica, que é a da *crítica radical* que almeja engendrar revoluções normativas para a vida social.

Em virtude dessa primeira crítica, é possível chegar ao segundo problema relacionado à funcionalidade conceitual da *liberdade social*. O *ethos* de realização da sociabilidade da liberdade, que é a eticidade democrática, não está imune ou distanciada dos efeitos colaterais das patologias sociais. O fato de que o indivíduo ou grupo social está *presente*, sendo então reconhecido em meio à postura normativa desenvolvida na dinâmica interna do sistema de ação de suas esferas sociais, não anula a possibilidade de que tais esferas apresentem formas de relações sociais causadoras de sofrimento social e que, portanto, produzem e reproduzem enfermidades sociais que prejudicam a harmonia da vida ética.

Ainda que Honneth tenha ilustrado essa possibilidade por meio do conceito de *desenvolvimento errado*, falta ao filósofo uma análise propriamente crítica que justifique uma causalidade *interna*, isto é, imanente à dinâmica usual das esferas sociais que compõem a eticidade democrática que é engendrada, por exemplo, por meio da prática cotidiana de normas sociais problemáticas ou de relações assimétricas de reconhecimento que fagocitam e obnubilam a interpretação e aplicação da *liberdade social* em cada esfera social da eticidade. Tendo em vista essa constatação, parece-me razoável argumentar que pode não existir uma distinção conceitual entre patologia social e desenvolvimento errado, já que a eticidade democrática é um *ethos* social que expressa disfuncionalidades normativas, ou seja, uma estrutura de funcionamento normativo-institucional da vida social que é injusta e incongruente.

Ora, diante do exposto, a primeira crítica resume-se então a analisar o idealismo do método da reconstrução normativa (3.1.1). A segunda crítica, por seu turno, buscará argumentar que há uma não distinção conceitual entre patologia social e desenvolvimento errado (3.1.2). O objetivo da primeira parte do terceiro capítulo, desse modo, será desenvolver mais detalhadamente os motivos e as justificativas das críticas apresentadas.

### **3.1.1. O idealismo do método da reconstrução normativa**

Em *O direito à liberdade*, Honneth apresenta um importante fator que justifica a definição e utilização do método da reconstrução normativa, qual seja, a de que o processo de realização da *liberdade social* está, em alguma medida, vinculado à noção de progresso moral<sup>251</sup>. Para o filósofo, os eventos históricos, na condição de dados imanentes da realidade social da vida coletiva, são resultados de um progresso ou conscientização moral da experiência da vida social que foi originada dos conflitos sociais, ou seja, de uma atitude crítica que busca ter sua liberdade reconhecida em meio ao comportamento normativo vetusto de práticas sociais e representações institucionais de sua época histórica. Diante disso, o método investigativo mais adequado para analisar os fatos sociohistóricos que justificam essa “progressão” moral da humanidade, segundo o autor, é o da reconstrução normativa.

Exemplos explícitos que demonstram esse mecanismo de compatibilidade entre realização da liberdade individual e progresso – ou seja, ampliação da dimensão do reconhecimento social dos indivíduos e agrupamentos coletivos – estão nas reconstruções sociohistóricas que o filósofo faz com base em categorias sociais que compõem as três esferas

---

<sup>251</sup> HONNETH, A. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, p. 18. Columbia: Columbia University Press, 2015

sociais da eticidade, como o *casamento* e o *trabalho*: a primeira categoria, resumidamente, buscou, em nome da liberdade da experiência amorosa, reconstruir e repensar os laços íntimos das *relações pessoais*, reconfigurando, assim, sua postura normativa de outrora<sup>252</sup>; e a segunda categoria, sinteticamente, em nome da liberdade do direito ao trabalho *humanista*, que preserva a honra e o cooperativismo da atividade laboral, almeja descrever como os vínculos sociais dessa ação humana foi transformado e, com isso, veio a reposicionar a perspectiva normativa desse valor social<sup>253</sup>.

Esse mecanismo condicionante para a realização da *liberdade social*, em que se espera a efetivação da liberdade individual no terreno sociomaterial da eticidade se desenvolver em nome de um progresso moral, que está justificado mediante a leitura reconstrutiva e análise crítica de acontecimentos históricos que, pela sua objetividade, atualidade e traço teleológico, comprovam o movimento convergente entre realidade social do comportamento normativo das instituições sociais e expectativa da valoração de uma moral progressista por parte dos indivíduos, no entanto, apresenta um problema. Esse problema pode ser resumido da seguinte forma: Honneth parece transparecer uma perspectiva otimista e, até certo ponto, determinista no que tange a atividade experimental da *liberdade social*, pois ele, mesmo se utilizando de um método de análise imanente aos acontecimento históricos da modernidade, abdica de investigar o aspecto ocasional e acidental que também preenche a realidade histórica da vida social.

A particularidade desse aspecto central para o entendimento filosófico da história da humanidade moderna e que pode representar uma ideia contrária à noção de progresso moral, é o de que a conquista experimental da *liberdade social* abre espaço para a constituição de formas de vida que, ironicamente, privilegiam valores morais relacionados a uma regressão da conduta moral da sociedade. Por não destacar essa noção, Honneth então coloca a *realidade* analisada pela reconstrução normativa num quadro de *idealidade*. Noutras palavras, quero dizer que o método filosófico utilizado pelo autor alemão parte de um ponto de vista *idealista* que, em vez de analisar os caracteres históricos das práticas sociais de natureza fortuita, na verdade, analisa idealmente o comportamento acidental da vida social que não apenas está presente nos eventos históricos, mas que também, em alguma medida, serve como fonte motivadora para reorientar o valor ético da liberdade.

---

<sup>252</sup> Ibid, pp. 147 - 153.

<sup>253</sup> Ibid, pp. 223-243.

O *idealismo* da reconstrução normativa, com efeito, pode ser visto mediante quatro elementos<sup>254</sup>. São estes: 1) a dimensão *contingencial* dos acontecimentos históricos possíveis de ocorrer nas biografias sociohistóricas de certa cultura; 2) o ponto de vista *historicista* que esquadrinha condições hierarquizadas e monolíticas para a realização da liberdade humana em nome da liberdade humana; 3) a crença *otimista* entre normas sociais e agente social, na qual estes e aquelas participam ativamente e apoiam a reprodução dessas normas, aceitando-as passivamente e 4) a ausência de uma postura metodológica de *crítica radical* à realidade normativa das práticas e instituições sociais existentes. O ponto de partida para o surgimento dessa perspectiva idealista encontra-se na característica *teleológica* do método da reconstrução normativa. Ao desenvolver os argumentos da segunda premissa desse método, Honneth admite que “...tal procedimento imanente, em última análise, acarreta um elemento de espessura histórico-teleológica, mas isso é, em última análise, inevitável – assim como é para as teorias da justiça que pressupõem uma congruência entre a razão prática e as relações sociais existentes”<sup>255</sup>. Ora, se esse é o caso, então é possível concluir que existe uma correlação entre um modelo teórico que analisa o que já está presente na vida social com uma metodologia de retrospectiva teleológica que está orientada para selecionar preliminarmente os resultados e produtos históricos de tipo positivo<sup>256</sup>, ou seja, que extrai um conteúdo pré-determinado de progresso moral. Mas qual seria o problema dessa conclusão?

Seguindo o argumento colocado por Marco Solinas, a reconstrução normativa de matriz teleológica adotada por Axel Honneth – e do qual o filósofo compreende como “a inevitabilidade de uma teleologia fraca” – força constantemente a concentração de atenção quase unilateralmente nas “conquistas” obtidas e nos objetivos já alcançados<sup>257</sup>. A reconstrução normativa, noutras palavras, sempre pressupõe a expectativa de um progresso ascendente pré-determinado, cuja justificação de sua ação normativa é vista e garantida por meio das relações sociais da eticidade. O fator da imanência, nesse caso, pode ser visto como um dado de confirmação concreta e empírica dessa postura investigativa engendrada por premissas transcendentais.

---

<sup>254</sup> Cada um destes elementos, ademais, justificam esta crítica que busca argumentar a existência de um conteúdo idealista no método da reconstrução normativa apresentado por Axel Honneth.

<sup>255</sup> HONNETH, A. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, p. 5. Columbia: Columbia University Press, 2015

<sup>256</sup> SOLINAS, M. *Immanent teleologies versus historical regressions: Some political remarks on Honneth's Hegelianism*, p. 5. *Philosophy and Social Criticism*, 2019.

<sup>257</sup> *Ibid*, p. 5.

Esse sedimento teleológico que aparece na investigação filosófica de uma teoria da justiça como análise da sociedade, com efeito, parece marginalizar ou descartar um fator importante da vida social, qual seja, a sua dimensão histórica *contingente*, isto é, os acidentes que acompanham eventos da história e que transparecem os solavancos, as surpresas, as vitórias instáveis e as derrotas intragáveis dos habitantes da eticidade – dimensão esta, por sua vez, que é estudada pelo método genealógico<sup>258</sup>. Por crer que a conquista sociomoral da modernidade, mediante uma perspectiva teleológica, proporcionou a fusão entre as concepções de justiça e a ideia de autonomia – e então da ideia de liberdade –, Honneth retira a possibilidade de analisar as consequências e nuances da ocorrência de um acontecimento histórico de caráter contingente, pois parece que tal possibilidade tende a ser revertida naquilo que vem a ser a “barbárie cognitiva” – e que, portanto, não pode estar presente numa análise filosófica imanente da realidade social.

O esquecimento da dimensão contingencial<sup>259</sup> da vida social, que poderia ser um elemento imediato a ser investigado, tendo em vista o escopo conceitual do método da reconstrução normativa, seguindo a observação de Solinas, possibilita que o arcabouço teleológico-reconstrutivo adotado encontre dificuldades metodológicas no tratamento de processos históricos *regressivos*<sup>260</sup>. E isso ocorre, segundo o autor, pois o método da reconstrução normativa parece encontrar-se preso no momento em que se depara e se choca com a dinâmica regressiva da vida social, já que o viés teleológico-retrospectivo adotado está fadado a analisar um quadro funcional apenas no que diz respeito à leitura de processos progressivos e, com isso, de celebração das conquistas obtidas ao longo do tempo histórico<sup>261</sup>.

Trocando em miúdos, é possível pensar o caso de que o discurso em torno do processo imanente defendido pela reconstrução normativa pode ser, em alguma medida, de caráter teleológico-transcendental. O desenvolvimento da engenharia normativa teleológica da vida social, desse modo, apresenta duas conclusões antagônicas: a primeira, que está transcrita nas diretrizes epistemológicas do olhar teleológico, é de que a reconstrução normativa, independentemente de sua atividade imanente, terá como pano de fundo objetivos pré-

---

<sup>258</sup> Ibid, ibid.

<sup>259</sup> A dimensão contingencial dos acontecimentos históricos baseia-se nesta ideia: ela é oriunda de um equilíbrio de *poder* cujas forças que estão em jogo na história não obedecem a um destino natural e contínuo que é predestinado pelo olhar histórico teleológico idealista. Ela é, na verdade, originada pelo acaso da luta social (FOUCAULT, 1971, p. 161).

<sup>260</sup> SOLINAS, M. *Immanent teleologies versus historical regressions*: Some political remarks on Honneth's Hegelianism, p. 5. Philosophy and Social Criticism, 2019.

<sup>261</sup> Ibid, p. 6.

arranjados que são deduzidos por meio de princípios morais predeterminados apoiados numa compreensão já apropriada<sup>262</sup>.

A segunda conclusão, por sua vez, vem a ser a seguinte: a reconstrução teleológica tende a reduzir algo característico a uma perspectiva imanente sobre a vida social, que é a constatação da existência de critérios críticos que são plurais, múltiplos e, sobretudo, alternativos e conflitantes entre si. Isso pode ser evidenciado, escreve Solinas, pois a crítica social de viés imanente têm propensão a exprimir leituras e interpretações normativas divergentes e muitas vezes mutuamente contraditórias já que a imanência dos conflitos políticos e sociais da vida coletiva é refletida numa dimensão fundamentalmente aberta e plural.<sup>263</sup>

O primeiro aspecto que tenta justificar o ponto de vista de que há noção idealista na reconstrução normativa, nesse caso, pode ser resumido assim: a evidência do lastro teleológico desse método reconstrutivo possibilita que o filósofo parta do pressuposto de que a análise filosófica imanente da sociedade está ancorada em princípios morais pré-arranjados e que, por tal condição, pode ser vista como confirmação metodológica do pressuposto de que o comportamento imanente da realidade social está compatibilizado com os critérios racionais que agenciam e regulam as ações de um sistema de normas morais. A condição teleológica da reconstrução normativa, diante disso, leva à noção de que parece existir uma única forma, de matriz rígida e galgada em preceitos predeterminados que devem ser aceitos, de apreender sociohistoricamente o progresso moral transposto, por exemplo, pela realização do valor ético da liberdade. Honneth, desse modo, não considera a circunstância de que certos eventos históricos, em razão de sua dimensão contingencial, podem ser analisados perante um olhar regressivo que privilegia o lado acidental, agonístico e contraditório emanados de conflitos políticos e sociais que, muitas vezes, reconfiguraram inesperadamente o conteúdo normativo dos valores éticos existentes e, por conseguinte, refazem o andamento da vida social e histórica de uma eticidade.

Honneth contra-argumenta esse ponto de vista de Marco Solinas ao afirmar que uma explicação histórica que intenta descrever um progresso regressivo pertence ao horizonte teleológico da análise social. O filósofo alemão justifica esse ponto de vista ao retomar a ideia de Habermas de que a modernidade é um projeto inacabado. Segundo o autor, esse projeto é entendido como uma compreensão orgânica de um processo social progressivo, realizado num

---

<sup>262</sup> Ibid, p. 7.

<sup>263</sup> Ibid, ibid.

passo a passo, que deve lutar pela realização da modernidade<sup>264</sup> como forma de vida social. O esquema teleológico de realização progressiva da vida social moderna, desse modo, é algo inevitável quando se deseja descrever uma distinção entre o que é uma regressão social e uma progressão social<sup>265</sup>.

Essa resposta de Honneth ao filósofo italiano, por sua vez, abre espaço para a exposição do segundo elemento que estrutura o caráter idealista da reconstrução normativa. Esta parte da segunda observação: a crença no fato da inevitabilidade do processo teleológico para o progresso moral da humanidade faz o autor, em alguma medida, determinar uma visão hierarquizada no que tange a realização da *liberdade social*. Noutras palavras, Honneth parece apresentar um ponto de vista monolítico que, também, pode ser entendido como um olhar etnocêntrico sobre a experimentação da liberdade humana.

Segundo Amy Allen, o progresso moral não é um *fato* captado pelo processo histórico de aprendizagem tal como é defendido na teoria social de Habermas e Honneth; esse imperativo moral e político visando o futuro, isto é, para a própria ideia de que as coisas podem ser melhores do que são por meio de um olhar hermenêutico-explicativo direcionado e trans histórico, na verdade, é uma *possibilidade*<sup>266</sup>. A filósofa cita um exemplo da manifestação da *possibilidade* do progresso moral, que pode ser resumido assim: a expansão dos direitos de casamento para gays e lésbicas descrita pela reconstrução histórica honnethiana está comprometida com a alegação de que o casamento gay legalmente reconhecido é melhor do que certas alternativas presentes atualmente.

Essa postura social, implicitamente ou explicitamente, apela para algum princípio ou valor normativo – como o valor da igualdade formal ou da proteção igual perante a lei que, por conseguinte, expande a institucionalização da liberdade social e, também, as estruturas prevaletentes de reconhecimento social e legal. Essa forma de aceção de um progresso moral da vida social íntima, de acordo com Allen, nada mais faz senão estar comprometida com algum entendimento<sup>267</sup> da *possibilidade* de um progresso moral ou político – que, pode-se dizer, está resumida na ideia de que uma expansão dos direitos do casamento constituiria uma realização

---

<sup>264</sup> HONNETH, A. *Recognition, democracy and social liberty: A reply*, p. 700. *Philosophy and Social Criticism*, 45(6), 2019.

<sup>265</sup> *Ibid*, p. 701.

<sup>266</sup> ALLEN, A. *The end of progress: decolonizing the normative foundations of Critical Theory*, p. 97. Nova Iorque: Columbia University Press, 2017.

<sup>267</sup> O entendimento de progresso moral, noutros termos, segundo Amy Allen, está confinada ao contexto europeu e norte-americano de realização da *liberdade social* via instituição social do casamento (ALLEN, 2016, p. 100).

adicional de uma certa concepção de igualdade que seria uma coisa boa ou desejável<sup>268</sup>. A autora, com isso, defende que a apelação para esse princípio heteronormativo de igualdade legal do casamento não a faz estar comprometida com uma reivindicação social mais forte que, por sua vez, exige um compromisso com um tipo diferente de trabalho normativo sobre esse fato social.

Mas o que estaria por trás dessa aceitação a essa possibilidade de progresso moral? Segundo Allen, a perspectiva histórico-teleológica do exemplo citado se coloca como um ponto de vista social heteronormativo que é hegemônico e que, portanto, é exercitado mediante a dominação e subordinação<sup>269</sup>, ou seja, coloca-se mediante relações desiguais de poder. Noutros termos, o progresso moral de matriz eurocêntrica encontrado na filosofia social de Honneth analisa o papel que o *poder* desempenha na reprodução e manutenção das instituições e práticas sociais existentes com base na suposição de que a normatividade do mundo social é acessível apenas do ponto de vista reconstrutivo interno, que é de primeira pessoa, isto é, de um participante de uma ordem social normativa, enquanto a análise das relações de poder é remetida a uma análise de terceira pessoa, cujo objeto de análise é externo ao observador da vida social<sup>270</sup>. O poder, nesse caso, é um fator social dissociado da atividade normativa da vida coletiva.

Diante disso então, Honneth não considera o caso de que há um necessário emaranhado entre a atividade normativa e relações de poder: a terceira pessoa, na verdade, argumenta Allen, é uma participante observadora que é conduzida em meio à etnologia interna de sua própria cultura – e que, por seu turno, é mais bem analisada mediante uma investigação filosófica de matriz genealógica. Sendo assim, ela não preserva a ficção perniciososa de que há um mundo da vida normativo sem *poder*, pois essa categoria social e política é desempenhada nas relações sociais<sup>271</sup>.

A sobreposição da *possibilidade* do progresso moral de viés eurocêntrico ocidental, nesse sentido, por acreditar na superioridade moral da modernidade, apresenta aquilo que a autora conceitua como um olhar *historicista* acerca dos processos de sociabilidade humana. Amy Allen, citando a definição de Chakrabarty<sup>272</sup>, descreve o olhar *historicista* como um “compreender a natureza de qualquer coisa neste mundo, vendo-o como uma entidade em

---

<sup>268</sup> ALLEN, A. *The end of progress: decolonizing the normative foundations of Critical Theory*, p. 97. Nova Iorque: Columbia University Press, 2017

<sup>269</sup> Ibid, p. 102.

<sup>270</sup> Ibid, p. 106.

<sup>271</sup> Ibid, p. 107.

<sup>272</sup> Dipesh Chakrabarty (1948 -), historiador indiano. Atualmente é professor da Universidade de Chicago.

desenvolvimento histórico, isto é, primeiro, como um todo individual e único – como algum tipo de unidade pelo menos *in potentia* – e, em segundo lugar, como algo que se desenvolve ao longo do tempo” (ALLEN, 2016, p. 114). No caso da teoria social de Honneth, esse olhar historicista está representado pela versão particular em que a modernidade europeia, por meio da concepção de que o progresso moral é um fato histórico relacionado ao processo de aprendizagem da sociedade, ocupa um lugar único e superior no desenvolvimento histórico das ordens sociais, políticas e éticas da humanidade<sup>273</sup>.

O fator *historicista*, desse modo, critica a autora, afirma a ideia de que a modernidade europeia representada como um resultado de um processo de desenvolvimento histórico progressivo é apenas uma afirmação sobre a história da Europa em que não acarreta quaisquer julgamentos sobre o resto do mundo e que, por conseguinte, pressupõe a ideia de que a história da modernidade europeia está desconectada do *colonialismo* e suas relações com culturas latino-americanas e orientais, sobre as quais a ideia e a realidade material da modernidade europeia foram, ironicamente, fundadas<sup>274</sup>. Somado a isso, o *historicismo* que compõe o mecanismo de realização da *liberdade social* apresentado por Axel Honneth, por estar vinculado a uma noção robusta de progresso moral e histórico, acarreta um certo julgamento de superioridade cognitiva e moral em relação às formas de vida “não modernas” ou tradicionais: esse julgamento moral hierarquizado perante essas outras formas de vida, por essa razão, está atribuído à existência de uma cultura imperialista<sup>275</sup>. A reconstrução teleológica dos processos históricos, noutros termos, está comprometida ao ideal de superioridade moral moderna que, por sua vez, está comprometida a enxergar diferentes formas de vida como cognitivamente e moralmente inferiores.

O segundo aspecto, que busca justificar a noção de que há um dado idealista na reconstrução normativa, está resumido no seguinte argumento: a noção teleológica de progresso moral e histórico como *fato* histórico captado pelo processo de aprendizagem que, ao mesmo tempo, está ancorado no processo de realização da *liberdade social* e é apresentado sob um pano de fundo etnocêntrico que, na verdade, deve ser visto apenas como uma *possibilidade* de progresso social. Essa possibilidade de desenvolvimento moral, de todo modo, coloca-se como um ponto de vista hierarquizado, isto é, como um ponto de vista *historicista* que expressa uma

---

<sup>273</sup> ALLEN, A. *The end of progress: decolonizing the normative foundations of Critical Theory*, p. 114. Nova Iorque: Columbia University Press, 2017.

<sup>274</sup> *Ibid*, p. 116.

<sup>275</sup> *Ibid*, *ibid*.

superioridade cognitiva e moral – ou seja, que expressa um olhar colonialista e imperialista – perante outras formas de vida tidas como “não modernas”.

Esse sentimento de superioridade moral e social da vida moderna auxilia na apresentação do terceiro elemento que fundamenta o idealismo do método da reconstrução normativa. Tal elemento, tendo em vista a lógica de funcionamento da análise reconstrutiva das práticas sociais, chama atenção para a crença de que há uma relação *otimista* entre norma social e comportamento do agente social.

Como esclarece Karen Ng, o otimismo que deságua numa concepção idealista da reconstrução normativa da vida social se dá por dois fatores. O primeiro fator está relacionado, mais uma vez, ao caráter teleológico apresentado pelo filósofo alemão. Segundo Ng, Honneth acredita que as normas sociais são resultado de um aprendizado de séculos passados, ou seja, do resultado de processos históricos de aprendizagem que “só podem ser revertidos ao preço da barbárie cognitiva”, e que, com isso, sugere que as normas atuais são consideradas ou, pelo menos, estão operacionalmente próximas, de serem *ideais*. O segundo fator, em decorrência disso, chega à ideia de que as normas existentes são racionais e operacionalmente ideais porque os sujeitos *participam* ativamente e *apoiam* sua reprodução. O idealismo da reconstrução normativa, em vista disso, correlaciona de maneira otimista a racionalidade das normas existentes com a participação dos agentes nas instituições<sup>276</sup>.

O exemplo que a filósofa cita para justificar seu argumento é o seguinte: a esfera social do *mercado econômico* defende que os agentes econômicos racionais apreendam as normas morais desse ambiente social mediante o entendimento de sentimentos morais mútuos – como o respeito e a solidariedade – que lhes darão, desse modo, o *status social*, por exemplo, de consumidor ou trabalhador. Todavia, na realidade social presente, tais agentes econômicos são plenamente capazes de abster-se de uma aceção normativa dessas normas morais postuladas por essa esfera social da eticidade democrática, pois a governança dessas normas, na prática, não desenvolvem ou falham no que tange o processo de realização da *liberdade social*. Para Ng, Honneth não analisa essa questão, pois ele apresenta um modelo de funcionamento da vida econômica que é mais *idealista* do que descritivo<sup>277</sup>.

O modelo de *liberdade social*, de outra maneira, ao alinhar tão estreitamente o comportamento real ao comportamento ideal de certo fenômeno social, cria uma imagem de

---

<sup>276</sup> NG, K. Social Freedom as Ideology, p.17. Philosophy and Social Criticism, 2018.

<sup>277</sup> Ibid, p. 18.

que os agentes e as instituições sociais da *liberdade social* são altamente idealizados e, portanto, compreendidos cada vez mais irreconhecíveis como um modelo de realidade social.

A consequência dessas realidades ideais de normas sociais existentes, segundo a autora, justifica que a realização da *liberdade social* se permite a ignorar o fato de que, para certos grupos desfavorecidos, essas realidades ideais experimentadas por meio da participação social nas instituições, na verdade, não é algo disponível como uma possibilidade real; elas são, por assim dizer, altamente improváveis<sup>278</sup>. Por esse motivo, para muitos indivíduos, as promessas normativas são sempre quebradas, não realizadas ou mesmo são falsas promessas, pois, ainda que Honneth afirme que é precisamente pela compreensão do potencial racional das instituições existentes que se pode conhecer os meios para reformá-las de modo que as realidades ideais estejam mais disponíveis para toda sociedade, essa abordagem, no entanto, também cega o fato de que o funcionamento real das instituições sociais pode prejudicar sistematicamente grupos sociais específicos<sup>279</sup>.

O terceiro aspecto do caráter idealista da reconstrução normativa, desse modo, está relacionado à aceitação *otimista* que há entre norma social existente e agente social. A realização de uma norma social *A* qualquer, noutras palavras, em virtude do componente teleológico da reconstrução normativa de Honneth, está representada como realidade ideal que, pode-se dizer, chegou a sua expressão existencial moral, pois conseguiu, em alguma medida, superar a barbárie cognitiva de outrora. Porém, a predileção passiva e, de certa forma, otimista no que tange a relação entre assimilação e reprodução da norma social existente pelos agentes sociais da eticidade, deixa de investigar um fenômeno social, qual seja, as promessas que fundamentam uma norma social, muitas vezes, sequer atingem ou criam condições possíveis para que grupos sociais marginalizados a experimentem. E isso ocorre porque a reconciliação entre realidade e idealidade, por privilegiar o aspecto *ideal* da norma, bloqueia a experimentação concreta da norma social almejada.

O escopo metodológico da reconstrução normativa, por “reduzir” seu objeto de estudo à reprodução da realidade otimista – e, com isso, ideal – das normas sociais existentes via sistema de ação dos agentes sociais da eticidade, serve como ponto de partida para introduzir o quarto elemento da perspectiva idealista desse método. Seguindo a crítica de Jörg Schaub, a reconstrução normativa, noutras palavras, abandona um elemento central da teoria crítica, que é a exposição de uma *crítica radical* sobre o objeto investigado.

---

<sup>278</sup> Ibid, p. 22

<sup>279</sup> Ibid, p. 23.

Uma *crítica radical*, esclarece Schaub, refere-se a todas as formas de crítica que invocam normas que (ainda) não estão subjacentes às instituições sociais existentes e reprodutivamente relevantes. Uma forma de crítica radical pressupõe formas de pensamento que envolvem novas normas que são invocadas para deslegitimar as instituições existentes quando, ao mesmo tempo, legitimam o estabelecimento de novas instituições sociais. Uma *crítica radical*, mediante tal definição, expressa então o que vem a ser uma *revolução normativa*. Citando a definição de Honneth, Schaub entende que uma *revolução normativa* ocorre quando a reprodução social das instituições sociais relevantes, bem como as normas sociais subjacentes a elas, são substituídas por diferentes instituições sociais, nas quais novas normas sociais operam<sup>280</sup>.

De acordo com Schaub, o abandono da crítica radical surge pelos seguintes fatores: o primeiro é que a reconstrução normativa está filiada a uma noção de progresso moral *gradual* e que, com isso, está exclusivamente preocupada com as normas que operam nas instituições sociais que são reprodutivamente relevantes. O progresso moral *gradual* extraído desse método, é visto como uma interpretação adequada e também como uma implementação mais abrangente de normas de reconhecimento já estabelecidas<sup>281</sup>. Diferente dessa acepção, existe uma outra concepção de progresso moral, que é a de progresso moral *revolucionário*. Ela está filiada ao exercício da crítica radical e, por isso, é entendida como o abandono dos processos graduais que levam a uma interpretação mais adequada da realização abrangente das normas já subjacentes às instituições sociais existentes. Tal forma de crítica, com efeito, expressa uma *revolução normativa*, composta por diferentes complexos normativos-institucionais, ou seja, que está envolvida por novas instituições com novas normas subjacentes<sup>282</sup>.

O segundo motivo está resumido à ideia de que a reconstrução normativa não precisa se preocupar com a efetivação de uma crítica radical ou de revoluções normativas, pois ela está filiada a sociedades cujos complexos de normas e instituições sociais reprodutivamente relevantes são os mais avançados. Essa conclusão sobre o funcionamento desse método, por sua vez, apresenta dois problemas: o primeiro é que parece que a *liberdade social* fruto da reconstrução normativa defende a superioridade histórica da ordem capitalista liberal. O

---

<sup>280</sup> SCHAUB, J. *Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory*, p. 109. *Critical horizons*, vol. 16, nº. 2, 2015.

<sup>281</sup> *Ibid*, p. 114.

<sup>282</sup> *Ibid*, *ibid*.

segundo, em decorrência disso, mostra que a ordem capitalista liberal pode ser vista como normativamente superior num sentido retrógrado<sup>283</sup>.

A conclusão desses problemas cria, assim, uma concepção pouco convincente de progresso moral e histórico, pois a participação ativa dos indivíduos livres é vista apenas como uma reivindicação da validade de normas que estão subjacentes às suas instituições sociais e que, por isso, parecem estar distanciadas dos efeitos do poder, ou seja, da dominação e da disciplina. Além disso, essa forma de leitura do progresso moral não explica por que não é um erro abandonar a crítica radical e a revolução normativa já que o próprio autor apresenta aspectos filosóficos referentes a uma transição revolucionária da ordem social. Schaub comprova isso citando o exemplo da transição para a ordem capitalista liberal cujas práticas sociais eram radicalmente críticas, e, portanto, colocavam-se como um fator fundamental na criação de alternativas (potencialmente superiores) à ordem existente disponível<sup>284</sup>. O método da reconstrução normativa, desse modo, tende a ser uma perspectiva metodológica *estreita* que precisa de uma revisão.

O terceiro fator ligado à ausência da *crítica radical* está relacionado ao caráter incompleto da reconstrução normativa. Esta pode ser vista com base em dois aspectos segundo Schaub. O primeiro está na incompletude da reconstrução normativa. Ela é reconhecida pelos seguintes fatores: 1) ser um método aplicado apenas às formações sociais normativamente mais “avançadas” que, em meio a tal contexto, distancia-se do objetivo prático de sua tradição filosófica, que é a emancipação social e 2) apresentar uma definição restrita de *desenvolvimento errado* que torna possível pressupor que as normas da *liberdade social* ainda estão subjacentes às instituições que são relevantes para sua reprodução social. Elas não podem, por exemplo, transpor transformações em normas e instituições sociais que culminam na substituição das normas que neles operam<sup>285</sup>.

O segundo aspecto está na possibilidade da desilusão social com as normas e instituições. Para Schaub, o processo de desilusão social ocorre por duas vias. A primeira via está na *incompatibilidade* entre norma e instituição. Segundo o filósofo, Honneth deveria levar em consideração que aprendemos com o *tempo* que as instituições que temos são inadequadas para realizar as mesmas normas que consideramos estar subjacentes e justificadas: a esfera social do mercado econômico, por exemplo, ainda que seja um ambiente de legitimidade social da liberdade, é, em última análise, ao ser investigada historicamente por meio de um processo

---

<sup>283</sup> Ibid, pp. 115 - 116.

<sup>284</sup> Ibid, p. 119.

<sup>285</sup> Ibid, pp. 120 - 121.

de aprendizagem, um modo de funcionamento sistêmico da vida social orientado para a produção de lucros e investimentos que, portanto, não promove a satisfação recíproca de necessidades dos indivíduos.

O processo de aprendizagem histórico sugerido por Schaub, dessa forma, está relacionado ao processo temporal, por exemplo, da esfera social do mercado econômico que, ao ser conhecida, transparece a existência de um processo de desilusão social, cuja incompatibilidade está na dissociação dos indivíduos com o seu complexo normativo-institucional<sup>286</sup>. O caráter temporal da vida social, com isso, apresenta a ideia de que a explicitação das formas de desilusão social são explicadas pela realização deficitária do potencial normativo já existente, ou seja, do potencial intrínseco à esfera social. O desenvolvimento da desilusão social com as normas existentes, desse modo, restringe a expectativa normativa sobre a *liberdade social* na medida em que os agentes sociais continuam participando de sua dinâmica interativa por falta de alternativas melhores. A consequência disso, escreve o filósofo, é que os agentes sociais não sabem como estruturar uma cooperação social produtiva que seria concretizada via *liberdade social*<sup>287</sup>.

A segunda via da desilusão social com as normas e instituições surge quando as normas sociais perdem seu *controle*. Segundo Schaub, as normas subjacentes às instituições existentes podem perder seu controle social sobre a sociedade por causa da *experiência* de como elas são realizadas<sup>288</sup>. Honneth, desse modo, não reflete sobre o caso de que as instituições existentes podem ser imperfeitamente guiadas por essas normas. Ele tampouco pensa o caso de que as instituições existentes que deveriam realizar essas normas se revelam como mal preparadas para fazê-lo. A quarta premissa do método da reconstrução normativa, que é a da *crítica* às normas e instituições existentes, não chega a abordar esses tipos de experiência normativa deficitária da vida social da eticidade – e não é à toa, também, que o autor desenvolve o conceito de *desenvolvimento errado* para justificar que as imperfeições das normas sociais da liberdade social são um fenômeno gestado em *outro lugar* que não o do sistema de ação da eticidade.

Assim sendo, escreve Schaub, Honneth implicitamente exclui a possibilidade de que as próprias normas da liberdade social possam estar implicadas na promoção de uma indisposição generalizada de lutar por uma realização cada vez mais perfeita dessas normas. Diante disso, o filósofo alemão não abre espaço para analisar as experiências de negatividade que poderiam

---

<sup>286</sup> Ibid, p. 124.

<sup>287</sup> Ibid, ibid.

<sup>288</sup> Ibid, p. 125.

alimentar revoluções normativas<sup>289</sup>. Destarte, quando as normas estabelecidas perdem seu controle, ele não considera o fato de que elas também transparecem a existência de experiências negativas, cujas normas sociais estabelecidas para a realização da *liberdade social*, podem levar a uma situação em que estas perdem o seu apelo, ou seja, o seu sentido social.

A ausência da *crítica radical* no método da reconstrução normativa, desse modo, faz Honneth não refletir sobre o caráter intrínseco dos elementos deficitários das normas sociais estabelecidas que, por conseguinte, desencadeiam um processo de desilusão social com as normas da *liberdade social* que, por sua vez, são motivadas mediante experiências negativas, ou seja, de frustrações com a realização das normas estabelecidas. Diante deste diagnóstico, Schaub reafirma a necessidade da retomada de uma *crítica radical*. Segundo o autor, ela é distinguida perante três formas: 1) na inovação institucional para estabelecer que uma instituição que seja realmente (ou mais bem) adequada para realizar suas normas; 2) na mudança do comportamento das normas uma vez que não se pode inferir o fato de que essas normas subjacentes às instituições existentes são as melhores normas para a realização da *liberdade social* e 3) na hipervalorização, ou seja, na transfiguração da própria *liberdade social*<sup>290</sup>.

Os quatro elementos que justificam o *idealismo* do método da reconstrução normativa, em suma, favorecem o reconhecimento de dois fatores problemáticos na teoria da liberdade de Honneth. O primeiro fator está no olhar histórico-reconstrutivo eurocêntrico do autor que reduz o escopo histórico da sua investigação e que também seleciona previamente eventos históricos que expressam apenas uma possibilidade – a da modernidade eurocêntrica – de progresso social. Em razão disso, esse ponto de vista histórico aparenta ter um grau de superioridade moral e cognitiva frente a outras sociedades que também experimentam, de alguma forma, a liberdade (social) humana.

O segundo fator problemático, por sua vez, está na não reflexão da realidade de que as normas e instituições sociais estabelecidas operam de modo deficitário, ou seja, elas, em meio à imanência de sua atividade social, apresentam problemas internos, de matriz estrutural e funcional, que ironicamente impedem a realização da *liberdade social*. Por conseguinte, essas normas e instituições sociais, que vêm a ser problemáticas, expressam uma relação conflituosa, isto é, precária com os membros da sociedade. Os indivíduos e grupos sociais, desse modo, não encontram meios para a experimentação da liberdade já que essas normas e instituições sociais

---

<sup>289</sup> Ibid, p. 126.

<sup>290</sup> Ibid, p. 128.

problemáticas, que são ao mesmo tempo as *únicas existentes* segundo a perspectiva da reconstrução normativa, falham na realização de seu propósito.

Essa sucinta apresentação do segundo problema que deságua no *idealismo* da reconstrução normativa auxilia na introdução da segunda crítica à noção de *liberdade social* defendida por Axel Honneth. Ela parte do vínculo deficitário – ou seja, problemático, precário e falho – entre normas e instituições sociais e habitantes da eticidade. Noutras palavras, quero dizer que, diferentemente do que é apresentado pelo filósofo alemão, existe a possibilidade de argumentar que o sistema de ação interno das esferas sociais da vida coletiva apresenta sintomas de patologias sociais que são engendradas, justamente, em meio à cotidianidade das interações sociais da eticidade democrática.

### **3.1.2. A não distinção conceitual entre patologia social e desenvolvimento errado**

O segundo problema relacionado ao conceito de *liberdade social* honnethiano está na diferenciação teórico-explicativa de duas acepções que, no entanto, não parecem ser conceitualmente distintas, que são a de *patologia social* e o de *desenvolvimento errado*. Nesta seção, vou argumentar que essa distinção é problemática pois, segundo Honneth, no fundo, aquilo que vem a ser um desenvolvimento errado de uma norma qualquer de alguma das esferas sociais da eticidade democrática é, na verdade, uma patologia social. Tal correlação teórico-explicativa desses conceitos é justificada, pois as esferas sociais da eticidade democrática que, em princípio, estão imunes às disfuncionalidades internas geradoras de patologias sociais, apresentam déficits constitutivos *intrínsecos* ao seu sistema de ação que, por conseguinte, produz e reproduz normas e instituições sociais disfuncionais que minam a sua base cognitiva e moral mediante sua relação com os indivíduos e grupos sociais da eticidade.

Segundo Fabian Freyenhagen, a distinção conceitual entre patologia social e desenvolvimento errado, encontrada em *O direito da liberdade*, é problemática. Para o filósofo, a afirmação de que uma patologia social está relacionada ao desenvolvimento *interno* inadequado de normas e práticas sociais, enquanto um desenvolvimento errado está vinculado a um elemento *externo* para sua ocorrência, não exclui a possibilidade de que tais normas e práticas sociais imanes possam ser afetadas objetivamente por ambos processos, embora Honneth não leve em conta esse fato<sup>291</sup>.

---

<sup>291</sup> FREYENHAGEN, F. *Honneth on Social Pathologies: A Critique*, p. 147. *Critical Horizons*, vol. 16, nº. 2, 2015.

A partir dessa constatação, Freyenhagen apresenta duas observações que criticam essa distinção estanque de dois fenômenos sociais similares: a primeira observação crítica é que um conjunto de déficits sociais, outrora considerados por Honneth como *patologias sociais* – como a desqualificação do trabalho que a coloca numa relação de não reconhecimento para a cooperação social – tornaram-se repentinamente formas de desenvolvimento errado. Para o filósofo, essa reformulação de déficits sociais imanentes à eticidade sugere que a esfera social em que ela ocorre, juntamente as suas normas associadas, não são problemáticas em si; elas devem ser apenas protegidas de influências externas em vez de ser superadas ou pelo menos contidas em virtude da sua tendência em gerar patologias sociais<sup>292</sup>. Essa(s) esfera(s) e suas normas sociais, com efeito, estão removidas de uma visão crítica mais abrangente que busca entender as causas internas de seus problemas sociais.

A segunda observação crítica é a seguinte: como argumenta Freyenhagen, não está claro que todas<sup>293</sup> as formas de desenvolvimento errado podem ser diferenciadas de uma *injustiça* social, pois elas inclusive adotam a própria definição de *injustiça* de Honneth, qual seja, “a exclusão desnecessária ou restrição de oportunidades de participação em processos sociais de cooperação”<sup>294</sup>. Há, diante disso, a necessidade de afirmar que a distinção conceitual entre patologia social e desenvolvimento errado é problemática, pois não fica claro que 1) a classificação desses tipos de fenômenos sociais em categorias dessemelhantes seja algo defensável e, com isso, 2) não se pode dizer de forma robusta e clara que o que é causado internamente é de ordem distinta do que é causado externamente num sistema de ação e suas normas<sup>295</sup>.

Os pontos de vista apresentados por Freyenhagen, assim, tentam justificar que um desenvolvimento errado não pode ser conceitualmente diferente de uma patologia social. Isso ocorre resumidamente, pois ambos fenômenos sociais apresentam os mesmos critérios e as mesmas consequências morais: elas são manifestações da existência de um quadro disfuncional de normas e práticas sociais pertencentes à internalidade dos sistemas de ação da esfera social que, por conseguinte, ao ser produzida e reproduzida pelas instituições sociais, geram formas de injustiças sociais que bloqueiam a realização da *liberdade social*.

---

<sup>292</sup> Ibid, p. 148.

<sup>293</sup> Honneth, como enumera Freyenhagen, apresenta treze formas de desenvolvimento errado (FREYENHAGEN, 2015, pp. 147 - 148)

<sup>294</sup> FREYENHAGEN, F. *Honneth on Social Pathologies: A Critique*, p. 148. *Critical Horizons*, vol. 16, nº. 2, 2015.

<sup>295</sup> Ibid, *ibid*.

Essa semelhança conceitual e comportamental desses dois conceitos, destarte, prova que as esferas sociais da eticidade democrática engendram *apenas* patologias sociais: a causalidade externa do desenvolvimento errado, noutras palavras, está na própria dinâmica interna das *relações pessoais, do mercado econômico e da formação democrática da vontade*. Gostaria, mediante essa conclusão, de exemplificar fenômenos de injustiça social que estão *presentes* em cada uma dessas esferas sociais e que, portanto, dão a entender que é preciso levar em conta que a eticidade democrática não está imune de normas e práticas sociais problemáticas e disfuncionais.

De acordo com Lois McNay, a reconstrução normativa da esfera social moderna da família desenvolvida em *O direito da liberdade* é de caráter seletivo, ou seja, sua teorização social é guiada somente pelos objetivos normativos *corretivos*. A reconstrução histórica dessa esfera social, desse modo, é muito seletiva na medida em que não dá consideração suficiente a certas características negativas que também são fundamentais ao desenvolvimento sacionormativo da família. Todavia, por meio de evidências sociológicas, é possível sustentar que tais características regressivas, ou seja, negativas, estão tão arraigadas e inerentes a uma parte da dinâmica normativa da família<sup>296</sup>.

De outra forma, McNay, contesta a teleologia otimista de Honneth que enxerga as características negativas como disfunções que inevitavelmente desaparecerão com a purificação gradual da razão socialmente instanciada pela democratização gradual da vida familiar. E isso ocorre, segundo a autora, mediante a problematização de dimensões da desigualdade<sup>297</sup> da vida familiar. Tais desigualdades são: a desigualdade de gênero, a desigualdade de classe e, por último, as desigualdades de cuidado.

Conforme Honneth descreve, embora a desigualdade de gênero tenha passado por uma destradicionalização dos papéis de gênero na família, por exemplo, por meio da reconfiguração da divisão social do trabalho, ela ainda está presente na medida em que as tarefas domésticas

---

<sup>296</sup> MCNAY, L. *Social Freedom and Progress in the Family: Reflections on Care, Gender and Inequality*, p. 175. *Critical Horizons*, vol. 16, nº 2, 2015.

<sup>297</sup> O critério da *desigualdade* pode ser utilizado, segundo McNay, pois a reconfiguração da justiça como uma questão de *liberdade social* em vez de *individual*, inevitavelmente muda a atenção para as condições sociais necessárias para a *paridade participativa* nas relações sociais primárias de reconhecimento (McNay, 2015, p. 175). No entanto, o investimento de Honneth numa explicação *progressiva* da modernidade emperra tal investigação, já que o filósofo não investiga a distorção estrutural de certas relações de reconhecimento que privilegiam alguns grupos, ao mesmo tempo, que tornam a autonomia e a liberdade de outros grupos uma questão incômoda e precária. Segundo a autora, isso pode ser visto no caso da autonomia das mulheres: para elas, os padrões de reconhecimento da vida familiar continuam a ser estruturados em torno da dinâmica psicossocial de masculinidade-feminilidade e de uma divisão de trabalho por gênero dos quais ambos apresentam poucos sinais de diminuição. Dessa forma, a família continua a ser o local por excelência da "dominação suave" masculina que é mantida pela imposição de disposições convencionais de gênero (McNay, 2015, p. 176).

“das mulheres” mudaram muito pouco. Segundo a autora, o exemplo disso está relacionado ao *dever duplo* – isto é, o “dia duplo”, o “segundo turno” ou “fardo duplo” das obrigações sociais vinculadas à figura social da mulher<sup>298</sup>. Para McNay, são as mulheres que ainda realizam a maior parte dos trabalhos não remunerados, como tarefas e administração doméstica ou trabalhos em creches ou com o cuidado com idosos e outros dependentes.

Além disso, no âmbito familiar externo, é preciso levar em conta que a maior presença das mulheres na força de trabalho está atribuída a profissões e ocupações pouco valorizadas em nível social e econômico enquanto, no âmbito familiar interno, existe uma divisão desigual – sobretudo nas famílias monoparentais chefiadas por mães – do trabalho do cuidado, isto é, da educação dos filhos<sup>299</sup>. Por fim, McNay destaca que a junção de ambos fatores relacionados às interações sociais desiguais na vida familiar aumenta o grau de pobreza das famílias: há, com isso, uma tendência para uma feminização da pobreza.

A desigualdade de classe, escreve McNay, é fruto do sistema socioeconômico da governança neoliberal que, dado seu *modus operandi* de mercantilização da vida social, aprofunda as desigualdades econômicas existentes, bem como dão origem a novas formas de vulnerabilidade social. Com o desmantelamento do Estado de bem-estar, a implementação de padrões de trabalho “flexíveis” e a mercantilização das relações sociais, as desigualdades de riqueza estão se aprofundando intensamente. Os níveis de pobreza, desse modo, cresceram a ponto de expandir as taxas da pobreza infantil<sup>300</sup>.

Em meio a esse contexto da vida econômica, McNay apresenta dois pontos que justificam o aprofundamento da desigualdade de classe na esfera sionormativa da família. O primeiro ponto é que a situação empírica da desigualdade social complica a explicação honnethiana sobre o desenvolvimento progressivo da vida social moderna e, em particular, da democratização gradual da família. A realidade é que o surgimento crescente da desigualdade material fragmenta e polariza as chances de vida entre as famílias ricas e as mais pobres, já que as últimas, muitas vezes, estão na luta pela sobrevivência<sup>301</sup>.

Potencializado em decorrência do aumento da pobreza familiar, o segundo ponto indica o declínio geral da solidariedade social. Segundo McNay, as famílias podem ser ligadas internamente por uma mutualidade empática, mas isso não significa que elas sintam uma

---

<sup>298</sup> MCNAY, L. *Social Freedom and Progress in the Family*: Reflections on Care, Gender and Inequality, p. 176. *Critical Horizons*, vol. 16, nº 2, 2015.

<sup>299</sup> *Ibid*, p. 177.

<sup>300</sup> *Ibid*, p. 178.

<sup>301</sup> *Ibid*, *ibid*.

empatia ou solidariedade equivalentes com outras famílias e cidadãos, isto é, com os indivíduos e grupos sociais externos. Em outras palavras, esclarece a autora, as famílias não só geram normas e práticas sociais de sustentação da *liberdade social*, mas também inspiram uma orientação competitiva e privatista que mina sentimentos mais amplos de solidariedade social<sup>302</sup>. Por essa razão, a família pode ser uma esfera social de manutenção da intolerância ou da falta de cuidado com os outros.

Por fim, a desigualdade de cuidado está ligada à crescente comercialização, ou seja, à mercantilização dos cuidados que gera déficits de cuidado mútuo dos indivíduos. A entrada das mulheres no mercado de trabalho, o crescimento da população de idosos e a privatização neoliberal dos tipos de assistência social anteriormente prestados pelo Estado de bem-estar estão entre os fatores que levaram a esse déficit de cuidados, segundo a autora.

Nesse cenário, a natureza privatizada das formas de assistência social criou mais desigualdades entre aqueles que podem pagar por assistência privada e aqueles que dependem de recursos estaduais cada vez mais esgotados. Além disso, a mercantilização do cuidado, ao penetrar cada vez mais nos aspectos da vida íntima, engendrou a despersonalização crescente dos laços sociais íntimos. As relações de cuidado comercializadas, com isso, estão criando novas desigualdades que atravessam e ultrapassam a lógica interpessoal de reconhecimento da esfera social da família<sup>303</sup>.

Os três tipos de desigualdade definidos por Lois McNay chegam à seguinte conclusão referente à vida social da família, qual seja, ela é penetrada e estruturada em torno de assimetrias de *poder* profundas e duradouras. Tais relações assimétricas, portanto, são *intrínsecas* à dinâmica familiar e não, como Honneth sugere, as forças externas que se intrometem e distorcem algum tipo de núcleo normativo cooperativo dessa esfera social. Assim sendo, embora a família tenha mudado sua forma ao longo do tempo, ainda tende a ser uma unidade patriarcal cujo funcionamento interno do seu sistema de ação é constituído, na maioria das vezes, em torno de relações de gênero assimétricas, nas quais o privilégio heteronormativo masculino é reproduzido por meio de processos individualizados e quase naturais de socialização inerentes à vida familiar<sup>304</sup>. Sendo assim, não parece haver muito espaço para a tendência social de democratização e interação cooperativa igualitária a longo prazo das hierarquias e normas de gênero presentes na estrutura normativa e social da família.

---

<sup>302</sup> Ibid, p. 179.

<sup>303</sup> Ibid, ibid.

<sup>304</sup> Ibid, ibid.

Em um artigo em resposta a essa crítica, Honneth apresenta certas objeções à autora. Para o filósofo alemão, a justificativa para adotar uma historiografia teleológica-reconstrutiva está no fato de que as ideias normativas, em razão de seu *excedente de validade*<sup>305</sup> inerente, têm o poder de motivar iniciativas práticas em favor de sua maior realização tendo em vista que a energia para realizar esses ideais normativos residem numa linha histórica contínua de desenvolvimento e melhoria que foi transmitida por meio de lutas anteriores bem-sucedidas<sup>306</sup>.

Além disso, argumenta Honneth, ao assumir a perspectiva do progresso, o processo teleológico expressa um duplo efeito – o de encontrar pistas motivadoras no presente e o de motivação para lutar pela realização dos ideais institucionalizados de liberdade – que direciona para melhorias futuras na mesma medida que dá mais coragem para continuar a luta incompleta pela realização da liberdade humana. McNay, escreve Honneth, ao caracterizar as condições da *desigualdade* na família, deveria ter em mente também que a superação, ou seja, os esforços emancipatórios e sua confiança necessária encontram-se numa linha de melhoria progressiva atrelada ao passado e que, ao mesmo tempo, dá a coragem para continuar as lutas sociais, pois o passado permite reconhecer que a luta social já deu fruto para a vida coletiva<sup>307</sup>.

Ainda assim, a crítica de McNay, conforme salienta o próprio Honneth, salienta o fato de a esfera social da Família não estar totalmente separada das demais esferas sociais da eticidade já que suas promessas normativas estão intercambiadas no ambiente social externo à unidade familiar. O fator social do *trabalho* na dinâmica interna da vida familiar, por exemplo, capta a existência da influência de normas e práticas sociais da vida econômica nessa esfera social. Em virtude disso é possível, então, chegar à conclusão de que há uma interconexão de certas atividades humanas presentes nas diferentes esferas sociais da eticidade democrática, pois elas não estão estruturadas separadamente umas das outras. Conforme alega o filósofo “do trabalho de McNay sobre essas questões complicadas, aprendi que provavelmente existem ainda mais influências e interconexões desse tipo do que eu havia descoberto em minha análise”<sup>308</sup>.

---

<sup>305</sup> Segundo Luiz Phillipe de Caux, Honneth define o *excedente de validade* como os “princípios de reconhecimento internos às esferas diferenciadas historicamente como princípios normativos que possuem um excedente semântico que demanda um mais em justiça relativa a cada esfera [de reconhecimento] do que o que já está incorporado nas práticas e instituições existentes”. O excedente de validade das normas de reconhecimento como um excedente semântico, com isso, permite que se mantenha, até então, a gramática do conflito social traçada (CAUX, 2013, p. 303).

<sup>306</sup> HONNETH, A. *Rejoinder*, p. 221. *Critical Horizons*, vol.16, nº 2, 2015.

<sup>307</sup> *Ibid*, p. 222.

<sup>308</sup> *Ibid*, *ibid*.

Seguindo a leitura de Timo Jütten, a promessa de realização da *liberdade social* na esfera social do *mercado econômico* é algo improvável. A justificativa para essa crença parte do seguinte fato: Honneth defende um conceito de *liberdade social* que, mesmo estando engajado num sentimento de solidariedade orgânica, cujo pano de fundo político e moral se dá por uma *cooperação social* que organiza e realiza as *carências* e *necessidades* dos indivíduos, não encontra meios para ser realizado na dimensão socioeconômica do mercado.

Como exemplo disso, Jütten traz três reflexões que, em linhas gerais, elucidam os limites emancipatórios da liberdade nessa esfera social da vida coletiva. São estas: 1) o problema relacionado ao conceito de *corporação* que, tal como é apresentado por Honneth em *O direito da liberdade*, é derivado do conceito hegeliano de *sociedade civil*; 2) o problema do uso da reconstrução normativa utilizada por Honneth para analisar o comportamento da liberdade nessa esfera social e 3) o problema da relação da *liberdade social* com o mercado de trabalho.

De acordo com Jütten, na *Sociedade Civil* os “indivíduos buscam seus fins privados, sejam eles econômicos ou associativos”<sup>309</sup>. As corporações, vistas como representações da expectativa do asseguramento da existência de uma estima social mútua presente na *sociedade civil*, comportam-se como associações profissionais das quais os indivíduos são membros em virtude de suas habilidades e profissões particulares e que, além disso, protegem-nos das contingências da vida e também promovem a honra e o reconhecimento de seus membros<sup>310</sup>. Noutras palavras, as corporações são fundamentais para a constituição da identidade social dos membros da sociedade civil.

A leitura honnethiana sobre a natureza das corporações, no entanto, leva a dois problemas. Seguindo a interpretação hegeliana, o primeiro problema é que as corporações não fazem somente parte da esfera social da vida econômica. Elas são instituições independentes da sociedade civil que *podem* se manifestar na dinâmica econômica da vida social mas que, por sua vez, não representam o seu todo<sup>311</sup>. Com isso, embora as corporações possam ser uma razão para crer na sua existência concreta, não podem transformar a economia de mercado numa esfera de *liberdade social*.

O segundo problema, por seu turno, diz respeito às fontes e ao conteúdo da solidariedade que os membros experimentam nas corporações. Jütten, Hegel e Honneth defendem a ideia de que a solidariedade que os membros das corporações têm com os seus companheiros é baseada em seus interesses compartilhados e no status social comum que sua profissão lhes confere.

---

<sup>309</sup> JÜTTEN, T. *Is the Market a Sphere of Social Freedom?*, p. 192. Critical Horizons, vol. 16 n°. 2, 2015.

<sup>310</sup> Ibid, p. 194.

<sup>311</sup> Ibid, *ibid*.

Disso se pode concluir, defende o filósofo, que tais formas de relações sociais *não* são relações de mercado: os membros das corporações não *produzem* (mercadorias) uns para os outros e, também, não *trocamos* mercadorias entre si, por exemplo. Sendo assim, é possível apresentar a ideia de que a realização da *liberdade social* dos membros das corporações não é homônima às relações sociais da economia de mercado: os relacionamentos vivenciados por esses membros não são mediados pelos mecanismos econômicos do mercado, eles também estão presentes nas relações não mercantis da sociedade civil, evidenciando, assim, que não dependem dessa forma de mediação social para existir<sup>312</sup>.

Jütten argumenta que a apresentação desses dois problemas então sugere que os mecanismos de mercado não possuem uma conexão intrínseca com a *liberdade social*. E isso fica evidente pois, em primeiro lugar, certos princípios definidores dos mercados, como a *competição* e a determinação de preços por meio da *oferta* e da *demanda* estão em conflito com algumas pré-condições morais e éticas da *liberdade social*. Em segundo lugar, argumenta o filósofo, os mecanismos de mercado encorajam os participantes do mercado a desenvolver motivos para expressar ações incompatíveis com a *liberdade social* já que os indivíduos de uma sociedade de mercado normalmente são motivados a trabalhar embevecidos pelo sentimento de medo e ganância e, além disso, seguindo uma perspectiva na qual os outros participantes do mercado são fontes potenciais de enriquecimento ou mesmo ameaças ao seu próprio sucesso<sup>313</sup>.

Jütten, ademais, sugere que o uso do método da reconstrução normativa na esfera do *mercado econômico* não aufere os atributos conceituais da *liberdade social* desejada. Para o autor, isso ocorre por duas causas: 1) a possibilidade da existência de protestos populares contra o funcionamento de instituições sociais do mercado econômico mostra a importância de que, mesmo quando invocadas, as demandas por *liberdade social* não necessariamente estabelecem que o mercado é, ou pode ser, uma esfera social para sua realização e 2) muitas vezes, os protestantes manifestantes não apelam para nenhum princípio econômico – mesmo que a causa do protesto seja o preço do milho, como coloca o autor. Na verdade, eles apelam para princípios morais que prevalecem sobre os princípios econômicos da economia de mercado<sup>314</sup>.

Por fim, Timo Jütten apresenta uma crítica do vínculo entre *liberdade social* e mercado de trabalho da economia de mercado capitalista. Para o autor, o discurso da atividade *cooperativa* e da *humanização* do trabalho mecânico e repetitivo que engendra a realização desse vínculo é quase inviável já que a codeterminação do mercado de trabalho reconhece

---

<sup>312</sup> Ibid, pp. 194 - 195.

<sup>313</sup> Ibid, p. 196.

<sup>314</sup> Ibid, p. 198.

relações de poder na economia entre trabalhadores e empregadores. Por esse motivo, eles completam-se no sentido de que cada um usa o outro para atingir *seus* objetivos, em vez de deliberar conjuntamente sobre a busca cooperativa de objetivos comuns<sup>315</sup>.

Além disso, Jütten argumenta sobre o aspecto da *humanização* do trabalho. De acordo com o autor, o problema da leitura honnethiana sobre essa categoria social do mercado de trabalho está no fato de que ela está imersa numa razão econômica interna em que não existe espaço para o reconhecimento de competências para o bem comum que são estimadas socialmente e, ao mesmo tempo, ela não enxerga que a divisão do trabalho deva ser organizada de forma justa e transparente<sup>316</sup>. A *humanização* do trabalho, dessa forma, busca restringir o funcionamento do mercado livre<sup>317</sup> já que ela sugere, na verdade, a existência de um conflito entre status normativo do mercado de trabalho e forma de vida do mercado econômico capitalista.

Diante dessas considerações, é possível concluir que a dinâmica de realização da *liberdade social* dentro da esfera social do *mercado econômico* está, no fundo, relacionada aos mecanismos funcionais que irão *restringir* a dinâmica da vida econômica capitalista. Os valores e práticas sociais atribuídos a esse modelo de liberdade, noutras palavras, é constituído *independentemente* das regras internas dessa forma de organização da vida social até porque o mercado econômico capitalista, na prática, além de propiciar o desenvolvimento egoísta de interesses próprios, também estrutura um conjunto de relações de não-reconhecimento e, portanto, de refreamento da *liberdade social*. Em apenas um artigo escrito após a publicação de *O direito à liberdade* que Honneth, em objeção a Jütten, destaca que a realização da *liberdade social* parte de uma distinção conceitual entre “mercado” e “mercado capitalista” que, todavia, não está bem delimitada na obra<sup>318</sup>.

A esfera social da *formação democrática da vontade* é a esfera do Estado, ou seja, das instituições sociais estatais da eticidade democrática. As entidades que corporificam a representatividade institucional da figura do Estado nacional (democrático), dessa forma, estão vinculadas à dinâmica *política* da vida social: a dimensão sionormativa dessa esfera, com efeito, está ancorada em preceitos básicos para a organização de uma vida democrática, como

---

<sup>315</sup> Ibid, p. 199.

<sup>316</sup> Ibid, p. 201.

<sup>317</sup> E, segundo Jütten, a crença do reconhecimento social via organização social do trabalho em meio à dinâmica sionormativa da vida capitalista apresenta dois problemas no que tange seu processo de realização. São estes: 1) os trabalhadores podem estar errados sobre o potencial de *liberdade social* na economia de mercado e 2) as lutas trabalhistas são frequentemente lutas sociais contra o poder dos mecanismos de mercado que, por sua vez, apelam a normas não-mercantis para justificar suas reivindicações (JÜTTEN, 2015, p. 201).

<sup>318</sup> HONNETH, A. *Rejoinder*, p. 223. *Critical Horizons*, vol.16, nº 2, 2015.

a discussão pública e a participação política-cidadã. A estrutura funcional da esfera social da *formação democrática da vontade*, por essa razão, não deve estar dissociada das demais esferas sociais: a vida política, mesmo sendo geralmente reconhecida como ambiente de *esfera pública* da vida social, também está presente nas interações sociais das *relações pessoais* e do *mercado econômico* – até porque, se a reconstrução do progresso social e moral dessas esferas sociais se dá pelo reconhecimento da liberdade isto é, da autonomia social dos indivíduos, tal progresso só pôde ser institucionalizado via ação política.

A dinâmica *política* da vida social também pode ser entendida como um ambiente de mediação, formulação e experimentação social de interesses, conflitos e projetos coletivos. Ela é desenvolvida mediante fatos e acontecimentos sociais históricos heterogêneos e contingentes que apresentam pelo menos dois elementos centrais para uma vida democrática: o pluralismo<sup>319</sup> de crenças e ideias seguido por uma postura agonística<sup>320</sup> nos debates de questões e dilemas sociais candentes à vida coletiva.

O solo comum que engendra a boa ordenação da dinâmica política da eticidade, em meio a esse contexto, é o da verdade factual. De acordo com Leonardo da Hora, a verdade de fato “diz respeito a acontecimentos e circunstâncias nos quais muitos estiveram implicados; é estabelecida por testemunhas e repousa em testemunhos; existe apenas na medida em que se fala dela, mesmo que se passe em privado”<sup>321</sup>. Ela é, nesse sentido, a base originária para a expressão política da vida social: o debate político, noutras palavras, é constituído por *opiniões baseadas em fatos*, ou seja, por evidências factuais estabelecidas que não podem mudar e que, ao mesmo tempo, fornece a estabilidade necessária à realidade comum que serve de base ao mundo político<sup>322</sup>. A verdade factual, portanto, estrutura a relação entre realismo político e verdade.

---

<sup>319</sup> Seguindo a leitura de John Rawls, o *pluralismo razoável* é desenvolvida quando as “Instituições livres tendem a gerar não apenas uma grande variedade de doutrinas e visões de mundo, como seria de se esperar dos vários interesses das pessoas e da tendência que elas têm de se concentrar em pontos de vista estreitos. O que ocorre, pelo contrário, é que, entre as visões que se desenvolvem, existe uma diversidade de doutrinas *abrangentes e razoáveis*. São as doutrinas que os cidadãos razoáveis professam e com as quais o liberalismo político tem de lidar (RAWLS, 2000, p. 80, grifo meu).

<sup>320</sup> Ou seja, da necessária disputa política de uma sociedade democrática. Como afirma Chantal Mouffe, no “pluralismo agonístico”, o propósito da política democrática é construir o “eles” de tal modo que não sejam percebidos como inimigos a serem destruídos, mas como *adversários*, ou seja, pessoas cujas idéias são combatidas, mas cujo direito de defender tais idéias não é colocado em questão... Um adversário é um inimigo, mas um inimigo legítimo, com quem temos alguma base comum, em virtude de termos uma adesão compartilhada aos princípios ético-políticos da democracia liberal: liberdade e igualdade” (MOUFFE, 2005, p. 174, grifo meu).

<sup>321</sup> DA HORA, L. *A pós-verdade e o futuro da democracia: entre realismo e imaginação*, p. 447. SILVA FILHO, W. (org.). *Porque a filosofia interessa à democracia?*. Salvador: Edufba, 2020.

<sup>322</sup> *Ibid*, p. 450.

Todavia, existe um fenômeno social ligado ao contexto político democrático da vida social que vem minando sua dinâmica factível: esse fenômeno, que está hipostasiado numa postura social cínica e cuja retórica antidemocrática é baseada numa opinião relativista dos fatos, é o das *fakes news*.

Uma *fake news* é uma mentira. Ela nada mais é que a difusão ou transmissão de um fato qualquer de ordem político-ideológica que, por sua vez, não ocorreu *como tal* perante a facticidade da realidade. As *fake news*, com isso, operam numa dimensão contra factível do real que, contudo, abrem margem para uma interpretação relativizada de um não evento ou mesmo de um fato que ocorreu, mas que foi descrito enviesadamente, ou seja, por um ponto de vista cínico que manipula os dados factíveis do evento histórico.

As *fake news*, diante disso, induzem a dois comportamentos políticos contrários à vida democrática – e que, ainda assim, motivam os indivíduos e grupos sociais a agirem democraticamente no sentido de que suas interpretações relativistas e expressões de crenças mentirosas e intolerantes devem ser democraticamente “respeitadas” no ambiente comum de discussão política. São estes: 1) negar os dados da realidade factível a ponto de negar a possibilidade do debate democrático, sendo, portanto, *indiferente* à verdade factual do próprio *ethos* democrático pressuposto em tais discussões e 2) fragmentar o *ethos* democrático na forma de um hiperdogmatismo político simplista e imediato que leva à indiferença e ao relativismo da verdade factível não admitindo, assim, a nuance ou um mínimo de hesitação ou complexidade encontrada na realidade da vida política<sup>323</sup>.

O efeito das *fake news*, dessa forma, está na negação da complexidade do real – complexidade esta que permite a discussão política democrática *comum* que, por conseguinte, formará opiniões e políticas públicas relevantes à eticidade democrática. Ao criar um simulacro de realidade que é alimentado por convicções preconceituosas preestabelecidas no ambiente social vivenciado, as *fake news* levam os indivíduos e grupos sociais à perda de qualquer relação com o comum já que a indiferença em relação à verdade factual e, portanto, à pluralidade de valores, crenças e formas de vida, bloqueiam a formação de juízos democráticos politicamente relevantes.

Mas se as *fake news* abalam o sedimento comum e factível da vida democrática, então é preciso entender qual é a causa para esse fenômeno social regressivo e perigoso. A resposta de Da Hora – e que, Honneth, digamos assim, considera como um *desenvolvimento errado* – para isso está na crise funcional das democracias. Segundo o filósofo, a fragmentação do *ethos*

---

<sup>323</sup> Ibid, p. 452.

democrático vem sendo determinada por um contexto histórico específico, que é o da era do capitalismo globalizado reconhecido, por exemplo, pela internalização e globalização progressiva do capital e do modelo neoliebral de estruturação do Estado<sup>324</sup>.

Essa reorganização econômica (e política) que incidiu na dinâmica da vida democrática, buscando implementar os interesses do capital, ou seja, do mercado de capitais, aplicou reformas sociais que afrouxaram o acesso democrático a bens e serviços sociais. Tais reformas em nome do mercado, por sua vez, agravaram um quadro de crescimento da desigualdade social outrora acobertada pelo Estado de bem estar social e que, ademais, limitaram a capacidade progressiva de atuação política do Estado perante o cidadão<sup>325</sup>. As decisões e deliberações estatais, noutras palavras, ficaram reduzidas à realização das vontades, expectativas e interesses do mercado capitalista.

Esse contexto de restrição à participação política frente às instituições estatais levaram, por conseguinte, à perda de sua *legitimidade* democrática. A democracia e seus agentes políticos – cuja encarnação prático-normativa está na representação socioestatal de quadros políticos, como presidente, deputado ou senador -, com isso, independentemente da continuidade de seus processos democráticos formais, como as eleições periódicas, mostraram-se incapazes de solucionar os problemas gerados por esse novo modelo social e econômico, tais como o desemprego estrutural, a precarização do trabalho, a falência dos serviços públicos e o aumento do custo de vida<sup>326</sup>. A vida democrática, noutras palavras, passou a executar e representar os anseios e pressões das oligarquias financeiras do mercado à medida que seus representantes estatais se distanciaram da discussão e implementação de direitos sociais para a população.

Esse contexto de crise da legitimidade democrática, por frustrar as expectativas dos indivíduos e gerar sintomas patologias sociais, abriu espaço para que esses indivíduos e grupos sociais marginalizados buscassem alternativas “antissistêmicas” que, cinicamente, acolhem os anseios imediatos da população. E a forma que essa figura e discurso antissistêmico ganha corpo e densidade política está, justamente, na criação de uma narrativa simplória e indiferente aos fatos – e que, por sinal, é *aceita* nos ambientes socioepistêmicos institucionais que representam o espírito da vida democrática – isto é, de *fake news* que explicam que tal situação de sofrimento

---

<sup>324</sup> Ibid, p. 454.

<sup>325</sup> Ibid, p. 455.

<sup>326</sup> Ibid, p. 456.

social generalizada está relacionada a determinados “culpados”, como os imigrantes ou ao partido político de espectro ideológico contrário ao seu<sup>327</sup>.

A esfera social da *formação democrática da vontade*, diante do advento político das *fakes news*, apresenta representações deficitárias que residem no sistema de ação interno da vida democrática. Esses déficits estão relacionados à interpretação indiferente, cínica e relativista do laço entre realismo político e seu alicerce básico para a ação política democrática comum, que é a verdade factual. A representação estatal dos valores da vida democrática contemporânea, por não atingir as expectativas sociais de seu público-alvo, qual seja, a sociedade, cria um sentimento de repulsa aos seus processos de participação social que, por sua vez, podem ser minados por figuras e grupos sociais tidas como “antissistêmicos” e cuja retórica antidemocrática – muitas vezes tolerada pela esfera pública e suas instituições estatais democráticas – influencia no agravamento da atual crise democrática que não cumpre seus próprios procedimentos de interação sacionormativa com os habitantes da eticidade democrática.

O exemplo de déficits sociais intrínsecos às três esferas sociais da eticidade democrática tentam, com isso, provar que os desenvolvimentos errados encontrados na vida ética são formas de patologias sociais. Há de evidenciar, destarte, a ideia da *não* diferenciação conceitual desses dois fenômenos sociais: um desenvolvimento errado se apresenta para o mundo social *tal como* uma patologia social. Seu mecanismo de funcionamento e propósito social, no fundo, é o mesmo – e isso, inclusive, expressa duas conclusões não trabalhados a fundo por Honneth: 1) existem, organicamente, indivíduos e grupos sociais de caráter ético e político no mínimo dúbio que, mesmo expressando um comportamento moral deletério, não estão impedidos de viver e atuar, em nome da liberdade humana, no *ethos* democrático da eticidade e 2) a experimentação normativa da *liberdade social* não está imune à experiência de patologias sociais da vida coletiva tendo em vista que a estrutura normativa das esferas sociais da eticidade democrática produz e reproduz formas de injustiças sociais.

Ora, seguindo a interpretação de Luiz Phillipe Caux, pode-se então, afirmar que um desenvolvimento errado é uma *patologia social em sentido amplo*<sup>328</sup>. Ela é, desse modo, mais um elemento pertencente ao quadro taxonômico das patologias sociais apresentado por Axel Honneth, já que sua ordenação social é idêntica à de uma patologia social. Buscar uma justificativa de uma causalidade externa para sua existência nada mais é senão um argumento

---

<sup>327</sup> Ibid, p. 458.

<sup>328</sup> DE CAUX, L. Ph. *Um mundo que, por acaso, não é como deveria ser: crítica e explicação em Axel Honneth*, p. 166. Caderno de Ética e Filosofia Política (USP), v. 30, 2017.

ingênuo e otimista que acredita numa espécie de comportamento normativo puro e neutro da vida social que não existe.

As críticas apresentadas ao trajeto da *liberdade social* revelam certos problemas teóricos na teoria da justiça do filósofo alemão, que precisam ser, digamos, contornados. Uma hipótese que talvez solucione os dois problemas abordados – proporcionando assim uma melhor execução experimental da sociabilidade da liberdade humana – está na educação e, mais especificamente, no debate que envolve o nexó entre educação e filosofia social. Na próxima seção deste último capítulo, tratarei justamente dessa questão e buscarei responder a seguinte pergunta: a formação social engendrada pela educação pode, em alguma medida, ajudar na realização exitosa da *liberdade social*?

### **3.2. Aprendizado e experimentação emancipatória da liberdade social**

A última seção dessa dissertação tem o objetivo de apresentar uma hipótese que busque atenuar o caráter idealista do método da reconstrução normativa e as patologias sociais em sentido amplo presentes dentro da eticidade democrática. O elemento basilar que sustenta essa hipótese está na educação e, para ser mais específico, no debate que envolve o nexó entre *educação e filosofia social*.

O tema da educação nas questões de filosofia social é antigo e variado. Desde o início da filosofia ocidental é possível ver, por exemplo, por meio da *República* de Platão, que há uma relação direta entre o papel da educação e os valores morais candentes da vida política, como a liberdade humana. Dito de maneira muito simplificada, a educação, nesse contexto, tem o dever de engendrar a formação social dos indivíduos habitantes da *pólis* no sentido de que eles devem, mediante seu desenvolvimento formativo-educativo, apreender o espírito público e comunitário da experiência política.

A educação na vida social, porém, não é uma questão analisada por Honneth em *O direito da liberdade*. Como destaca Alessandro Ferrara, Honneth, além de ignorar a espécie de esfera social da *vida religiosa*, também ignora que o sistema educacional é uma espécie de esfera social independente que vem a ser fundamental para a realização da *liberdade social*, já que, escreve o filósofo italiano, a educação é organizada na forma de uma instituição com moralidade própria e permeada por seus próprios valores na medida em que ela está organizada,

pelo menos em sociedades democráticas, em sistema de funções que exigem o reconhecimento social<sup>329</sup>.

Embora acate a pontuação de Ferrara, Honneth, defende a ideia de que a educação é uma pré-condição institucional para a participação no processo democrático – desse modo, o filósofo acredita num vínculo entre educação e esfera social da *formação democrática da vontade*. Sua tarefa central é preparar as crianças para se tornarem realmente cidadãos competentes tendo em vista que ela não é uma esfera social *separada* das demais esferas da eticidade democrática<sup>330</sup>.

Em um artigo que trata dessa questão, Honneth atesta que o papel social da educação em meio às esferas sociais da vida ética é o de preparar, mediante a formação de hábitos práticos, as crianças para o seu futuro papel de cidadão. Diante disso, os alunos devem entender que o aprendizado de tais hábitos os instruirão, futuramente, para uma participação efetiva na *formação da vontade democrática*. A educação, com isso, induz os jovens a desenvolver condutas que permitem a atuação moralmente autoconfiante numa comunidade cooperante<sup>331</sup>.

Honneth, contudo, ainda que acredite nesse propósito sociopolítico e pedagógico da educação, não desenvolve dois pontos pertinentes para um entendimento mais preciso do seu nexos com a filosofia social. O primeiro ponto está relacionado ao fato de que o autor não desenvolve quais são os critérios ou pressupostos da formação educativo-pedagógica que, em alguma medida, ajudará na interpretação e realização da *liberdade social*. Em decorrência disso, o segundo ponto atesta a seguinte observação: Honneth, pode-se dizer, reduz o papel social da educação a sua potência de regenerar o convívio democrático da sociedade. Mas qual seria o fundamento básico que influencia no entendimento de que um convívio democrático é preservado e praticado mediante a educação dos indivíduos?

Um filósofo pregresso a Honneth que tentou responder essas questões que envolvem a reflexão do laço entre educação e filosofia social foi John Dewey. Para esse filósofo norte-americano, a relação entre educação e a *democracia*, nesse caso específico, possui algumas categorias primordiais para sua boa realização. Mais do que isso, a educação pode ser interpretada como um vetor social para a experiência mais exitosa da *liberdade social*, a saber, a realização da democracia como uma *forma de vida* promotora do bem-estar social coletivo.

---

<sup>329</sup> FERRARA, A. *Social freedom and reasonable pluralism: Reflections on Freedom's Right*, p. 5. *Philosophy and Social Criticism*, 2019.

<sup>330</sup> HONNETH, A. *Recognition, democracy and social liberty: A reply*, p. 697. *Philosophy and Social Criticism*, 45, 2019.

<sup>331</sup> HONNETH, A. *Educação e esfera pública democrática: um capítulo negligenciado da filosofia política*, p. 555. Rio Grande do Sul. Civitas: Revista de Ciências Sociais, vol. 13, nº 3, 2014.

Tendo isso em vista, o trabalho desse filósofo da primeira metade do século XX será de fundamental importância para a construção da hipótese apresentada.

A segunda parte deste terceiro capítulo, desse modo, tratará de abordar a iminente relação entre educação e filosofia social. Essa segunda parte, ademais, está dividida em dois momentos: no primeiro, vou apresentar o nexu entre educação, liberdade e filosofia social (3.2.1) para, em seguida, justificar que a democracia é uma forma de vida propulsora da liberdade social (3.2.2). O objetivo da segunda parte do terceiro capítulo, com isso, é afirmar que a educação é um meio de ordenação social fundamental para 1) construir uma eticidade democrática que seja cooperativa e inclusiva e que 2) se coloca como uma instituição vital da vida social no que tange a realização da *liberdade social*.

### **3.2.1. O nexu entre educação, liberdade e filosofia social**

Conforme mencionado anteriormente, a investigação filosófica que trata do nexu entre educação e filosofia social é antiga. Existe uma miríade de reflexões sobre o tema já que uma quantidade significativa de filósofos abordaram essa questão ao longo da história da filosofia. E talvez o motivo que sintetiza uma justificativa válida para atestar a conexão imediata desses objetos da vida social é a seguinte: a educação, como processo de formação cognitiva e social dos indivíduos, é um artefato comunitário da humanidade que ajuda no aprendizado e, portanto, no entendimento e na aceção teórico-prática do conteúdo normativo de valores morais e políticos associados à ação humana que, como já é sabido, está imersa na cotidianidade da eticidade.

Não obstante, essa breve justificativa, necessita esclarecer uma observação importante que, de certa maneira, coloca-se como um critério *realista* e *necessário* para assentar a finalidade da formação social dos indivíduos: a educação *não* deve ser reconhecida como um ambiente sociopedagógico e de formação política primeiramente idílica e idealmente esperançosa, na qual os indivíduos (sobretudo os pais e/ou figuras públicas de uma nação), cnicamente apostam que essa forma de interação social é a *única* possível e viável para resolver os problemas e injustiças sociais da eticidade. Acreditar, por exemplo, que a esfera socioeducativa de ordem mais formalista, como as creches, escolas e universidades, são as únicas instituições sociais possíveis para 1) “introduzir” e estimular uma reflexão das causas e razões do fato de que as sociedades possuem problemas estruturais e funcionais, ou seja, déficits sociais que, por conseguinte, levam ao sofrimento social e 2) ser a instituição social *sui generis*

que ampara e, de algum modo, meio que misticamente, “prepara” os indivíduos para encararem e superarem tais déficits sociais é um equívoco.

Esse equívoco fica evidente por dois simples motivos: a) os profissionais da educação (como as professoras, conselheiras e gestoras escolares) não podem ser vistos como agentes sociais que solitariamente vão resolver uma série de incongruências sociais que estão *além* de seus meios e possibilidade para agir tendo em vista que b) a educação de uma nação, povo ou comunidade só é “bem sucedida” se e somente se seu *ethos* socioinstitucional estiver em diálogo, ou seja, estiver interagindo com as demais esferas sociais da eticidade já que, a rigor, as soluções concretas para resolver as injustiças sociais partem da inovação e renovação normativa e institucional das *relações pessoais*, do *mercado econômico* e da *formação democrática da vontade*, cujo horizonte comunitário é o da realização coletiva da vida boa. Quero dizer, com isso, que o ponto de vista que enxerga que a educação como vetor sacionormativo *exclusivo* que resolve os déficits sociais é uma crença preguiçosa e dogmática que traz uma expectativa muito alta na (necessária) compatibilidade entre ação e formação educacional e organização somada à construção de soluções e atitudes para a melhoria da vida social.

Afirmar, por exemplo, sem muito conhecimento da questão – e, pior, sem apresentar nenhuma ideia relevante para mudar o contexto social presente –, que o problema mais latente da sociedade brasileira é a *educação* ofertada pelas entidades estatais nada mais é que a terceirização de um déficit social que concerne ao *todo* da eticidade brasileira. Sendo assim, se há razões para crer que a desarmonia social desse exemplo é justificado em virtude da “falta” de educação, então é preciso ampliar o escopo desse diagnóstico, pois é necessário levar em conta que, se há um conjunto de injustiças sociais latentes à vida coletiva, então essas injustiças estão presentes *dentro* das esferas sociais da eticidade.

Considerando essa importante ponderação – até porque os profissionais da educação, numa sociedade democrática e livre, devem pelo menos recomendar que os demais agentes sociais estejam engajados na luta social por uma educação inclusiva, pluralista, não paternalista e de matriz social cooperativa –, o objetivo desta seção pretende apresentar o seguinte ponto: a educação pode ser vista como uma instituição social própria, ou seja, de origem independente que, de um lado, é referenciada por certos propósitos e critérios sociais internos a si e, por outro, consolida o lastro normativo e social de valores éticos existentes que sustentam as relações de reconhecimento recíproco nas esferas sociais da eticidade, pois a formação educacional dos

indivíduos é também um fenômeno social *ulterior* às instituições sociais formalistas da educação.

Destarte, o nexos entre educação e filosofia social está justamente aí: a educação, no que tange sua relação com a natureza da filosofia social e, mais especificamente, com a proposta conceitual de realização da liberdade humana, é um vetor social marcado por uma duplicidade: mediante a aprimoração cognitiva e social de sua finalidade pedagógica, ela guarda em si o entendimento razoável de aspectos basilares das relações sociais e, além disso, ela é um meio socioinstitucional de introdução à experiência da vida coletiva que, por essa razão, deve ser conservada em toda forma de vida social.

Segundo Jenn Dum e Rober Guay, em *O direito da liberdade*, Honneth atribui um papel social *secundário e derivativo* à educação dos indivíduos: em vez de ela apresentar uma espécie de posição independente, na verdade, a educação copia suas normas de outras instituições sociais; assim, desempenha a função instrumental de preparar indivíduos para a participação nessas outras instituições. Por esse motivo, Honneth então vê que as instituições educacionais não contribuem significativamente para a garantia da *liberdade social*. Assim sendo, elas são tidas como esferas sociais a serem mencionadas de forma passageira já que possuem um papel incidente, fortuito na sociedade moderna.

Essa análise meio negligente que Honneth faz referente ao aspecto normativo e institucional da educação perante a liberdade dos indivíduos, segundo os autores, deve ser revisada. A alegação para essa revisão é, digamos, simplória: para Dum e Guay, a educação promove de forma *independente* o desenvolvimento dos indivíduos e a progressão das normas culturais.

Trocando em miúdos, os autores afirmam que as relações educacionais, diante dessa sua forma independente, apresentam dois elementos: em primeiro lugar, um *conteúdo próprio*, que não deriva apenas do papel secundário que a educação tem no apoio a outras esferas sociais: ele vem das expectativas normativas associadas às aptidões, habilidades e formas de relacionamentos que a educação desenvolve – a julgar que outras instituições *respondem e incorporam* tais habilidades e aptidões, em vez de exigí-las antes de sua promoção pela educação. Sendo assim, é falso o fato de que as instituições educacionais são de ordem derivativa, pois as outras esferas sociais *retiram* suas normas justamente da formação educacional. Em decorrência disso, em segundo lugar, a educação desempenha um papel social importante no desenvolvimento individual que nenhuma outra instituição está em posição de fazer: a educação, com isso, ao mesmo tempo, é um processo de desenvolvimento emocional

por meio da orientação, a aquisição de habilidades valiosas e também uma proteção legalmente garantida no que tange o acesso às oportunidades necessárias para uma vida boa. A educação, por essa razão, é uma instituição social formal que tem o papel de fornecer uma garantia *estável* de oportunidades ao desenvolvimento individual dos agentes sociais.

Essa aparência independente da educação chega, portanto, a uma importante conclusão atribuída a sua atividade social: as instituições educacionais têm seus próprios objetivos e normas inerentes e, por conseguinte, produzem habilidades e disposições próprias dentro de sua esfera social. O desenvolvimento cognitivo e social da interpretação e exercício de valores morais presentes na eticidade, dessa forma, está associado a um sistema educacional que tem suas próprias normas que moldam as interações, os tipos de conhecimento e hábitos dos indivíduos que, ademais, desempenham um papel ativo na modelagem normativa das outras esferas sociais.

Destarte, Dum e Guay destacam que as instituições educacionais também fornecem um espaço para a construção de uma hermenêutica da *identidade social* dos indivíduos: as habilidades interpretativas que a educação consegue transmitir, juntamente ao seu significado cultural, permite a reinterpretação da nossa identidade social. Com isso, suas próprias normas reflexivas têm o poder de redefinir continuamente o seu significado social, defender as reivindicações de autoridade e, por fim, transformar seu próprio propósito institucional.

Ora, tendo em vista essa qualidade, a educação assim outorga mudanças na autocompreensão dos indivíduos que, por conseguinte, permitem a existência de diferentes tipos de arranjos sociais de tal modo que nenhuma outra instituição social tem abertura para esse processo. Essa qualidade então, atesta que a atividade normativa das esferas sociais estão, em alguma medida, estruturadas pelas normas educacionais: familiares, trabalhadoras, familiares e cidadãs, por meio da vivência dessa instituição social, sabem lidar de maneira mais confiável, por exemplo, com formas e conflitos sociais complexos mediante a respeitabilidade à diferença, diversidade, reinvenção e reconstrução das formas de vida existentes.

Diante do exposto, o papel da educação frente à *liberdade social* traz consigo uma estrutura normativa *aberta* à revisão da prática de valores sociomorais de acordo com os objetivos práticos da crítica social. Por essa razão, além de legitimar as próprias normas e transferi-las para outras instituições, as instituições educacionais administram funções metainstitucionais relevantes. Segundo Dem e Guay, isso ocorre, pois a educação opera em locais e situações as quais tipos concorrentes de reivindicações surgem e, com isso, precisam ser mediados. As instituições educacionais, desse modo, desempenham uma função substancial,

qual seja, a de conciliar as demandas de outras esferas, incorporando relações que são de natureza competitiva, solidária e legal que, ao mesmo tempo, tendem a “corrigir” fatores sociais arbitrários e contingenciais – como a origem econômica da família, por exemplo.

Resumidamente as instituições educacionais podem oferecer a experiência de um desenvolvimento cognitivo e social não coercitivo, na qual os indivíduos compreendem seus interesses e objetivos como se fossem seus, enquadrando-os nas necessidades das esferas sociais da eticidade. Esses indivíduos aprendem como interagir na vida social para que assim possam influenciar o curso de suas próprias vidas e, em vista disso, possam obter a acomodação de suas necessidades mediante a negociação de normas sociais e expectativas com os demais indivíduos. A educação, com isso, promove um espaço intelectual para a reflexão pública sobre a vida boa.

As instituições educacionais, portanto, são espaços sociais integrados e compartilhados que promovem, em meio à pluralidade das formas de vida existentes, o desenvolvimento individual e coletivo dos agentes sociais perante a união de diferentes crenças e projetos de vida que, ao se encontrarem, aprendem a ser eles mesmas junto com os outros. Sua atividade sociopedagógica frente aos habitantes da eticidade expressam formas *mediadas* de reconhecimento social: elas expressam tanto o aspecto profissional (público) quanto o espectro pessoal (privado) do reconhecimento recíproco já que suas instituições sociais são uma espécie de esfera social pré-política permeada pela *concretude* da interação humana.

Ora, se a vida social escolar possui uma dimensão fundamental para a compreensão e, por conseguinte, a realização da *liberdade social*, então é preciso pensar quais são os critérios e pressupostos básicos que justificam esse nexos entre *educação* e *filosofia social*. Um filósofo que apresentou argumentos convincentes para sustentar tal relação foi John Dewey.

Segundo Dewey, o objetivo da educação, especialmente em nações democráticas, é criar bons cidadãos. Nesse caso, a educação deve possibilitar que cada indivíduo se beneficie da cultura passada e presente de sua sociedade e contribua para o desenvolvimento da cultura emergente, iniciando novas experiências próprias que podem influenciar outros a participarem de novos tipos de ação social. Uma filosofia que busque refletir o tema da educação, por essa razão, deve ser baseada em uma filosofia da experiência, ou seja, num *continuum* experimental ou num princípio de continuidade da experiência, no qual toda experiência, por ser uma força motora, tanto apreende algo que aconteceu antes quanto modifica a qualidade daquilo que virá depois.

Para o filósofo, a formação de um cidadão ocorre mediante cinco condições: 1) quando o indivíduo é um bom vizinho, um bom amigo na medida em que compartilha uma vida associada numa sociedade democrática, na qual todas as atividades e instituições humanas importantes são de caráter social; 2) no momento em que o indivíduo é tanto capaz de contribuir para os outros quanto de se beneficiar das contribuições de outrem; 3) pensando do ponto de vista econômico, é o indivíduo que produz ao invés de alguém que apenas compartilha da produção de outros, haja vista que 4) ela também deve ser um bom consumidor que, por fim, 5) deve ser um contribuinte criativo para sua cultura. Diante disso, escreve Dewey, as instituições escolares necessitam *cultivar* as condições para o exercício da cidadania. E isso ocorre perante três movimentos: a) a escola deve possibilitar que os alunos queiram cumprir seus deveres com a sociedade não por compulsão, mas com *interesse, boa vontade e amor* aos semelhantes; b) ela deve *familiarizar* o corpo discente com a natureza e necessidades da vida social e c) ela deve *preparar* os discentes para atender essas necessidades.

Assim, o filósofo americano defende a ideia que a esfera social da educação é um instrumento pelo qual uma nova sociedade pode ser construída e cujas características indignas da sociedade existente podem ser modificadas. As instituições escolares, dessa forma, introduzem novos elementos de pensamento, isto é, os instrumentos básicos para uma reconstrução social, já que os obstáculos que impedem essa reconstrução só podem ser superados pela educação.

O processo de reconstrução social em meio à experiência social da vida escolar, escreve Dewey, tende a ocorrer, pois o público alvo majoritário das instituições escolares – qual seja, as crianças e os jovens – ainda não fixou suas características sociais: seus hábitos de pensar e sentir, portanto, estão no estágio de *formação*. E isso propicia que eles sejam mais maleáveis, flexíveis e receptivos à educação, tendo em vista que a instituição escolar é um tipo de vida social simplificado e purificado do qual os aspectos indignos são excluídos e também no qual os fatores positivos que contribuem para o desenvolvimento saudável da criança são enfatizados.

A promoção da reconstrução social via educação, segundo Dewey, por orquestrar uma forma de ambiente social, também instrumentaliza a construção de hábitos sociais em indivíduos que estão em pleno processo de formação social de sua identidade. Sendo mais específico, o filósofo americano defende que a educação deve cultivar precocemente *bons hábitos*, pois é preciso que os jovens resistam à tentação dos maus hábitos.

O cultivo desses bons hábitos, por sua vez, é apreendido mediante a *disciplina* na vida associada – que é, ademais, baseada em interesses comuns. Para Dewey, os indivíduos que habitam a vida escolar devem ser ensinados, em meio a um processo *participativo*, a cumprir os regulamentos da instituição escolar em razão da consciência do significado e da necessidade de tais regulamentos, já que estes são um meio pelo qual as crianças e os jovens cultivam os hábitos, disposições e atitudes em relação à lei que serão transportados para a vida adulta. Segundo o filósofo, quando o corpo discente cresce nesse tipo de *ethos* regido por uma ordem social inclusiva e participativa pode-se, então, esperar a produção de cidadãos verdadeiramente cumpridores da lei de um estado democrático. A disciplina pela vida associada, noutros termos, encoraja a promoção pelo senso generalizado da responsabilidade social com a vida coletiva.

Ora, a possibilidade da reconstrução social e também do cultivo de bons hábitos, perante o entendimento e a participação disciplinada nos aspectos comuns da vida social, atesta um ponto fundamental da relação entre educação e filosofia social. Segundo Dewey, esse nexos transparece um tipo particular de *interação* social, qual seja, uma interação que, em virtude da função e força da educação, conforma uma *situação*. Para o filósofo, uma *situação* é a representação concreta da vivência no mundo por intermédio de uma interação entre um indivíduo, objetos e outras pessoas. Essa vivência mundana interativa e situacional ocorre por meio do *continuum* experimental do ambiente social que circunscreve a vida cotidiana dos indivíduos.

Assim sendo, Dewey unifica o princípio de continuidade experimental e o princípio de interação social: as situações causadas pela experimentação e interação com o mundo social transparecem que há uma parte ou um aspecto *diferente* num mesmo mundo. A educação, como forma de conhecimento e habilidade imersa numa *situação* torna-se, assim, um instrumento de aprendizado para compreender e lidar de maneira mais eficaz com as situações que se seguem. Por isso, em virtude do desenvolvimento da experiência interativa dos indivíduos com mundo, ela deve ser vista essencialmente como um processo social.

Esses atributos que justificam a relação entre educação e filosofia social, por seu turno, precisam encontrar critérios básicos e substanciais que comprovem a validade do objetivo central – tanto para Dewey quanto para Honneth – no que concerne essa reflexão, a saber, o laço sociomoral que a democracia e a realização da liberdade tem com a educação. Em *Democracia e educação*, John Dewey apresenta pelo menos cinco critérios que dão lastro para asseverar que o processo educativo dos indivíduos embevecidos pela reconstrução social da vida mundana está filiado estritamente a uma vida social livre e democrática. São estes: a

educação como uma *necessidade de vida*, como uma *função social*, como uma *direção*, como *crescimento* e, por fim, como *preparação*.

Para Dewey, a educação é uma *necessidade de vida*, pois a renovação da vida como existência física autorrenovadora que transmite crenças, ideias, hábitos ou sofrimentos, mediante a continuidade da experiência do agrupamento social, necessita da atividade educativa já que ela, em seu sentido mais lato, é o *instrumento* de continuidade da vida social. Segundo o filósofo americano, os elementos constitutivos de um agrupamento social, com o passar do tempo, adquirem uma experiência com o feitio de suas ideias sociais. A educação, nesse cenário, é uma necessidade social que inicia e conserva os interesses, intuídos, habilidades, costumes e conhecimentos experimentados e que, nesse caso, transmitem as características de uma vida comunitária.

A sociedade como uma necessidade de agrupamento social que transmite a experiência da sociabilidade, para Dewey, é efetuada pela *comunicação* dos hábitos de proceder, pensar e sentir os aspectos experimentais da vida coletiva, já que esta nada mais é que uma interação comunicativa. E isso é justificado tendo em vista o seguinte ponto: a comunicação é o *meio* pelo qual os indivíduos chegam a possuir coisas comuns para, assim, formar uma sociedade inspirada em objetivos, crenças, aspirações e conhecimentos similares.

A comunicabilidade da sociedade, desse modo, aponta Dewey, já é um processo educativo; por isso, ela é um mecanismo de interação e convivência social de natureza pedagógica e que, por seu turno, precisa pensar o papel do seu aspecto formal – já que, naturalmente e casualmente, somos seres humanos que necessitam da sociabilidade de outrem. Segundo o autor, o papel formalista da educação está no *direito ao ensino escolar* que é emanado com base no progresso civilizatório que exige uma melhoria na aptidão da participante construtora de atividades sociais. A formalidade da educação, com efeito, por meio de seus fatores – quais sejam, as escolas – e material determinado – ou seja, os estudos – preza pela tarefa de ensinar certas coisas indispensáveis à transmissão da experiência social. Ela é, noutras palavras, uma espécie de experiência que não seria acessível aos mais novos se estes tivessem de aprender associando-se livremente com outras pessoas. Ela, dessa forma, conforma a ideia que a educação é uma espécie de incentivo e cultivo à renovação da experiência social.

A educação, por sua vez, também possui uma *função social*. Ela está inserida num meio ambiente que desenvolve, estimula ou inibe a atividade característica de um ser vivo, isto é, ela encontra-se numa dimensão que influi a *condição* para que sua ação se realize ou se iniba. Sendo mais específico, a educação encontra-se num ambiente (ou meio) social cuja ação de um

indivíduo, para proceder, deve estar associada à ação de outros indivíduos. Ela, com isso, engendra um meio de experimentação de atividades comuns que deve privilegiar o seguinte aspecto: o de estabelecer as condições que estimulem certos modos patentes e tangíveis a proceder de tal modo que o indivíduo participante da atividade comum sinta os triunfos e os maus êxitos dela. O ambiente social, portanto, é um meio necessário que assume a natureza análoga de atividades sociais comuns que são galgadas por uma ação social *conjunta*, isto é, por uma atividade social associada que é estabelecida perante uma conexão inteligível de ideias e significações semelhantes que, por sua vez, demonstra o espectro de dependência da ação humana e, por conseguinte, da prática social.

Por essa razão, um meio social é um fator educativo, pois este cria as atitudes mentais e emocionais que engendram o movimento da atividade social que participa ativamente da vida coletiva. Por conseguinte, o ambiente social educativo está impregnado por certos caracteres pedagógicos basilares que sustentam a existência de práticas sociais comuns de uma sociedade, como os hábitos de linguagem, as maneiras, isto é, os bons hábitos, o bom gosto e a apreciação estética. O ambiente educativo formal, como a escola, nesse caso, torna-se um ambiente social especial que influi na direção mental e moral do indivíduo em razão de três fatores: 1) por este ser uma instituição social que proporciona um *ambiente social simplificado* que seleciona os aspectos fundamentais da vida social que conduzem ao entendimento do seu sentido e compreensão real, 2) por eliminar e neutralizar os aspectos *desvantajosos* do ambiente comum que exercem influência nos hábitos mentais e morais dos indivíduos e 3) por contrabalançar os variados aspectos do ambiente social já que cada indivíduo deve ter a oportunidade de fugir das limitações do grupo social que nasceu; noutros termos, ele precisa criar um contato vital com um ambiente social *mais amplo*.

A função educativa do meio social, segundo Dewey, traz a ideia de que a educação é também uma *direção*. Segundo o filósofo, a educação é uma direção aos indivíduos, pois ela, por meio da cooperação social, *auxilia e regula* as aptidões naturais dos indivíduos aos fins públicos e comuns da comunidade. A direção, com isso, é o ato de guiar a atividade para o seu próprio fim; ela efetua plenamente aquilo que o indivíduo tende a fazer mediante o foco e a fixação de uma ação eliminada de movimentos desnecessários e desordenados. Ela é, portanto, o controle e domínio adequado de atos sucessivos numa ordem contínua que focaliza e coordena o aspecto espacial e temporal da ação humana.

Segundo Dewey, existem duas modalidades de direção social. A primeira modalidade é da prática de atos *conscientes* que influem no direcionamento dos atos de outrem; a segunda

moralidade, destarte, está relacionada às *possibilidades intelectuais* de contato com o meio físico que, por conseguinte, desvela o modo de utilização para as coisas do mundo, visando ao fim da ação. E diante de tais modalidades da *direção social*, esclarece o autor, engendra-se uma psicologia social que é caracterizada pela formação de uma mentalidade, isto é, um modo de *compreender* coisas, eventos e atos que habilitam o indivíduo a tomar parte eficaz das atividades sociais. Dewey, com isso, quer dizer que a psicologia social da *direção* floresce do fato de que existem indivíduos mutuamente interessantes em proceder em correspondência aos atos de outros indivíduos.

Diante dos atributos do critério da *direção*, a educação é vista como um *crescimento*. Para Dewey, a marcha cumulativa da ação em vista de um determinado resultado nada mais é que o crescimento social do indivíduo. O *crescimento*, dessa forma, ilustra a condição de imaturidade – ou seja, de falta ou vacuidade de crescimento – do *ser social* que, aos poucos, deve desenvolver as capacidades e aptidões de suas atividades para atingir a maturidade.

Tal imaturidade do indivíduo, por sua vez, demonstra seu traço de *dependência* e *plasticidade* que é de suma importância para o processo de crescimento pelas seguintes razões: a dependência evidencia que o desenvolvimento interdependente e confiante das aptidões da ação humana é uma força construtora para a atividade social num meio material, enquanto a plasticidade condiciona a aptidão do aprendizado por meio da *experiência* que, em meio aos fatos sociais presentes, possui o poder de reter algumas coisas aproveitáveis para dissolver as dificuldades de uma situação ulterior. A plasticidade, resumidamente, é resultado do poder do desenvolvimento de atitudes mentais que retém e extraem experiências anteriores dos atos subsequentes dos indivíduos.

A dependência e plasticidade do *crescimento*, ademais, devem estar presentes nos *hábitos sociais*, pois esse elemento é a manifestação da formação de uma disposição intelectual e emocional, isto é, de uma inclinação que acresce na facilidade, economia e eficácia da ação. Noutras palavras, Dewey correlaciona a existência de um hábito a uma atitude inteligente que compreende as situações em que ela atua e que, por isso, usa os modos de pensar, observar e refletir como formas hábeis e de desejo inerentes à sua atividade social.

O *crescimento* da educação, além disso, está relacionado à noção de desenvolvimento. Dewey a concebe de duas formas: a primeira forma tem base na ideia de que o desenvolvimento do processo educativo não é algo naturalmente progressivo, mas que, na verdade, expressa modos de desenvolvimento *adequados* em condições diferentes. O desenvolvimento da educação, por isso, não é um fim em si mesmo. Ela *tem* um determinado fim; a segunda forma,

por sua vez, está atribuída ao fato de que o desenvolvimento da educação está subordinado a *mais* educação, isto é, ao lugar-comum cujo sentido institucional assegura a continuação da coordenação de energia e organização de capacidades que asseguram o crescimento, isto é, a transição da imaturidade para maturidade dos indivíduos enquanto apreendem o processo de viver.

Por fim, a educação possui o critério da *preparação*. Dewey defende a ideia de que a educação como processo formativo de preparo para a vida é, no fundo, o desenvolvimento progressivo para realizar as *possibilidade* do *presente*, e não só para lidar com as exigências do futuro, pois a *preparação* social é um contínuo conduzir para o futuro. O filósofo americano, além disso, escreve que a *preparação* da educação deve ser vista como um *desdobramento*. Segundo Dewey, o *desdobramento* atua como uma força operante em cada lugar e em cada momento. Ela está, com isso, naquilo que é *presente*: o desdobramento, então, é o guia de uma ação gradual que descobre e exterioriza o que está rebuçado. A *preparação* é o desdobramento consciente de atividades sociais interativas presentes e experimentadas no ambiente social que, por conseguinte, desenvolve uma série de mecanismos de readaptação e aperfeiçoamento dessas interações.

Dessa maneira, os critérios que acobertam o nexo entre educação e vida social democrática apresentados por Dewey podem ser entendidos assim: a educação é uma necessidade de uma forma de vida associada em meio à formação de hábitos e disposições internas que levam ao cultivo de um pensamento inteligente destinado à cooperação social e que, ao mesmo tempo, promove um bom desenvolvimento, isto é, um desenvolvimento adequado da conexão entre indivíduo e vida social mediante a formação e criação de hábitos indispensáveis à participação de atividades comuns.

Prosseguindo, o advento da educação é um método reflexivo reconhecido como forma *inteligente de agir* que está orientada para participar de modo cooperativo da vida social. O ambiente interativo da educação, destarte, cria as condições para a experimentação de uma renovação social promovida pela inteligência humana que é capaz de refletir questões ou problemas do presente que, assim, busca soluções concretas e conjuntas para superá-las. A educação e sua representação formal, como as escolas, é, portanto, um meio fundamental para o livre intercâmbio de culturas e experiências sociais que, por sua vez, criam indivíduos interessados em atividades comuns que orquestram, por meio da formação mútua de hábitos e disposições internas, a realização da dimensão social da liberdade humana.

A concepção democrática de educação, diante disso, segundo John Dewey, é vista mediante dois elementos: o primeiro elemento está nos variados pontos de participação do interesse comum e, juntamente a isso, na maior *confiança* no reconhecimento dos interesses recíprocos, fatores de regulação e de direção social da vida associada. O segundo elemento está relacionado à atividade cooperativa mais livre entre os grupos sociais e às *mudanças* dos hábitos sociais que estão numa contínua readaptação, que se ajusta às novas situações criadas pelos intercâmbios da vida social.

Esse aspecto educativo, com isso, observa que a realização de uma forma de vida social em que os interesses se interpenetram mutuamente, e em que a readaptação ao ambiente social é algo de importante consideração, enxerga a virtude da comunhão democrática. Isso ocorre, escreve Dewey, pois uma democracia é mais do que uma forma de governo; ela é, primordialmente, uma *forma de vida* associada, de experiência conjunta e mutuamente comunicada na qual o número de indivíduos que participam de um mesmo interesse participam de tal modo que cada um pauta e considera suas próprias ações pelas ações dos outros para, então, orientar e dirigir suas ações. A democracia como *forma de vida*, com efeito, equivale à supressão das barreiras sociopolíticas que impedem que os indivíduos percebam toda a significação e importância de sua atividade. Ela é a reconstrução e renovação da reprodução da vida social.

A vida democrática, trocando em miúdos, é a ampliação da área de interesses compartilhados seguida da libertação de uma maior diversidade de capacidades pessoais que caracterizam a própria democracia como uma sociedade que deve procurar a construção de oportunidades intelectuais que sejam acessíveis a todos os indivíduos. A educação de um regime democrático, dessa forma, pode ser reconhecida como uma força social que pode ser utilizada para a transformação radical da sociedade, pois ela pensa e enfrenta os problemas da sociedade de seu tempo.

A proposta do vínculo entre educação e filosofia social apresentada por Dewey, destarte, está correlacionado à ideia de que os critérios básicos de uma educação democrática auxiliam no aprendizado e na promoção de uma forma de vida democrática, cuja atividade básica está na cooperação social inteligente que leva à experimentação da *liberdade social*. A educação, com isso, é vista como uma instituição e meio social abrangente, inclusivo e plural que tanto condiciona os indivíduos a uma experiência social ligada à realidade e à situação *presente* quanto refreia os sintomas de patologias sociais. Sendo assim, pode-se dizer que ela venha a interferir positivamente no comportamento normativo disfuncional das esferas sociais da

eticidade democrática. Diante disso, é preciso descrever o *ethos* que transparece a possibilidade da existência de uma concepção democrática de educação e de *liberdade social*. Esta pode ser vista por intermédio da noção de que a democracia é uma *forma de vida*.

### 3.2.2. Democracia como forma de vida propulsora da liberdade social

Segundo Dewey, a crise da doutrina liberal clássica está conectada ao seu fracasso em desenvolver e concretizar uma concepção adequada de *inteligência* que está integrada aos movimentos sociais e, também, a um fator de direção social<sup>332</sup>. Para o filósofo americano, o meio para solucionar essa questão está na retomada do fator da inteligência humana, que, segundo o autor, pode ser vista de duas formas: uma pela educação e outra pela formação de políticas sociais na legislação da sociedade. Para Dewey, essas duas formas de atividade da vida reflexiva dos seres humanos nada mais é que o método de ação da inteligência humana<sup>333</sup>.

Qual seria a importância da ação da *inteligência* dos indivíduos na vida social? Resumidamente, a inteligência humana auxilia no *refazer* do mundo por meio da união com o novo, isto é, com aquilo que pode ser criado e que, também, está para ser experimentado. Noutras palavras, o método de ação da inteligência é tanto a conversão da experiência passada em conhecimento quanto a projeção desse conhecimento em ideias e propósitos que antecipam o que pode vir a ser no futuro e que, além disso, indicam como realizar o que é desejado<sup>334</sup>.

O uso da inteligência humana, dessa forma, está alinhado com um dos propósitos das instituições educacionais, a saber, a *resolução* de problemas coletivos que já são carregados por um estoque de conhecimentos e hábitos acumulados em experiências anteriores que, agora, devem ser modificados para atender às novas condições que surgiram. A ação social da educação, cujo elemento basilar é a inteligência humana, desse modo, se coloca como um instrumento normativo e institucional que contribui para a construção e direção de uma organização social que, ao mesmo tempo, auxilia na formação de hábitos, atitudes e disposições internas (como de desejo e de crença) que constituem os hábitos dominantes da mente e caráter dos indivíduos<sup>335</sup>. A resolução dos problemas emergentes da sociedade, nesse caso, são situações empíricas que atestam a importância de uma vida educativa democrática.

Uma educação democrática *inteligente*, por essa razão, estimula uma percepção “radical” de sociedade democrática que está correlacionada a um pensamento que defende a

---

<sup>332</sup> DEWEY, J. *Liberalism and Social Action*, p. 44. Nova Iorque: Capricorn Books, 1963.

<sup>333</sup> *Ibid*, p. 46.

<sup>334</sup> *Ibid*, p. 50.

<sup>335</sup> *Ibid*, p. 58.

necessidade de mudanças profundas e contínuas na configuração das instituições e, ademais, na atividade correspondente para fazer as mudanças acontecerem<sup>336</sup>. Essa atitude radical está atribuída ao uso da liberdade de investigação e expressão de crenças e discursos não dogmáticos e reacionários. O pensamento e ação radical da vida inteligente, destarte, destaca Dewey, está na discussão pública que emerge em razão do conflito de interesses de uma sociedade livre. O uso da inteligência humana, com isso, é um bem social educativo revestido na função pública da discussão dos conflitos sociais existentes que está atrelado, ao mesmo tempo, a uma ação política marcada pela cooperação social<sup>337</sup>.

O exemplo da ação da inteligência dos indivíduos ilustra um contexto, isto é, um *ethos* social que é fundamental para a realização da *liberdade social* e, também, para a validade do nexo entre educação, democracia e liberdade que – justamente, auxilia na concretização dessa realização – está na noção de que a democracia é uma *forma de vida* que condiciona uma experimentação social emancipatória da liberdade humana. Diante de tal afirmação, é preciso apresentar um conjunto de ideias que sustentarão essa hipótese, que pode ser resumida assim: a democracia, que está ancorada no aspecto institucional e normativo de uma educação democrática é uma *forma de vida*, isto é, uma forma moral, política e espiritual de vida associada que consegue promover a realização coletiva da *liberdade social*.

Segundo Sidney Hook, a democracia vista como *forma de vida*

“Possui três valores relacionados que são centrais para a democracia como um modo de vida. A primeira é encontrada em muitas formulações variantes, mas comum a todas elas é a crença de que todo indivíduo deve ser considerado como possuidor de valor ou *dignidade* intrínseca. O corolário social desse reconhecimento é que oportunidades iguais de desenvolvimento devem ser fornecidas para a realização de talentos e capacidades individuais. [...] Em uma democracia, as diferenças de interesse e realização não devem ser apenas sofridas, mas incentivadas. O entusiasmo e a oposição saudáveis que surgem do *conflito* e do intercâmbio de ideias, gostos e personalidade em uma sociedade livre são uma fonte muito mais fecunda de experiências novas e significativas do que a paz da uniformidade monótona e morta.

O compromisso final de uma democracia, então, deve ser a fé em algum método pelo qual esses conflitos sejam resolvidos. Visto que o método deve ser o teste de todos os valores, não seria incorreto chamá-lo de valor básico no modo de vida democrático. Este método é o *método da inteligência*, o método da investigação científica crítica. Em uma democracia, ela deve ser dirigida a todas as questões, a todos os conflitos, para que a democracia não sucumba aos perigos que a ameaçam de dentro e de fora [...] O método da inteligência elimina os fanatismos que fazem dos fins um fetiche, enfatizando as condições e conseqüências de seu uso. Ele tanto revela quanto reforça responsabilidades na vida social (HOOK, 1939. pp. 45 - 46. grifos meus).

A democracia como forma de vida, desse modo, seguindo a concepção de John Dewey – que foi o filósofo que mais influenciou a concepção de Sidney Hook sobre a democracia sob

---

<sup>336</sup> Ibid, p. 62.

<sup>337</sup> Ibid, p. 67.

a condição de *forma de vida* – , está relacionada à noção de que a sociedade é uma vontade comum que, ao mesmo tempo, é uma unidade social orgânica. Noutras palavras, o filósofo americano afirma que a forma de vida democrática deve ser vista como um organismo social e político que transparece a *personificação vital* dos indivíduos: cada membro da sociedade, por essa razão, é guiado por uma série de vontades fragmentárias e conflitantes, que, mediante a experiência de unificação e articulação do *todo* da sociedade, cria uma *unidade* da vontade. A democracia, destarte, é um regime de vivência da experiência social no qual o indivíduo e a sociedade são *orgânicos*<sup>338</sup>, isto é, são vitais, necessários e complementares um para o outro<sup>339</sup>. Dependemos, por meio de interações intersubjetivas da vida social, dos indivíduos que circunscrevem nossa vida ética, isto é, somos parte de um organismo funcional central para a realização dos projetos de vida de cada indivíduo que, por sua vez, só adquire um sentido tácito se estiver interagindo democraticamente com os demais indivíduos.

A constituição orgânica da forma de vida democrática, segundo Dewey, leva ao desenvolvimento da *personalidade* dos indivíduos. Segundo o autor, isso ocorre, pois a democracia significa que a *personalidade* (social) é a realidade primeira e final de sua existência. Ela é aprendida pelo indivíduo apenas quando este é apresentado de forma objetiva à sociedade já que os principais estímulos e encorajamentos para a realização da personalidade vêm dela. O crescimento da personalidade dos indivíduos, por essa razão, está relacionada aos laços sociais da eticidade que são compostos por valores sociais como, liberdade, igualdade e fraternidade e que, por isso, dão a idéia de que esta é um fator social de valor permanente e duradouro<sup>340</sup>. A *personalidade* engendrada numa forma de vida democrática, com isso, nada mais é que a união sociomoral cooperativa e harmoniosa das vidas existentes.

A democracia, desse modo, deve ser interpretada como uma forma de vida social pois, alega Dewey, uma ordem social democrática é um modo de vida emanado por uma crença ativa nas possibilidades e capacidades da natureza humana. Esta, com efeito, deve estar plasmada na

---

<sup>338</sup> Ou, como escreve o filósofo, “Se partirmos da concepção de um organismo social, o caso *prima facie* é totalmente diferente. Pois enquanto em uma massa, em um agregado numérico, a realidade última é uma unidade individual, e os átomos isolados são os “fatos do caso”, em um *organismo* o homem é essencialmente um *ser social*. A sociedade em seu caráter unificado e estrutural é o fato; o indivíduo não social é uma abstração a que se chega imaginando o que o homem seria se todas as suas qualidades humanas fossem retiradas. A sociedade, como um todo real, é a ordem normal, e a massa como um agregado de unidades isoladas é a ficção. Se for esse o caso, e se a democracia for uma forma de sociedade, ela não só tem, mas deve ter, uma *vontade comum*; pois é essa unidade de vontade que o torna um *organismo* (DEWEY, 1888, p. 7, grifos meus). Além disso, escreve Dewey “Se, no entanto, a sociedade for verdadeiramente descrita como orgânica, o cidadão é um membro do organismo e, apenas na proporção da perfeição do organismo, concentrou em si mesmo sua *inteligência e vontade*” (DEWEY, 1888, p. 11, grifos meus).

<sup>339</sup> DEWEY, J. *The ethics of democracy*, p. 14. Michigan: Andrews & Company Publishers, 1888.

<sup>340</sup> *Ibid*, pp. 22 - 23.

realidade das pessoas comuns já que o credo democrático está relacionado à fé nas potencialidades da natureza humana, independentemente de raça, cor, sexo, nascimento e família, de riqueza material ou cultural<sup>341</sup>. Uma forma de vida democrática, noutros termos, está atribuída à igualdade humana. Esta é a força motriz que transparece a crença de que, em meio a *condições adequadas*<sup>342</sup>, a democracia tem a capacidade de possibilitar que cada pessoa tenha uma vida livre de coerção e imposição aos outros – sendo assim, uma vida social distanciada de enfermidades sociais.

Uma forma de vida democrática, por essa razão, esclarece o autor, é um modo de vida orquestrado na fé pessoal pelo trabalho diário pessoal junto aos outros. A democracia, destarte, é a crença de que, mesmo quando as necessidades e os fins ou consequências são diferentes para cada indivíduo, o hábito da cooperação social amigável é, em si, um acréscimo inestimável à vida. Uma vida democrática, com isso, abre espaço para que os conflitos e divergências sociais existentes – e que é algo inerente numa democracia – sejam formas de aprendizado. Uma *cooperação social*<sup>343</sup> que é democrática, por essa razão, torna-se um meio de enriquecer a própria experiência de vida humana<sup>344</sup>.

Diante disso, a crença na forma de vida democrática está na capacidade da experiência humana de gerar os objetivos e métodos pelos quais a experiência futura crescerá de modo ordenado e harmonioso, tendo em vista que essa capacidade experimental da organização social humana é implementada no momento presente, isto é, no contexto atual da vida social. A democracia, com isso, é um processo de experiência social cujos resultados alcançados têm

---

<sup>341</sup> DEWEY, J. *Creative Democracy: the task before us*, p. 2. IN: WEBER, Eric Thomas (org.). *America's Public Philosopher: Essays on Social Justice, Economics, Education, and the Future of Democracy*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2021.

<sup>342</sup> Ou seja, num contexto social em que os indivíduos de uma democracia experimentam a capacidade de exercitar julgamentos e ações inteligentes (DEWEY, 2021, p. 2) por meio de respostas com um bom senso e que, ao mesmo tempo, faz um livre jogo de ideias e fatos que 1) garante a liberdade de participação na vida social e 2) estão distanciadas de fatores sociais - como a intolerância e o discurso de ódio - que destroem a condição essencial do modo de vida democrático (DEWEY, 2021, p. 3).

<sup>343</sup> Segundo Honneth, a teoria da democracia de John Dewey entende que a vida ética democrática é resultado da experiência a qual os integrantes da sociedade podem ter quando eles se relacionam cooperativamente por meio de uma justa organização da divisão do trabalho (HONNETH, 2001, p. 90). A democracia proposta por Dewey, noutros termos, correlaciona os procedimentos democráticos de formação da vontade política com a organização justa do trabalho que privilegia as descobertas autônomas de habilidades e talentos que auxiliam no desenvolvimento das ocupações sociais e, diante disso, da emergência da consciência de uma cooperação comunal que defende o procedimento democrático como melhor instrumento para resolver problemas compartilhados (HONNETH, 2001, p. 86). A concepção de democracia proposta por Dewey, diante disso, é interpretada como um ideal social realizado mediante uma *cooperação social reflexiva*.

<sup>344</sup> DEWEY, J. *Creative Democracy: the task before us*, p. 3. IN: WEBER, Eric Thomas (org.). *America's Public Philosopher: Essays on Social Justice, Economics, Education, and the Future of Democracy*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2021.

valor último apenas quando são usados para enriquecer e ordenar a eticidade cotidiana<sup>345</sup>. E é por essa causa que, também, uma forma de vida democrática é uma experiência *educativa*: seus valores e fins são destinados a abrir e apontar caminhos para experiências novas e melhores<sup>346</sup>.

A noção que John Dewey apresenta sobre a democracia como *forma de vida* possui influência no processo de realização da *liberdade social*. O motivo para isso, conforme escreve Honneth, é o seguinte: democracia não significa apenas participar igualmente e sem constrangimentos nos processos de formação da vontade política; democracia significa poder fazer, em cada passo central da intermediação entre o indivíduo e a sociedade, a experiência de uma participação igualitária na qual a estrutura geral da participação democrática se reflita na individuação funcional de cada esfera social da eticidade. Uma forma de vida democrática, por conseguinte, leva em conta que a autonomia normativa das diversas áreas funcionais estão num tom harmonioso já que a existência de uma forma de vida numa sociedade com funções diferentes tem de significar, necessariamente, pressupor a existência de uma ordem criada de forma razoável e com uma estrutura harmoniosa que é mais do que apenas a soma das suas partes<sup>347</sup>.

As esferas sociais de uma forma de vida democrática, dessa forma, cria uma relação de complementaridade com vista à realização de um objetivo comum. A experimentação da *liberdade social*, por causa disso, deve estar referenciada numa unidade social que é também um todo orgânico de círculos funcionais *independentes*, mas que interagem visando a um objetivo e dentro dos quais os seus membros podem agir *livremente* em prol uns dos outros<sup>348</sup>. A *liberdade social*, ao ser atravessada pela experiência educativa – ou seja, por uma experiência social inteligente e reflexiva – de uma forma de vida democrática, pode ser experimentada numa perspectiva emancipatória no momento em que o sistema de ação das esferas sociais da eticidade bloqueiam a atuação de fenômenos sociais disfuncionais e regressivos. A forma de vida democrática, por ser ancorada em atributos sociais cooperativos e tolerantes, cria, assim, meios de interações sociais que valorizam uma ação livre autônoma que reconhece e legitima o processo orgânico de sociabilidade democrática da vida associada.

---

<sup>345</sup> Para Dewey, a democracia é um valor social central para a vida coletiva. Isso ocorre, pois ela nada mais é que o nome de uma vida de *comunhão livre e enriquecedora*. A democracia, destarte, consoma-se no momento em que a investigação social livre está indissolúvelmente ligada à arte da comunicação plena e comovente (DEWEY, 1946, p. 184, grifos meus).

<sup>346</sup> Ibid, p. 3.

<sup>347</sup> HONNETH, A. *A ideia de Socialismo: tentativa de atualização*. Lisboa: Edições 70, 2017.

<sup>348</sup> Ibid, p. 130.

Isso é gerado, ademais, pois os atributos de uma vida democrática buscam, em alguma medida, por meio de práticas sociais experimentais que são cooperativas e que fomentam e promovem as capacidades e a inteligência dos indivíduos, reconfigurar o contexto de uma realidade social imediata. O propósito de uma vida democrática que permite o exercício pleno e coletivo da sociabilidade da liberdade está, justamente, na possibilidade *presente e conjuntural* de construir uma vida social futura mais sadia e harmoniosa, isto é, mais democrática e igualitária *num sentido amplo* – e que envolve, então, por exemplo, aspectos da eticidade que são de ordem artística, política, econômica ou jurídica.

Uma forma de vida democrática, com isso, vem a ser o *ethos* social que pode levar de modo mais seguro e autônomo a experiência da emancipação social que é engendrada pela vontade de ser *livre*. E é por essa razão, então, que a atividade normativa das instituições sociais de uma eticidade, para preservar a realização coletiva da *liberdade social*, deve resguardar e, sobretudo por meio da atuação de uma educação democrática, desenvolver mecanismos que formulem, construam e experimentem novos sistemas de ações, normas, práticas e hábitos sociais que externalizam as (necessárias) obrigações sociais acompanhadas da efetivação de um bem-estar coletivo que a sociabilidade democrática da liberdade proporciona.

Em *O direito à liberdade* e em artigos posteriores à publicação dessa obra, Honneth defende a ideia de que o sentido *lato* da liberdade humana só é experienciada se a vontade livre do indivíduo estiver interagindo com a vontade livre de outros indivíduos; a realização da liberdade, portanto, repousa no conceito de *liberdade social*: *ser livre* é estar em conexão com uma rede de pessoas em meio à dinâmica de nossa vida cotidiana. Dessa forma, somos *livres* na medida em que compartilhamos e interligamos temas, anseios, dilemas e questões da experiência humana que são comuns a um conjunto de indivíduos que habitam uma mesma eticidade – seja este uma cidade, um país ou mesmo uma biosfera.

Esse compartilhamento de fatores comuns da vida comum, por conseguinte, comporta a experiência da sociabilidade humana. Essa sociabilidade, por sua vez, é validada cognitivamente e moralmente em virtude da sua atividade normativa que transparece justificativas conceituais e práticas para o exercício de valores sociais que reconhecem a existência da segunda natureza dos seres humanos: se somos seres sociais livres para agir, devemos, no entanto, seguir uma conduta moral engendrada por papéis e obrigações sociais que estruturam e dão uma funcionalidade normativa à prática de uma ação social que, naturalmente, causa interferências nas suas esferas sociais de atuação.

O princípio de realização da liberdade humana defendido por Honneth, que está representado pela figura da *liberdade social*, todavia, é desvelado de modo *idealista*: para o filósofo alemão, a construção do aspecto social da liberdade, quando apresenta sua contraprova mediante a defesa de um ponto vista histórico-reconstrutivo da eticidade, é uma instância garantidora de sua realização comum. Entretanto, assim como nos outros dois modelos de liberdade, a *liberdade social* apresenta problemas disfuncionais que nada mais são senão *patologias sociais* que bloqueiam a esperança de uma autonomia social emancipada.

Uma hipótese que admite a existência dessa realidade disfuncional e que, por seu turno, busca refletir e executar meios que atenuem esse quadro, está na formação educativa, isto é, na atividade normativa das instituições educacionais democráticas que, por si só, tem o objetivo de preservar e desenvolver criativamente a inteligência humana em meio a sua realidade presente. Seu imperativo para agir, ademais, está na resolução concreta, cooperativa e reflexiva de problemas comuns, no desenvolvimento direcionado e ordenado das habilidades e capacidades dos indivíduos e, sobretudo, na possibilidade de transformação da vida social atual. Diante dessa possibilidade, a educação democrática vem a ser um instrumento normativo-institucional que apresenta, desde o início da vida dos seres sociais, o valor fundamental de uma vida democrática, qual seja, a de que a democracia é uma forma de vida, isto é, um modo de vivência social que propicia a experimentação emancipatória da liberdade humana.

## Considerações finais

Com base no que foi exposto nos capítulos apresentados, gostaria de destacar duas considerações finais que, por conseguinte, levam ao fim do percurso desta dissertação. Em suma, ambas pretendem destacar a aura sociofilosófica da liberdade.

A primeira consideração atesta o seguinte fato: o objeto de estudo desta pesquisa, que é a liberdade humana, por ser um valor ético fundamental à sociabilidade dos indivíduos, é um conceito intrínseco ao espectro da filosofia prática que, no caso específico desta dissertação, viu-se como *filosofia social*. Ora, tendo em vista que a finalidade do projeto de filosofia social da teoria crítica – que é a tradição filosófica a que Axel Honneth está vinculado – é a superação de patologias sociais por meio da emancipação social dos indivíduos, a liberdade, por um valor ético “supremo” da vida social, pode ser vista, nesse caso, como um conceito filosófico basilar que move esse espírito de engajamento social que visa reconfigurar a realidade normativa das esferas sociais da eticidade democrática.

Pensando noutros termos, a atitude prática da filosofia social tem como fim a experimentação coletiva da *vida boa*, isto é, a realização de uma vida social solidária, harmoniosa que valorize e promova as virtudes políticas e morais da sua comunidade. A liberdade, diante disso, se coloca como a categoria moral e política da natureza humana que engendra a construção desse processo de bem-estar social.

Levando em conta essa aliança entre filosofia social e liberdade, a qualidade da proposta do conceito de *liberdade social* apresentado por Axel Honneth é a seguinte: o exercício concreto da ação do agente social que é *livre* não está reduzido a uma perspectiva monológica ou atomizada que, supostamente, estabelece um critério de legalidade e moralidade para estabelecer os direitos para realização da liberdade dos indivíduos.

Ou seja, se os indivíduos adotam uma visão unilateral da estruturação e funcionalidade da liberdade humana – conforme acontece, segundo Honneth, nos modelos da *liberdade negativa* e da *liberdade moral* – então pode-se concluir que esses indivíduos sublimam a experiência social da liberdade, que, todavia, é algo inevitável, pois, se uma pessoa pertence a uma certa sociedade, portanto, ela está situada em meio a contextos sociais que 1) engendram o padrão normativo da ação de nossa liberdade e 2) apresentam obrigações sociais filiadas a papéis sociais que devem ser apreciados.

Dito isso, é possível chegar à principal conclusão dessa primeira consideração final: o sentido prático e reflexivo da liberdade pertence à ordem social da experiência mundana que,

por sua vez, é constituído por uma teia de esferas sociais da eticidade democrática que desenham os traços morais e, desse modo, o comportamento político e moral da vida social. Isso ocorre, pois o desenvolvimento ético da liberdade revela o fato de que as pessoas *dependem* de interações sociais cotidianas com as demais pessoas que, assim como ela, possuem desejos, volições e fantasias que alimentam sua vontade e, por conseguinte, preenchem o aspecto subjetivo da liberdade que agora, deve experimentar sua realidade no mundo objetivo.

A defesa da dimensão social da liberdade que, por meio de uma *reconstrução normativa* das práticas cotidianas do processo de sociabilidade humana, defende a ideia de que *dependemos* de outras pessoas para agir livremente no mundo, segundo Honneth, está representada pela ideia de *estar-consigo-mesmo-no-outro*. Essa noção, que resume o sentido conceitual da *liberdade social*, além disso, apresenta uma diferença com relação a outros modelos de liberdade designados pela gramática filosófica da vida social moderna, qual seja, a de que a liberdade aperfeiçoa seu lastro objetivo em meio a um processo *dialógico* e *intersubjetivo* com a liberdade de outrem. A autonomia pessoal da liberdade do indivíduo, dessa forma, só possui um sentido conceitual se ela conhecer seu lado de heteronomia que reside nas outras pessoas e nas instituições sociais existentes.

A segunda consideração final, que surge mediante a crítica ao modelo conceitual da *liberdade social* descrito em *O direito da liberdade*, apresenta a seguinte ocorrência: a atividade da *liberdade social* precisa ser cultivada e aprimorada mediante uma construção pedagógica do papel do que é (e do que pode ser) o *social* para os indivíduos e agrupamentos coletivos que, muitas vezes, crescem numa realidade de vida social que bloqueia, obnubila e suprime a atividade normativa da liberdade nas esferas sociais da eticidade democrática.

Daí, então, a necessidade do nexos entre educação e filosofia social: essa união impulsiona o desenvolvimento das capacidades cognitivas dos indivíduos que, por sua vez, tenderão a construir um ponto de vista moral e político da liberdade que visa à regeneração, preservação, promoção e estímulo ao convívio democrático. E esse convívio social de bases democráticas é importante pelo seguinte motivo: a democracia é a única forma de vida que engendra a experimentação emancipatória da *liberdade social*. A educação, por ser um artefato primordial das relações sociais e da reflexão filosófica sobre o *social*, é então um mecanismo de formação sociopedagógico que introduz, dissemina, preserva, revisa e inova os predicados de uma vida social democrática.

Por fim, a liberdade parece justificar uma postura do agir filosófico, que é a de praticar a filosofia como um *exercício espiritual*. Conforme escreveu Pierre Hadot, a filosofia é “uma

arte de viver, uma atitude e estilo de vida determinado que pretende nos tornar pessoas melhores mediante um *exercício espiritual*” (HADOT, 2014, p. 22, grifo meu). Tal exercício, que visa a melhor formação de si, afastando-se da conformidade e dos preconceitos humanos, vê a *liberdade* como uma atitude que possibilita modificar a si mesmo e se aperfeiçoar e, nesse sentido, realizar-se sob a condição de pessoa e cidadão (HADOT, 2014, p. 56).

Diante de tal caracterização, eis o motivo, portanto, do possível entendimento de sua aura filosófica: o meu objeto de estudo, que é a *liberdade*, nada mais é, resumidamente, que um conceito que estrutura a natureza antropológica da filosofia prática. E isso se justifica por dois motivos: o primeiro motivo é porque a liberdade é um conceito imanente ao entendimento da ação e das relações sociais e, como tal, da reflexão ética e social sobre o *agir*.

O segundo motivo, por sua vez, vem de uma noção metafilosófica: sem a compreensão teórica e prática do que é a liberdade, os indivíduos, nesse caso, tendem a não enxergar que a relação entre atividade mental e agir mundano social e político se dá perante um exercício espiritual filosófico que privilegia o caráter autônomo e intersubjetivo do autoconhecimento, isto é, do autoexercício reflexivo sobre quem *nós* somos e, acima de tudo, sobre o que *fazemos* em meio às esferas sociais que conformam o sentido histórico-político, epistêmico e ontológico da vida social. A liberdade, diante disso, pode ser vista como uma das fontes originárias das relações sociais e, no caso mais específico, uma fonte motivadora daquilo que a filosofia social almeja para a sociedade, a saber, a realização de uma vida boa que esteja imunizada de patologias sociais danosas à experiência comunitária democrática, ou seja, plural, inclusiva, igualitária.

## Referências bibliográficas

- ALLEN, A. *The end of progress: decolonizing the normative foundations of Critical Theory*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2017.
- AUBERT, I. *Tornar-se um sujeito crítico: Jürgen Habermas e Axel Honneth*. São Paulo: Caderno de Filosofia Alemã (USP), vol. 23, nº 2. Tradução de Paulo Amaral, 2017.
- BENHABIB, S. *Critique, norm and utopia: A study of the foundations of Critical Theory*. Columbia University Press, 1986.
- BRANDOM, R. *Para a reconciliação de dois heróis: Habermas e Hegel*. São Paulo: Novos Estudos CEBRAP, nº 95, pp. 123-140, 2013. Tradução: Fernando Costa Mattos.
- \_\_\_\_\_. *Tales of the Mighty Dead Historical: Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- BRESSIANI, N. *Luta por reconhecimento e diagnóstico das patologias sociais: Dois momentos da teoria crítica de Axel Honneth*. IN: MELO, Rúrion (Org.). *A Teoria crítica de Axel Honneth*. Editora Saraiva: São Paulo, 2013.
- CAMPELLO, F. *Do reconhecimento à liberdade social: sobre “O Direito da Liberdade”, de Axel Honneth*. São Paulo: Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP), vol. 2, nº 23, 2014.
- \_\_\_\_\_. *O Hegel de Honneth*. Brasília: Revista Pólemos, vol. 3, nº 6, 2014.
- CAUX, L. Ph. *A reconstrução normativa como método em Honneth*. Florianópolis: Revista Peri, vol. 7, nº 2, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Contorno e limites do conceito de social de Axel Honneth*. Brasília: Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, vol. 3, nº 1, 2015.
- \_\_\_\_\_. *O lugar da noção de excedente de validade no modelo crítico da reconstrução normativa de A. Honneth*. In: BAVARESCO, Agemir; OLIVEIRA, Nythamar; KOZEN, Paulo Roberto (Org.). *Justiça, Direito e Ética Aplicada: VI Simpósio Internacional sobre a Justiça*. 1ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2013, v. 1.
- \_\_\_\_\_. *Um mundo que, por acaso, não é como deveria ser: crítica e explicação em Axel Honneth*. São Paulo: Caderno de Ética e Filosofia Política (USP), vol. 30, nº, 2017.
- DA HORA, L. *A pós-verdade e o futuro da democracia: entre realismo e imaginação*. SILVA FILHO, Waldomiro (org.). *Por que a filosofia interessa à democracia?* Salvador: Edufba, 2020.
- \_\_\_\_\_. *Capitalismo como prática social? Os potenciais e desafios de uma aproximação entre o practice turn em teoria social e a interpretação do capitalismo*. São Paulo: revista TRANS/Form/Ação, vol. 43, 2020.

\_\_\_\_\_. *Os pressupostos socioontológicos da teoria crítica: um exercício de autorreflexão*. Paraíba: Revista Problemata, vol. 10, nº 4, 2019.

\_\_\_\_\_. *Uma abordagem filosófica do capitalismo é possível? Uma proposta de renovação da filosofia social*. Belo Horizonte: Revista Kriterion, vol. 59, nº 141, 2018.

DEWEY, J. *Creative Democracy: the task before us*. IN: WEBER, Eric Thomas (org.). *America's Public Philosopher: Essays on Social Justice, Economics, Education, and the Future of Democracy*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2021.

\_\_\_\_\_. *Democracia e educação: introdução á filosofia da educação*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979.

\_\_\_\_\_. *Experience and Education*. Nova Iorque: Touchstone, 1997.

\_\_\_\_\_. *Lectures in China, 1919 – 1920*. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1973.

\_\_\_\_\_. *Liberalism and Social Action*. Nova Iorque: Capricorn Books, 1963.

\_\_\_\_\_. *The ethics of democracy*. Michigan: Andrews & Company Publishers, 1888.

\_\_\_\_\_. *The public and its problems: na Essay in Political Inquiry*. Chicago: Gatewal Books, 1946.

DUM, J. & GUAY, R. *Hegel and Honneth's Theoretical Deficit: Education, Social Freedom and the Institutions of Modern Life*. Cambridge: Hegel Bulletin, vol. 38, nº 2, 2017.

DUNKER, C. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: Uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo, 2015.

FERRARA, A. *Social freedom and reasonable pluralism: Reflections on Freedom's Right*. Philosophy and Social Criticism, 2019.

FLECK, A. *Afinal de contas, o que é Teoria crítica?* Rio Grande do Norte: Revista Princípios, vol.24, nº 44, 2017.

FOUCAULT, M. *Nietzsche, la genealogie, l'histoire*. Hommage a Jean Hyppolite. Paris: P.U.F., 1971.

FRASER, N. & JAEGGI, R. *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*. São Paulo: Boitempo, 2020.

FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREYENHAGEN, F. *Characterising social pathologies: an analytic grid*. Sussex: Studies in social & political thought, vol. 28, 2018.

\_\_\_\_\_. *Critical Theory: self-reflexive theorising and struggles for emancipation*. Oxford: Oxford Research Encyclopedia of Politics, 2008.

- \_\_\_\_\_. *Honneth on social pathologies: a critique*. Critical Horizons, vol. 16, nº 2, 2015.
- \_\_\_\_\_. *What is orthodox critical theory?*. World Picture, vol. 12, 2017.
- HABERMAS, J. *Teoria e práxis*. São Paulo: UNESP, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 1968.
- HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: Editora É Realizações, 2014.
- HEGEL, G.W.F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Lectures on Natural Right and Political Science: The First Philosophy of Right*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. *O sistema da vida ética*. Lisboa: Edições 70, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.
- HONNETH, A. *A ideia de Socialismo: tentativa de atualização*. Lisboa: Edições 70, 2017.
- \_\_\_\_\_. *A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo*. Porto Alegre: Revista Civitas, vol. 9, nº 3, 2009.
- \_\_\_\_\_. *As enfermidades da sociedade*. Porto Alegre. Revista Civitas, vol. 15, nº 4, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Democracia como cooperação reflexiva: John Dewey e a teoria democrática hoje*. IN: SOUZA, Jessé (Org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Educação e esfera pública democrática: um capítulo negligenciado da filosofia política*. Rio Grande do Sul. Civitas: Revista de Ciências Sociais, vol. 13, nº 3, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Is there an emancipatory interest? An attempt to answer critical theory's most fundamental question*. European Journal of Philosophy, vol. 24, nº4, 2017.
- \_\_\_\_\_. *La sociedad del desprecio*. Madri: Editorial Trotta, 2011.

- \_\_\_\_\_. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Observações sobre a reificação*. Porto Alegre: Revista Civitas, vol. 8, nº 1, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Pathologies of reason: On the Legacy of Critical Theory*. Columbia: Columbia University Press, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Recognition, democracy and social liberty: A reply*. Philosophy and Social Criticism, vol. 45(6), 2019.
- \_\_\_\_\_. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. São Paulo: Unesp, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Rejoinder*. Critical Horizons, vol.16, nº 2, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.
- \_\_\_\_\_. *The critique of power*. Massachusetts: The MIT Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. Cambridge: Polity Press, 2012.
- \_\_\_\_\_. *The normativity of ethical life*. IN: TESTA, Ítalo (org.); RUGGIU, Luigi (org.). "I that is We, We that is I" - Perspectives on Contemporary Hegel. Leiden: Brill, 2016.
- HONNETH, A. & VOIROL, O. *A teoria crítica da Escola de Frankfurt e a teoria do reconhecimento* (entrevista com Axel Honneth). São Paulo: Cadernos De Filosofia Alemã (USP), nº18, 2011.
- HOOK, S. *Democracy as a Way of Life*. Nova Iorque. Tomorrow in the Making, edited by John N. Andrews and Carl A. Marsden, 1939.
- HORKHEIMER, M. *Critical Theory - Selected Essays*. The Continuum Publishing Company, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais*. São Paulo: Revista Praga, 1999.
- JAEGGI, R. *Reconhecimento e subjugação: da relação entre teorias positivas e negativas da intersubjetividade*. Porto Alegre: Revista Sociologias, vol. 15, nº 33, 2013.
- JAY, M. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais (1923-1950)*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- JØRGENSEN, S. L. *Recognition, Education, and Civic Equality: Uncovering the Normative Ideals of the Welfare State*. IN: LYSAKER, Odin & JAKOBSEN, Jonas (org.). Recognition and Freedom: Axel Honneth's Political Thought. Leiden: Brill, 2015.
- JÜTTEN, T. *Is the Market a Sphere of Social Freedom?*. Critical Horizons, vol. 16 nº. 2, 2015.

- LAVAL, C. *A escola não é uma empresa: o neoliberalismo em ataque ao ensino público*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- LUCKÁCS, G. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MARX, K. *O capital* [Livro I]. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MCNAY, L. *Social Freedom and Progress in the Family: Reflections on Care, Gender and Inequality*. *Critical Horizons*, vol. 16, nº 2, 2015.
- MELO, R. *Repensando o déficit sociológico da teoria crítica: de Honneth a Horkheimer*. São Paulo: Caderno de Filosofia Alemã (USP), vol. 22, nº 2, 2017.
- MOUFFE, C. *Por um modelo agonístico de democracia*. Curitiba: Revista de Sociologia e Política, nº 25, 2005.
- MÜLLER, M. *O direito abstrato de Hegel: um estudo Introdutório (1ª parte)*. Rio de Janeiro: Revista Analytica, vol. 9, nº 1, 2005.
- NANCE, M. *Hegel's Social and Political Philosophy: Recent Debates* *Philosophy Compass*, vol.11, nº 12, 2016.
- NEUHOUSER, F. *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*. Harvard: Harvard University Press, 2003.
- NG, K. *Social freedom as Ideology*. California: Philosophy and Social Criticism, 2018.
- NOBRE, M. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Como nasce o novo*. São Paulo: Todavia, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Reconstrução em dois níveis Um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth*. IN: MELO, Rúrion (Org.). *A Teoria crítica de Axel Honneth*. Saraiva: São Paulo, 2013.
- PETRY, F. *Socialismo, liberalismo e educação para a democracia: Honneth e Dewey em discussão*. Porto Alegre: Revista Civitas, vol. 18, nº4, 2018.
- PINKARD, T. *Hegel's Phenomenology: The Sociability of reason*. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1996.
- PINZANI, A. *Systemic suffering as a Critical Tool*, Artigo apresentado na *Conferências sobre o Sofrimento Social* do IEA (Instituto de Estudos Avançados) da USP, 2019.
- \_\_\_\_\_. *O valor da liberdade na sociedade contemporânea*. São Paulo: Revista Novos estudos CEBRAP, vol. 31, nº 3, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Os paradoxos da liberdade*. IN: MELO, Rúrion (Org.). *A teoria crítica de Axel Honneth*. São Paulo: Saraiva, 2013.

- \_\_\_\_\_. *Teoria crítica e justiça social*. Rio Grande do Sul. Civitas: Revista de Ciências Sociais, v. 12, 2012.
- PIPPIN, R. *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge University Press, 2008.
- RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Ática, 2000.
- SAFATLE, V. *Grande Hotel Abismo: Por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- SCHAUB, J. *Misdevelopments, pathologies, and normative revolutions: Normative reconstruction as method of critical theory*. Critical Horizons, vol. 16, nº 2, 2015.
- SOLINAS, M. *Immanent teleologies versus historical regressions: Some political remarks on Honneth's Hegelianism*. Philosophy and Social Criticism, 2019.
- STHAL, T. *What is Immanent Critique?*. SSRN Working Papers. URL: <http://ssrn.com/abstract=2357957>, doi: 10.2139/ssrn.2357957.
- TAYLOR, C. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.
- VIEWEG, L. *O Pensamento da Liberdade: linhas fundamentais da Filosofia do Direito*. São Paulo: EDUSP, 2019.
- VOIROL, O. *Filosofia social e pesquisa social: O "problema hegeliano" de Max Horkheimer a Axel Honneth*. IN: MELO, Rúrion (org.). *A teoria crítica de Axel Honneth*. São Paulo: Saraiva, 2013.
- WEIL, E. *Hegel e o estado - Cinco conferências seguidas de Marx e a Filosofia do Direito*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- WERLE, D. *Reconhecimento e autonomia na Teoria da Justiça de Axel Honneth*. Belo Horizonte: Revista Síntese - Revista de Filosofia, vol. 43, nº 137, 2016.
- WOOD, A. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ZURN, C. *Axel Honneth: A Critical Theory of the Social*. Cambridge: Polity Press, 2015.