

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

PEDRO PONTES ARAÚJO

RECONHECENDO O SENTIDO HISTÓRICO DOS DIREITOS HUMANOS: Uma
reconstrução da teoria do reconhecimento de Axel Honneth

BELÉM
2025

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

PEDRO PONTES ARAÚJO

RECONHECENDO O SENTIDO HISTÓRICO DOS DIREITOS HUMANOS: Uma
reconstrução da teoria do reconhecimento de Axel Honneth

Dissertação de mestrado apresentado ao Programa de
Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do
Pará, sob orientação do Prof. Dr. **Ricardo Araújo Dib
Táxi**.

BELÉM
2025

PEDRO PONTES ARAÚJO

**RECONHECENDO O SENTIDO HISTÓRICO DOS DIREITOS
HUMANOS: Uma reconstrução da teoria do reconhecimento de Axel Honneth**

Belém, ____ de _____ de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ricardo Araújo Dib Taxi
Orientador

Prof. Dr. Saulo Monteiro Martinho de Matos
Avaliador interno

Prof. Dr. Carlos David Carneiro Bichara
Avaliador externo

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

A658 Araújo, Pedro Pontes.
RECONHECENDO O SENTIDO HISTÓRICO DOS
DIREITOS HUMANOS : Uma reconstrução da teoria do
reconhecimento de Axel Honneth / Pedro Pontes Araújo. — 2025.
96 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Ricardo Araújo Dib Taxi
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
Instituto de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em
Direito, Belém, 2025.

1. Direitos Humanos. 2. Teoria do Reconhecimento de
Axel Honneth. 3. Filosofia Social Crítica. I. Título.

CDD 340

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, espero que o leitor dessas linhas compreenda que para mim escrevê-las é uma tarefa desafiadora. É que, sendo essa pessoa talvez excessivamente concentrada no presente, muito por ser seriamente obstinado a aproveitar tudo que tenho a oportunidade de viver, inclusive com ajuda e auxílio daqueles que venho aqui agradecer, pouco reflito sobre o caminho que percorri e as pessoas que me acompanharam até aqui. Agradecer exige rememorar. E, dada a oportunidade, pretendo aproveitá-la com toda obstinação.

Em primeiro lugar, entre aqueles que me conhecem desde que nasci, agradeço a todos que participaram da minha formação, e, mais importante, cuidaram de mim enquanto não pude. Sou grato a toda minha família. Nominalmente, e representando todos do laço familiar, agradeço a minha mãe, Hilda, que foi a primeira a me reconhecer e me ensinar a reconhecer os outros. Ela me deu, portanto, toda a base do que eu sou.

Aos amigos que fiz enquanto muito juvenil, agradeço pela companhia e apoio fraterno que foi inúmeras vezes fundamental para que eu não me perdesse demais. Sem vocês, nunca teria a segurança necessária para aperfeiçoar o gosto pela aventura que a vida exige. Um abraço e um beijo a todos, mesmo naqueles que não lerão essa mensagem. Obrigado, também, por se perderem um pouco junto comigo.

Aos amigos da faculdade de direito da UFPA e do PPGD, agradeço pela amizade que se formou na juventude e que se consolidou na maturidade. Aprendi com vocês a desfrutar de uma companhia serena. Estou na torcida por cada um de vocês, mesmo que distante.

Agradeço, também, a Universidade Federal do Pará, a sua Faculdade de Direito e ao seu Programa de Pós-Graduação em Direito. Se sou o que sou e se almejo ser quem quero ser, devo muito a essas instituições, aos professores e professoras que muito me ensinaram, e por todos seus profissionais que trabalham incessantemente para que a formação acadêmica e humana que essa universidade oferece sejam de tamanha qualidade. Obrigado, por me ensinar a pensar (mas ainda estou aprendendo!).

Ao meu orientador, Prof. Ricardo Dib Taxi, agradeço pelo apoio e confiança oferecida. Se me interessei por inúmeras questões e desenvolvi certo gosto pela interdisciplinaridade, cabe-lhe agradecer por essa influência.

Chegando ao final, mas não por último, agradeço a Sabryna, que me acompanhou e me apoiou com muita paciência por esses dois anos de mestrado. Os motivos de

agradecimentos são muitos, dos quais somente posso dar alguns exemplos: por ter me escutado inúmeras vezes falar incessantemente sobre Axel Honneth; por ter compreendido os momentos em que fiquei um tanto quanto alheio ao mundo; por ter dado todo o suporte que eu precisei nos vários momentos de escrita dessa dissertação; por ter me feito feliz enquanto cumpria minhas obrigações. Agradeço, na esperança de que eu possa ser tão bom para você quanto você é para mim.

Agradeço a minha gata, Fioninha, que me fez uma prazerosa companhia todos os dias enquanto eu elaborava esse trabalho.

“A obra é a máscara mortuária de sua concepção”

Walter Benjamin

RECONHECENDO O SENTIDO HISTÓRICO DOS DIREITOS HUMANOS: Uma reconstrução da teoria do reconhecimento de Axel Honneth

RESUMO: O presente trabalho visa interpretar como a filosofia social de Axel Honneth pode fornecer aos juristas um proveitoso modelo teórico de compreensão do fenômeno e do sentido histórico do desenvolvimento dos direitos humanos. Conforme a isso, mostrar-se-á que o filósofo de Frankfurt dispõe de um sistema interpretativo que auxilia na compreensão dos sentidos históricos, sociais e normativos dos Estados de direito modernos. Para tal empreendimento, realizaremos uma reconstrução da obra de Honneth e de sua teoria do reconhecimento, apurando-lhe em seus sentidos gerais os pontos que mais tocam neste fenômeno jurídico em específico. Nesse contexto, buscar-se-á mostrar como as obras “Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais” (2009a) e “O Direito da Liberdade” ilustram em seus conteúdos os conceitos mais bem definidos de Honneth sobre o fenômeno dos direitos humanos. Ao final da reconstrução, após o devido apuramento do significado do fenômeno dos direitos humanos na teoria do reconhecimento de Axel Honneth, desenvolve-se-á um pequeno excuro para apresentar uma das críticas mais diretas a teoria do filósofo de Frankfurt, particularmente aquela elaborada por Luiz Philipe de Caux em “Imanência da Crítica: estudo sobre os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana” (2021), a qual questiona a pretensão inteiramente normativa da teoria honnethiana, mostrando ao leitor certos desafios que outros filósofos impõe ao modo de pensar a teoria do reconhecimento e como isso pode modificar a compreensão do esperado progresso histórico dos direitos humanos.

Palavras-chave: Direitos Humanos; Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth; Filosofia Social Crítica.

RECOGNIZING THE HISTORICAL MEANING OF HUMAN RIGHTS: A Reconstruction of Axel Honneth's Theory of Recognition

ABSTRACT: This study aims to interpret how Axel Honneth's social philosophy can provide to legal scholars a valuable theoretical framework for understanding the phenomenon and historical meaning of the development of human rights. In this regard, it will be demonstrated that the Frankfurt philosopher offers an interpretive system that aids in comprehending the historical, social, and normative meanings of modern rule-of-law states. To undertake this endeavor, we will reconstruct Honneth's work and his theory of recognition, examining your general aspects and identifying the points most closely related to this specific legal phenomenon. In this context, we will seek to show how the works "*The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*" (2009a) and "*The Right of Freedom*" (2015) illustrate Honneth's most well-defined concepts regarding the phenomenon of human rights. At the end of this reconstruction, after clarifying the meaning of the human rights phenomenon within Axel Honneth's theory of recognition, a brief excursus will be developed to present the most direct criticisms of the Frankfurt philosopher's theory. Specifically, it will address the critique formulated by Luiz Philipe de Caux in "*Immanence of Critique: A Study on the Meanings of Critique in the Frankfurt Tradition*" (2021), which challenges the entirely normative claim of Honneth's theory. This critique points out difficulties raised by other philosophers and shows how these challenges can affect the understanding of the historical progress of human rights.

Keywords: Human Rights; Axel Honneth's Theory of Recognition; Critical Social Theory.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO: UM RETRATO DE UMA TEORIA EM MOVIMENTO HISTÓRICO.....	10
2. SOBRE A METODOLOGIA: DA RECONSTRUÇÃO DA TEORIA DO RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH	11
3. DO PRIMEIRO MOMENTO: O CAMINHO DE AXEL HONNETH ENTRE JURGEN HABERMAS E KARL MARX	14
4. DO SEGUNDO MOMENTO: O PAPEL DA EXPERIÊNCIA JURÍDICA NO SISTEMA TEÓRICO DELINEADO EM “LUTA POR RECONHECIMENTO: A GRAMÁTICA MORAL DOS CONFLITOS SOCIAIS”.....	20
5. DO TERCEIRO MOMENTO: HONNETH REFORMULANDO SEU SISTEMA TEÓRICO EM VISTAS AO CRESCIMENTO DOS SEUS INSTRUMENTOS OBJETIVOS DE AVALIAÇÃO DA SOCIEDADE.....	42
6. DO QUARTO MOMENTO: A LIBERDADE SOCIAL COMO O SENTIDO DO PROGRESSO DO RECONHECIMENTO INTERSUBJETIVO E DA EXPERIÊNCIA JURÍDICA DOS DIREITOS HUMANOS.....	49
7. ÍNDICE DE COMPILAÇÃO: O FENÔMENO JURÍDICO E A EXPERIÊNCIA DOS DIREITOS HUMANOS EM “LUTA POR RECONHECIMENTO” E EM “O DIREITO DA LIBERDADE”	72
8. EXCURSÃO CRÍTICA: TUDO DA ORDEM SOCIAL PODE SER LIDO EM CHAVES NORMATIVAS?	75
9. CONCLUSÃO: O PROGRESSO NORMATIVO DOS DIREITOS HUMANOS E SUA MEDIAÇÃO ECONÔMICA.....	93

1. INTRODUÇÃO: UM RETRATO DE UMA TEORIA EM MOVIMENTO HISTÓRICO

O presente trabalho se estabelece por meio da pretensão de compreender em como o sentido do fenômeno dos direitos humanos pode ser interpretado através da teoria do reconhecimento desenvolvida por Axel Honneth. Logo, vê-se que o momento natural imposto pela presente tarefa é de construir crivos teóricos, a fim de que se apure, ao longo de diversos temas existentes na obra deste teórico crítico de Frankfurt, aquilo que toca mais diretamente em nosso interesse jurídico. Evidentemente, isso exige uma análise detalhada de toda a obra deste autor.

Por tudo isso, também é natural que o trabalho se desenvolva de forma a examinar detidamente o percurso teórico existente na carreira de Axel Honneth: como seus trabalhos foram desenvolvidos e apresentados ao público em tempos e circunstâncias diferentes, faz-se fundamental que a pretensão de apuramento de um conceito existente na totalidade da obra se debruce em um quadro de revisão bibliográfica que cobre minimamente tal totalidade. Trata-se, sobretudo, de procedimento exigível para que nos afastemos do risco de tomar apenas um momento do conceito estudado, tal qual como numa fotografia que captura um instante estável, mas momentâneo, como o retrato fiel de um conceito que se movimenta ao longo de toda uma obra e acaba por possuir outros possíveis retratos em diferentes perspectivas. Deste modo, por mais que nossa hipótese circunde em afirmar que entre todo esse movimento teórico-histórico há uma estabilidade conceitual que permita pensar sistematicamente o fenômeno dos direitos humanos na obra de Honneth, defendemos que tal conceito não pode ser suplantado e movido inalteradamente de uma obra para outra. Por isso, importa proceder a pesquisa com certa cautela no trabalho interpretativo, possibilitando que em cada livro do autor resista uma abertura teórica que permita que o conceito de direitos humanos existente na obra de Honneth se apresente em suas diversas formas e perspectivas. Algo inteiramente habitual, considerando a influência da dialética hegeliana no pensamento de nosso teórico social.

Portanto, o presente trabalho se apresentará como uma reconstrução teórica¹ da obra de Axel Honneth e de sua teoria do reconhecimento, sobretudo diante da intenção de crivar e apurar o modo em que nosso autor interpreta o fenômeno jurídico em geral e os direitos humanos através de sua particular modo de pensar. Portanto, depreende-se que tal empreendimento depende de certo respeito a ordem cronológica da publicação das obras do

¹ O tópico seguinte, inteiramente metodológico, abordará detidamente o que se considera como “reconstrução teórica”.

autor, a fim de que o movimento conceitual apurado seja fiel ao real, isto é, aquele desenvolvido ao longo do tempo pelo próprio autor.

Por isso, não poderemos pelo menos no início do trabalho nos furtar de abordar questões que servem os pressupostos basilares para a construção da teoria do reconhecimento de Honneth, as quais talvez não estejam, pelo menos em uma análise mais peremptória, imediatamente ligada ao tema do fenômeno jurídico. Entretanto, ao longo do trabalho, acredita-se que ficará mais evidente como tais temas aparentemente laterais são na verdade centrais para se compreender a particularidade do modo extremamente particular de Honneth de conceber o fenômeno dos direitos humanos.

Feita a introdução geral ao sentido da pesquisa, acredita-se que os lapsos explicativos restantes estarão melhor elucidados no tópico metodológico seguinte. Portanto, sem demora, vejamos sobre a metodologia de pesquisa construída para enfrentar a pretensão do presente trabalho.

2. SOBRE A METODOLOGIA DA RECONSTRUÇÃO DA TEORIA DO RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH: COMO INVESTIGAR O CONCEITO DE DIREITOS HUMANOS EM UMA TEORIA CRÍTICA DE TEOR NORMATIVO?

De início, tratando-se do presente trabalho da tentativa de compreender em como o fenômeno dos direitos humanos pode ser interpretado na teoria do reconhecimento de Axel Honneth, que nada mais é, senão, segundo as palavras do próprio filósofo, uma *‘teoria social de teor normativo’* (2009a, p. 23), faz-se fundamental que tal pesquisa se realize em um estudo pormenorizado do pensamento honnethiano. Desse modo, apoiando-se tanto nas obras de Honneth quanto em alguns de seus interlocutores, visa-se apresentar uma reconstrução dos instrumentos interpretativos que a sua teoria do reconhecimento fornece para o vislumbre do fenômeno que intenta ser estudado.

Tendo tudo isso em horizonte, considera-se proveitoso que uma reconstrução teórica não seja realizada de forma a considerar que a obra do filósofo de Frankfurt seja como um conjunto uníssono de ideias, tal qual propõe um método de leitura estrutural de textos filosóficos, mas separando-a em certos momentos que permitam avaliar o desenvolvimento de diferentes mecanismos interpretativos dentro da própria obra. Como isso, acreditamos que poderá ser garantido uma melhor apuração dos sentidos dos direitos humanos dentro da teoria do reconhecimento de Axel Honneth, visto que não buscaremos defender pela existência de um único modo de visão sobre este fenômeno dentro da obra do autor. Na verdade, trata-se

mais de uma análise que visa acompanhar o desenvolvimento do próprio pensamento do filósofo, adentrando entre os dilemas teóricos que sempre uma investigação filosófica se depara, a fim de compreender o que permanece como pressupostos básicos de sua teoria e o que é deixado em um segundo plano. Desse modo, pretende-se mostrar um modelo geral da apreensão do fenômeno jurídico na teoria filosófica de Honneth, o qual poderia ser compreendido como existente em quase todo seu percurso teórico, bem como possíveis perspectivas particulares que estão existentes certos momentos do pensamento do nosso autor, as quais talvez não são bem compatíveis umas com as outras.

Acreditamos que tal metodologia é a mais adequada para o estudo pormenorizado de uma teoria que se alia à tradição filosófica crítica da Escola de Frankfurt. É o que se concebe, vista que se tratando de uma investigação que busca se filiar a uma certa tradição crítica do pensamento, faz-se imperioso ressaltar que um delineamento metodológico estruturalizante não é suficiente para desvelar os sentidos de uma teoria ou mesmo de um específico conceito apresentado em uma teoria: partindo-se do princípio que uma teoria crítica possui como almejo o desvelamento das estruturas sociais de dominação e contribuir com o processo prático de reconhecimento dos sentidos da emancipação humana², sabe-se que qualquer abordagem que pretenda ter um momento crítico deve possuir uma mediação material nas circunstâncias sociais históricas. Dito de outra forma, trata-se de entender que a teoria social de Axel Honneth, bem como qualquer outra que guarde relação com um certo comportamento crítico, conserva em si uma atenção às situações históricas que lhe sobrepõe a necessidade sempre retornada de realizar reavaliações de cenário social³. Trata-se do paradigma metodológico do diagnóstico de tempo, tão central para teóricos aliados à tradição de Frankfurt. Desse modo, entende-se que a teoria crítica possui uma específica relação entre sujeito e objeto de saber que deve ser observada por qualquer um que pretenda interpretar os sentidos de um modelo teórico específico. Nesse sentido, considera-se que uma leitura

² Sem adentrar profundamente no acalorado debate acerca do que constituiria a essência da crítica, seguimos alguns parâmetros sobre o “fazer crítico” que parecem ser mais ou menos cedidos, pelo menos na tradição que nosso autor segue. Trata-se, sobretudo, de um tipo de interpretação exposta no clássico ensaio “teoria tradicional e teoria crítica” de Horkheimer (1980).

³ Faz-se importante notar também como alguns dos principais representantes contemporâneos do que pode ser chamada da tradição da Escola de Frankfurt apresentaram recentemente reflexões acerca dos desafios atuais: Habermas, por exemplo, publicou o seu “uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa” (2023), onde se debruça sobre o novo paradigma das mídias digitais de plataforma e as mudanças que essas impõe a esfera pública de razões, bem como os desafios que todas essas circunstâncias pesam na política deliberativa do Estado democrático liberal; por outro lado, em “*Der Arbeitende Souverän*” (2024), Honneth parece se preocupar também com algo lateralmente similar, vide que a pauta do trabalho lhe parece central para desvelar os sentidos da crise democrática atual. Nesses contextos, percebe-se novos diagnósticos de tempo na obra de ambos os autores, fazendo-se fundamental examinar em como essas mudanças se relacionam com o conteúdo teórico elaborado anteriormente.

estruturalizante não é adequada para examinar a obra de um teórico crítico, vide que suas teorias tendem a possuir uma abertura estrutural que permite sempre reavaliar seus objetos, fazendo-se inoperante a tentativa de sintetizar as obras de teóricos críticos em um único sentido desprovido de contradições internas.

Desta maneira, seguindo uma divisão que se acredita elucidativa, separar-se-á a obra de Honneth em quatro momentos. Desses momentos, vê-se claramente que o primeiro e o terceiro se reportam como momentos intermediários de elaboração e inflexão do pensamento honnethiano, onde a reflexão sobre o fenômeno jurídico não é tanto central para o autor. Entretanto, veremos como tais períodos também merecem atenção em nossa investigação, vide que dotam tanto dos conceitos básicos da teoria do reconhecimento quanto de suas inflexões posteriores, sem as quais não se poderá compreender o sentido geral dos direitos humanos apreendido por essa teoria do reconhecimento. Isso ficará evidente, sobretudo, no segundo e quarto momento do estudo, onde tratar-se-á com maior atenção os livros “Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais” (2009a) e “O Direito da Liberdade” (2015).

Eis, então, os mencionados momentos do pensamento honnethiano: 1) do princípio, veremos como num período anterior ao desenvolvimento e publicação de “Luta por Reconhecimento”, Honneth paulatinamente elabora em como as relações de reconhecimento podem ser tomadas como a chave interpretativa crucial de sua teoria social; 2) logo após, conforme a publicação de “Luta por Reconhecimento”, notar-se-á como Honneth estabelece seu primeiro modelo mais estável de teoria, a qual perpassa na consideração de que as relações sociais de reconhecimento constroem uma gramática social que circundam a elaboração moral das práticas humanas; 3) Não obstante, e segundo propriamente a notória recepção de certas críticas a sua primeira grande obra, tem-se que após a “Luta por Reconhecimento” há um período intermediário no qual Honneth ensaia uma reelaboração de seu modelo teórico; 4) a qual, posteriormente, ensejará no modelo teórico da “reconstrução normativa da liberdade social”, conforme defendido em sua mais recente grande obra “O Direito da Liberdade” (2015), a qual possui uma posição mais recente do autor acerca do significado e os sentidos dos direitos humanos, que servem de fundamento histórico e normativo aos Estados modernos.

Feita essas considerações, comecemos com a reconstrução teórica da obra de Axel Honneth.

3. DO PRIMEIRO MOMENTO: O CAMINHO DE AXEL HONNETH ENTRE JURGEN HABERMAS E KARL MARX

Conforme apreendemos da leitura dos textos de “juventude” de Axel Honneth, bem como pelos comentários de pesquisadores brasileiros que se debruçam sobre a teoria social desse referido autor, sabe-se que o início mais autoral de sua carreira filosófica contorna o desenvolvimento de uma certa crítica ao seu antigo orientador, Jürgen Habermas, fortemente inspirada na corrente teórica influenciada pelo pensamento de Karl Marx. Nesse sentido, faz-se necessária certa atenção a tal questão, vide que central para a compreensão dos sentidos da construção da teoria do reconhecimento deste autor.

De acordo com Nathalie Bressiani (2015), tal empreitada teórica se delineou justamente por uma insatisfação de Honneth sobre as vias tomadas por Habermas em seu empreendimento de reconstruir o materialismo histórico a partir de um diferente arcabouço teórico daquele pensado originalmente por Marx, conforme abordado mais detidamente em “Para a Reconstrução do Materialismo Histórico” (Habermas, 2014). Seguindo a interpretação honnethiana, entenderia-se que Habermas teria acabado por realizar em seu pensamento uma negativa cisão conceitual, sobretudo na sua concepção que diferencia dois tipos de ações sociais possíveis: uma voltada a esfera do trabalho e, outra, característica da interação comunicativa. Desse caminho, conforme Bressiani, para Honneth seu antigo orientador teria suplantado do pensamento marxista o potencial teórico de fornecer uma “*crítica interna do trabalho e de resgatar um fundamento antropológico para a crítica social que fosse capaz de reconectá-la com a experiência moral cotidiana*” (2015, p. 30).

Nesse sentido, vê-se que o incômodo teórico de Honneth contornava o fato de Habermas ter considerado que parte da esfera da divisão social do trabalho se institui através de uma razão instrumental cega a experiência moral, visto que, para o filósofo da segunda geração de Frankfurt, a experiência prática do modo de produção, a qual invariavelmente visa satisfazer as necessidades humanas, é constituída em algum grau por uma inegável racionalidade voltadas aos meios efetivos de satisfação daquelas necessidades que estão além ou aquém da moralidade. Honneth, então, discorda desse proceder teórico, vide considerar que tal modo de pensar se afastava da experiência moral cotidiana. Tratava-se, mais que tudo, de uma crítica ao dualismo habermasiano que, conforme compreendia nosso filósofo, ofuscava do materialismo histórico a crítica normativa da qual a experiência trabalho poderia oferecer imaneamente as estruturas sociais.

Nesse momento exordial, nota-se que a fagulha inicial da teoria do reconhecimento estava desde então previamente prevista nessa crítica de Honneth à Habermas: primeiramente, o filósofo de Frankfurt parece desde início mobilizar contra o empreendimento habermasiano certa ontologia do trabalho de matriz hegeliana-marxiana, a qual percebe que a ação do trabalho não teria como fim somente o desenvolvimento instrumental da produtividade humana para fins de satisfação de meras necessidades individuais e sociais, mas também a externalização das qualidades e capacidades idiossincráticas de cada sujeito produtor de objetos e serviços criados a partir do trabalho. Nesse contexto, é como se desde já Honneth esboçava para uma consideração que somente apareceria explicitamente posteriormente, segundo a qual o trabalho seria uma esfera de realização da liberdade dos indivíduos dentro da sociedade.

Trazendo a essa presente questão filosófica para nosso tema sobre o fenômeno dos direitos humanos, o qual ainda está sendo delineado neste contexto teórico, observa-se de antemão que o debate entre ambos autores poderia se delinear da seguinte forma: enquanto Habermas parece sustentar que em certa parte da experiência do trabalho reside em algo distante da moralidade, e, então, incapaz de ser questionado e modificado de uma maneira normativa, trazendo limites racionais a possíveis demandas por direitos de trabalho, vê-se que Honneth buscou reavivar uma perspectiva normativa dentro da experiência do trabalho ao mobilizar a referida ontologia de matriz hegeliana-marxista. O que permitiria, portanto, que tudo da ordem social do trabalho pudesse ser considerada normativa, e, logo, passível de questionamento moral em um Estado de direito moderno. Entretanto, tal consideração impunha ao nosso filósofo a necessidade de construir uma nova percepção do fenômeno social, visto ter desconstruído o sistema interpretativo habermasiano.

Se, entretanto, há desde esse momento primevo de Honneth algo que permanecerá como ponto fundamental de suas inquietações teóricas, sabe-se também que nesse período o filósofo também se debruçou com questões que lhe apareceram imediatas a sua intenção de reavivamento de uma perspectiva normativa contida no materialismo histórico de Karl Marx. Tratava-se, não obstante, de problemáticas impostas pela tradição de Frankfurt ao pensamento marxista mais ortodoxo: se por um lado, Honneth utiliza Marx para criticar o que considera uma impotente cisão inscrita na teoria da ação comunicativa de Habermas, observa em Marx a ausência de uma fundamentação mais apurada que explicita o como e o porquê a crítica teórica do trabalho encontraria também alguma conexão com aquela “*consciência moral cotidiana*” das sociedades contemporâneas.

Dentro dessa perspectiva, percebe-se que o nosso filósofo permaneceu fiel a um diagnóstico realizado por seus antecessores em Frankfurt, Friedrich Pollock, Max Horkheimer e Theodor Adorno, os quais defenderam, cada um a sua forma, que com o advento de uma nova forma de capitalismo foram apresentados novos desafios a formação da consciência normativa crítica⁴. Justamente por isso, naquele momento, Honneth não pôde seguir no desenvolvimento de sua inquietação teórica somente com a inspiração da crítica social marxista baseada na alienação ontológica da experiência do trabalho no capitalismo⁵, visto que os interesses normativos dos indivíduos passaram a ser considerados não mais como imediatos. Assim, precisou-lhe de outro fundamento que futuramente embasou sua teoria social: retornando a Habermas, Honneth compreendeu que a crítica social contemporânea, convencida do atual problema resultante dos bloqueios impostos pela nova formação econômica ao desenvolvimento da crítica social, deveria “*provar a existência de formas empiricamente efetivas de moralidades com as quais a teoria estivesse razoavelmente vinculada*” (Honneth, 1981, p. 205, apud Bressiani, 2015, p. 35). Desse modo, segundo certa inspiração no modelo habermasiano de investigação das interações sociais, seu antigo assistente passou a intuir que a filosofia social crítica dependeria de um exercício teórico que

⁴ Sabe-se que os diagnósticos de Pollock, Adorno e Horkheimer sobre a nova fase do capitalismo – seja essa nomeada como “capitalismo de Estado”, “capitalismo pós-liberal” ou “capitalismo tardio” – divergem em algumas importantes considerações sobre o tamanho do potencial emancipatório da crítica na nova administração política do capitalismo. Entretanto, vê-se que em linhas gerais que todos esses autores seguiram com o diagnóstico original de Pollock de que a nova fase do capitalismo se apresentaria como uma administração política das contradições daquele anterior capitalismo de livre mercado. Nesse contexto, tem-se desse diagnóstico, principalmente após a recepção deste pelas gerações posteriores de Frankfurt, uma problemática acerca da fundamentação normativa da crítica: se os pretensamente interessados pelo desvelamento de estruturas sociais injustas estão sendo efetivamente integrados pelo sistema (mesmo se considerarmos que integralizados somente numa forma de vida condizente com o próprio sistema), como fundamentar a legitimidade da crítica social? Conforme a isso, circularam-se as questões de cada geração de Frankfurt: se de início tal diagnóstico fizera Adorno formular sua dialética negativa, Habermas discorda desse proceder ao afirmar a existência de uma *déficit* de percepção normativa na anterior geração (ou seja, ele sustenta a necessidade da crítica se fundamentar normativamente para possuir algum grau de pertinência social). De outro modo, vê-se que a crítica de Honneth a Habermas deteve-se momentaneamente em virtude desse particular diagnóstico da primeira geração de Frankfurt (que lhe impediu de retornar diretamente a Marx para sustentar uma crítica imanente do trabalho em cenário social diferente daquele observado pelo autor de *O Capital*). Em síntese, é como se Honneth não encontrasse na obra marxiana o fundamento normativo para a teoria crítica que se visa ser realizada em condições de um capitalismo posterior aquele examinado por Marx.

⁵ Algo que fica evidente após algumas décadas, quando Honneth explicitamente defende em “A Ideia do Socialismo” (2022) que as ideias centrais do socialismo histórico precisariam ser atualizadas para o contexto contemporâneo. Nesse texto, vê-se que o filósofo de Frankfurt defende que um dos defeitos deste pensamento historicamente situado seria permanecer vinculado com uma teoria formulada em um “capitalismo industrial” hoje já ultrapassado, bem como na confiança que a teoria marxista costuma possuir em acreditar ser apenas um elo de elaboração de interesses imediatos e incontornáveis da classe proletária. Portanto, depreende-se de uma maneira evidente que Honneth é legatário do diagnóstico da primeira geração de Frankfurt, que ao mesmo tempo afirmou que o industrialismo liberal teria sido superado em uma nova fase do capitalismo que passou a administrar as contradições do modo de produção, fazendo-se dissolver a confiança na existência de um interesse incontornável daqueles explorados e espoliados. Por isso, creio, que Honneth posteriormente tentaria desenvolver uma certa “sociologia da moralidade”, buscando compreender de uma forma mais efetiva como afetos morais são constituídos nos indivíduos e como os conflitos sociais são construídos na sociedade.

contemple como “*as formas empiricamente efetivas de moralidade*” podem ser percebidas. Entretanto, sem poder recorrer ao dualismo do mundo do sistema e mundo da vida de inspiração habermasiana, visto que fora justamente o que criticou no início do seu desenvolvimento filosófico autoral, como Honneth poderia agora entender sua própria teoria crítica, da qual tudo da reprodução social poderia ser normativamente questionado, mas não o é efetivamente nas condições contemporâneas?

Sabe-se que Habermas elaborou a precedente questão compreendendo que o mundo do sistema, mobilizado por uma racionalidade instrumental, “coloniza” o mundo da vida, intrinsecamente comunicativo e normativo, palco da verdadeira interação social. Distante agora desse proceder interpretativo, e desenvolvendo um monismo teórico (Bressiani, 2016), Honneth então passou a conduzir ao que Campello afirma ser uma “*virada afetiva da teoria crítica*” (2017), inicialmente esboçando no diagnóstico contido em “*Crítica do Poder*” (1993) de que a teoria crítica padeceria em um *déficit* sociológico oriundo do afastamento de seu horizonte investigativo a busca pela compreensão da gramática da normatividade social. Neste trabalho, o filósofo da terceira geração de Frankfurt elabora um diálogo entre os teóricos críticos divergentes, Habermas e Foucault, de forma a interpretar em como ambos os autores padeciam do referido *déficit* sociológico: o primeiro, seu antigo orientador, por sustentar uma concepção que seria normativamente incompleta, por ser um tanto cega as dinâmicas de poder; o segundo, diametralmente oposto, por sustentar uma teoria do poder que seria cega a experiência normativa.

Nesse contexto, se após suas investigações à Marx, o teórico da terceira geração de Frankfurt passou admitir que no pensamento de Habermas há um fecundo instrumento crítico que possa lidar com o problema da ambivalência resultante da não imediatez do interesse normativo emancipador em geral dos indivíduos, delimitado na teoria habermasiana em suas bases observacionais das relações sociais, Honneth ainda compreende que a tradição da escola de Frankfurt possui dois pontos inconvenientes que atravessam a sua história desde Horkheimer, Adorno e Habermas: 1) um, advindo da consideração de que a teoria crítica de Frankfurt possuiria o acima referido *déficit* sociológico ao não tomar em conta a ação social efetiva dos atores sociais como parte mediadora da relação entre as estruturas de dominação e o ímpeto social emancipatório; 2) outro, resultante das implicações teóricas pela tomada do modelo dualista de sociedade de Habermas que separa o “mundo da vida” e o “sistema”, o qual seria por demais ambíguo para desvelar os sentidos morais e pré-científicos da dominação e da emancipação (Nobre, 2009, p. 16).

Aqui, então, ve-se claramente o legado que Honneth toma da escola de Frankfurt para formar os pontos centrais de sua própria teoria. Primeiro, ele é delegatário do mencionado diagnóstico daquela primeira geração, conforme muito bem indiretamente admitiu décadas após em seu famoso debate com Nancy Fraser (Fraser e Honneth, 2003, p. 239) e agora resta explícito em seu livro “A Ideia de Socialismo” (2019). Segundo, ele recebeu de Habermas a consideração de que seria necessário “*construir a teoria crítica em bases intersubjetivas e com marcados componentes universalistas*” (Nobre, 2009, p. 17), sobretudo de forma a investigar as relações sociais humanas. Tal recepção, sobretudo, foi recentemente confirmada pelo próprio Honneth em entrevista à Francesca Sofia Alexandratos e Paola Costa (2023, p. 126).

Mas, então, como Honneth construiu seus instrumentos teóricos para resolver o referido *déficit* sociológico? Aliás, como uma teoria sociológica poderia ajudar na compreensão das dinâmicas normativas da sociedade? Aqui, então, importa abordar o desenvolvimento primevo de um conceito honnethiano que é o mais central para a sua teoria: através de estudos sobre antropologia e psicologia social, realizados por Honneth em vistas a elucidar a questão das relações e interações humanas, elaborou-se o conceito de prática social de reconhecimento. Vejamos, então, como esse conceito foi concebido.

3.1. Os estudos de Honneth sobre antropologia e psicologia social: sobre a normatividade imanente das relações sociais e a elaboração da ideia de reconhecimento intersubjetivo

Conforme a tudo isso, sabe-se que o filósofo de Frankfurt encontrou em outras ciências a fundamentação essencial para elaborar seu diagnóstico de existência daquele mencionado *déficit* sociológico da teoria crítica: segundo seus estudos de antropologia e psicologia social expostos ilustrativamente em seu livro com Hans Joas intitulado “*Ação Social e Natureza Humana*” (1988), Honneth desenvolve a ideia de que exista uma estrutura natural das relações sociais que seria compreendida futuramente sob o signo do “reconhecimento intersubjetivo”. Por esse caminho, considera-se que as relações sociais humanas são perpassadas por experiências de mútua dependência entre sujeitos, capazes de produzir tanto a experiência do ser-humano como indivíduo em particular (eis que reconhecer a dependência exige tão logo que seja reconhecido também a existência de um Outro, do qual o sujeito não possui total ingerência, resultando-se daí a ideia contrária de um “eu” capaz de gerenciar as próprias ações), bem como a experiência afetiva de construção de expectativas morais acerca do comportamento dos outros e também do disciplinamento dos próprios

comportamentos (vide que a falta de ingerência total sob o outro induz a cada indivíduo a agir de maneira que se julgue tanto individualmente como socialmente adequadas, a fim de garantir tanto para si quanto para outrem o espaço no cenário de práticas sociais para plenamente se desenvolverem como indivíduos livres).

Logo, para Honneth, existe uma certa estrutura social normativa natural que produz uma certa “gramática” das relações sociais. Portanto, é partindo dessa antropologia e psicologia social que o filósofo fornece as suas próprias respostas para o problema do descompasso sociológico da teoria crítica: segundo pretende o filósofo, deve-se procurar nas próprias relações sociais, as quais são por si naturalmente normativas, o índice sociológico necessário para a investigação crítica dos movimentos da moralidade humana. Portanto, seria justamente desse fundamento que se poderia compreender o que faz indivíduos e grupos sociais se mobilizarem em questões normativas, de forma a pleitearem ou não a modificação justificada da sociedade.

É como se, defrontado com o diagnóstico da primeira geração de Frankfurt, que desconstruiu a crença corrente do marxismo do século XX de que a teoria crítica seria apenas a manifestação de interesses imediatos e incontornáveis do proletariado explorado, Honneth tivesse buscado reforço teórico para compreender o que estaria por trás do fenômeno dos conflitos de natureza normativa. Por isso, investigou questões sociológicas: o que faz um indivíduo ou um grupo de indivíduos organizado politicamente se revoltarem contra o modo de vida corrente? Mais profundamente, o que está por detrás da constituição desses conflitos, tão comuns na história das sociedades humanas? Ou, então, elaborado de outra forma, qual seria a estrutura das relações sociais que está na base da existência sempre renovada de conflitos normativos?

Sobre essa inflexão, nota-se que é justamente pela tomada dessas premissas advindas de uma antropologia e psicologia social que Honneth garantiu a pertinência de suas primeiras inquietações contra o empreendimento habermasiano de refundar o materialismo histórico, bem como uma saída ao que o teórico contemporâneo considera como uma armadilha da falta de fundamentação normativa de Marx. Em um breve resumo, poderia-se dizer que o caminho teórico até então adotado por Honneth para elaborar sua própria teoria seria elaborado pelo seguinte: primeiro, procede com uma divergência com a reconstrução do materialismo histórico tal qual defendida por Habermas, sustentando por meio de uma ontologia hegeliana-marxista a ideia que o mundo do trabalho é também palco da experiência moral da liberdade dos sujeitos; entretanto, percebe que não há como proceder somente com base na teoria marxista uma crítica imanente da sociedade pela experiência do trabalho, vide o

diagnóstico da primeira geração de Frankfurt sobre o surgimento do capitalismo tardio complexificou a justificativa normativa da crítica do trabalho em novas condições capitalistas de produção; desse modo, utilizando-se do proceder habermasiano que visa refletir sobre as interações sociais, desenvolve uma concepção própria, atrelada a certos estudos de antropologia e psicologia social, sobre certa estrutura normativa natural das relações sociais humanas, definindo-se assim o cerne de sua ideia de reconhecimento intersubjetivo e o teor sociológico que acredita possuir em seu empreendimento teórico.

Como muito bem formula Bressiani, *“a teoria do reconhecimento”* já então esboçada por pelo teórico de Frankfurt *“pode ser, desse modo, entendida como uma tentativa de Honneth de unir as contribuições de Habermas e de Marx num mesmo modelo de teoria crítica”* (2015, p. 45). É o que se sucede, quando Honneth retira de Habermas o seu modelo dual de interpretação social, mas também descrê de Marx a imediatez dos interesses normativos de qualquer classe social que seja.

Feita essas considerações, que ainda são preparatórias para nossa questão, vejamos agora o sistema teórico formulado por Axel Honneth após esse período de experimentações iniciais. A partir daqui, observar-se-á que o tema da fenômeno dos direitos humanos passará a ter uma maior centralidade no pensamento do nosso filósofo.

4. O SEGUNDO MOMENTO: O PAPEL DA EXPERIÊNCIA JURÍDICA NO SISTEMA TEÓRICO DELINEADO EM “LUTA POR RECONHECIMENTO: A GRAMÁTICA MORAL DOS CONFLITOS SOCIAIS”.

Sendo o cerne de toda a inspiração para sua teoria social de teor normativo, Honneth apresenta em *“Luta por Reconhecimento”* representa o conceito que julga imprescindível para a correta compreensão da estrutura geral das relações sociais. Trata-se, sobretudo, do conceito de reconhecimento intersubjetivo alcançado em suas precedentes investigações, expostas no tópico anterior.

Conforme a isso, tem-se que sua teoria apresenta em um primeiro momento uma natureza explicativa (Melo, 2014, p. 21), a qual utiliza a ideia de relações intersubjetivas para romper o que julga ser uma elaboração incompleta de uma tradição da filosofia social moderna que remonta a Hobbes e Maquiavel: apoiando-se nas intuições do jovem Hegel, a teoria do reconhecimento elaborada pelo filósofo frankfurtiano fornece uma visão onde a investigação teórica assume o pressuposto da precedência da sociedade perante o indivíduo. É a sociedade que precede o sujeito, e não o sujeito que precede a sociedade. Nesse sentido,

servindo de diagnóstico basilar para as pretensões investigativas de Honneth, toma-se a concepção de que os indivíduos surgem dentro de um contexto social anterior a sua própria existência individualizada. Desse modo, afastando-se de uma tradição atomística de investigação social, a qual elabora a ideia de sociedade partindo da investigação sobre uma possível natureza do indivíduo humano em geral, típico das teorias contratualistas do Estado, Honneth desenvolve sua posição de que *‘toda teoria filosófica da sociedade tem de partir dos vínculos éticos, em cujo quadro os sujeitos se movem juntos desde o princípio, em vez de partir dos atos de sujeitos isolados’* (2009a, p. 43).

Percebe, então, que Honneth ainda procede com uma teoria de teor sociológico, visando dissolver aquele referido *déficit* apontado em ‘Crítica ao Poder’, buscando também entender como a normatividade social advém de um quadro anterior à própria existência de qualquer humano como indivíduo particularizado. Logo, é factível que nosso autor se afastou um tanto de teorias da justiça de influência kantiana, eis que a normatividade observada pelo teórico de Frankfurt advém de algo aquém da racionalidade prática humana que seria capaz de produzir regras morais universais pela reflexão, fixando-a em algo anterior, pré-racional e de certo modo afetivo, circunscrito na maneira natural que seres humanos se vinculam.

Então, no que se constituiria tais vínculos éticos? Por que para Honneth a sociedade se constitui através de uma forma de relação ética? Para responder tais questões, deve-se apresentar uma consequência da assunção do pressuposto acima mencionado: diante da precedência das estruturas de relações sociais, tem-se que o indivíduo dependa de uma espécie de estrutura social de reconhecimento, tal qual podia ser prevista das investigações realizadas conjuntamente a Hans Joas em ‘Ação Social e Natureza Humana’, cujo quadro alargado forma o que podemos considerar como o conceito de sociedade e seu conjunto de práticas sociais habituais (e, logo, normativamente instituídas). Nesse sentido, compreende-se que é o indivíduo que surge, originalmente, em uma determinada coletividade, e assim reconhecido como sujeito humano pertencente a uma sociedade humana. A questão central, não obstante, delimita-se mais fortemente pela atenção teórica de que a dependência experimentada pelo indivíduo que surge em uma coletividade é intersubjetivamente compartilhada, vide que todos os indivíduos dependem deste mesmo reconhecimento social. Isso importa, também, na consideração que cada indivíduo participa deste conjunto de diversas práticas sociais que é anterior a si próprio, e, portanto, naquilo que chamamos de sociedade. Logo, há certa relação sobreposta e mediada entre indivíduo e sociedade, vide que cada um desses polos participa da constituição do outro.

Ora, segundo o argumento anterior, estima-se então que a sociedade em si se constituiria desde o princípio a partir das experiências de mútua dependência entre indivíduos, onde, através de uma eticidade natural advinda desse estado de carência, forma-se dentro do íntimo da experiência social uma potência normativa advinda do quadro de dependência intersubjetivamente compartilhada (2009a, p. 42). Dito de maneira mais coloquial, trata-se de uma percepção que nota que as relações sociais são oriundas em parte de uma estrutura de respeito mútuo que apresenta por si um estado de eticidade natural. Em razão de todos dependerem de todos, constroi-se uma estrutura social de esperado respeito mútuo.

Nesse ponto, desde já, nota-se que o propósito honnethiano de investigar os “vínculos éticos” remonta para um duplo grau de reflexão exigido para entendimento dessa estrutura de reconhecimento social: por um lado, intenta-se compreender e explicitar o modo em que os vínculos e relações sociais se instituem naturalmente como um conjunto de práticas sociais efetivas – aqui, tem-se a parte explicativa do seu projeto teórico; por outro, busca-se delimitar como existe uma certa forma ética basilar imanente a essas práticas relacionais que deve sempre ser lembrada – trazendo o teor normativo da referida teoria.

Portanto, depreende-se que o conceito de “gramática de reconhecimento” apreende uma ideia não tanto simplória: como cerne de sua teoria social, Honneth defende que naturalmente os indivíduos dependem uns dos outros; não obstante, mais do que apenas apontar pela existência dessa dependência entre sujeitos, infere-se que tal circunstância natural a sociabilização humana força aos indivíduos que se reconheçam mutuamente enquanto pessoas igualmente dependentes. Surge, então, questões normativas básicas, advindas dessa estrutura social que produz uma eticidade natural. Igualdade e liberdade estão desde sempre ligadas a ideia de dependência mútua generalizada, bem como a ideia de respeito desejável entre indivíduos autônomos. Desse modo, entende-se a ideia de que o “reconhecimento” é uma “gramática”, vide que “gramática” nada mais é que um conjunto de prescrições e regras que determinam o uso correto de determinada linguagem (no presente caso, da linguagem da socialização humana).

Feita essas considerações que formulam os pressupostos gerais da teoria do reconhecimento, sabe-se que Honneth utiliza parte de sua investigação para defender tanto filosoficamente quanto empiricamente os pressupostos de sua teoria social apresentada. Nesse caminho, o autor acaba também por apresentar como tal estrutura de reconhecimento se caracteriza em diferentes nuances em três esferas da experiência social, compostas: 1) pelos modos de relações afetivas basilares inscritas no seio familiar; 2) pela experiência individual-social do direito; 3) pela experiência da estima social (2009a, p. 115 - 213). Pela

oportunidade, vejamos agora como essas esferas elucidam diferentes aspectos da gramática social por reconhecimento, dando-lhe aqui mais ênfase na segunda esfera de reconhecimento, a qual toca diretamente em nosso objeto de pesquisa.

4.1. Das três esferas sociais de reconhecimento: família, direito e sociedade civil.

Aqui, então, importa delimitar as três esferas de reconhecimento previstas por Honneth, visto que centrais para o entendimento de como o fenômeno do direito participa de sua percepção geral da sociedade.

Antes de tudo, fazendo-se fundamental elucidar brevemente o primeiro ciclo de reconhecimento, vejamos como Honneth entende que o primordial cenário de aprendizagem da gramática do reconhecimento social advém da experiência de vida familiar: apoiando-se em investigações da psicologia do desenvolvimento humano, como a fornecida pelos psicanalistas Donald Winnicott e Jessica Benjamin, nosso filósofo sustenta a ideia que a própria formação psíquica do “eu” como entidade autônoma e individual é oriunda de uma relação de reconhecimento mútuo, entre cuidadores e o bebê, onde paulatinamente a criança em desenvolvimento vai percebendo que o sujeito que lhe cuida, objeto de desejo, da qual ela depende para sobreviver, nada mais é que um outro indivíduo autônomo em que ela não possui total ingerência. Tratando-se de um processo lento, com diversas etapas, que importam mais imediatamente para os colegas da psicologia, para nós, preocupados com a questão normativa do direito, interessa-nos mais entender como nessa primeira esfera social do reconhecimento, a qual prepara o indivíduo para a gramática geral do reconhecimento humano, tem-se no amor o afeto que garante o sucesso do desenvolvimento adequado, visto que somente neste sentimento esperado entre cuidadores maduros e sujeitos ainda imaturos é que se pode encontrar um equilíbrio dentro do processo conflituoso de aprendizado da relação social entre um eu e um outro.

É exatamente no amor que o sujeito imaturo encontrará o auxílio que lhe é substancial, certo colo existencial, para que forme a segurança de ser um sujeito digno de atenção e cuidado, apresentando-lhe também os limites normativos que o próprio amor que sente pelo sujeito amado impõe a si, vide que, segundo a fórmula de Hegel, trata-se substancialmente de um afeto que permite “estar-consigo-no-outro” sem que o “si” e o “outro” se diluam no polo contrário da relação social.

É o que se trata, pois neste conflituoso processo de aprendizado, destroi-se a fantasia do “eu” imaturo, que ainda não é um “eu” efetivamente consolidado, vide que fantasia

quanto uma simbiose entre si e o outro que lhe cuida e impõe imaturamente o “eu” no “outro”. É justamente deste amor, que prepara o sujeito para completar o ciclo do desenvolvimento de inteiramente se perceber como um indivíduo autônomo e os outros como também pessoas de igual qualidade, é que nasce a experiência normativa geral de um direito intrinsecamente ligado as experiência das relações humanas, vide que, segundo Honneth, “*se a pessoa fantasiada até então como parte de seu mundo subjetivo escapa gradativamente de seu controle onipotente, ela precisa começar a chegar a um ‘reconhecimento do objeto como um ser com direito próprio’*” (2009a, p. 168).

Portanto, depreende-se desde logo que o fenômeno do direito em Honneth, e aqui, vê-se que é exatamente um direito profundamente constituído em uma experiência basilar da normatividade natural do reconhecimento intersubjetivo, sendo-lhe, então, o prenúncio de um direito humano em geral, é uma normatividade social que não advém apenas de uma racionalização prática capaz de universalizar comportamentos devidos e esperados – tratando-se esse processo de apenas uma fase já mais avançada da normatividade dos direitos humanos – mas de algo que é oriundo da própria forma natural que seres humanos se socializam.

Sua universalidade está, então, em um âmbito de uma antropologia e psicologia social. Todavia, faz-se agora necessário delinear propriamente como se desenvolve a reflexão sobre a experiência social do direito na teoria do reconhecimento de Honneth.

Se o amor é a parte afetiva constitutiva para a ativação do reconhecimento social e serve de prenúncio necessário para considerar o “outro” um sujeito de direito próprio, Honneth não transpõe sem qualquer modificação esse sentimento para a experiência geral do direito, isto é, da ordem normativa que organiza sociedades complexas. Trata-se, para o autor, de um salto histórico que a estrutura do reconhecimento somente pode dar, para se transpor da família para uma sociedade mais complexa, segundo a capacidade dos indivíduos de realizar a “*generalização do outro*” (2009a, p. 179). Nesse pulo, o amor familiar se converte em um “*estar-consigo-no-outro*” onde o “outro” é generalizado.

Mas no que consiste esse processo de generalização de um outro? Segundo defende Honneth, cuida-se de um proceder de caráter histórico em que os sujeitos de uma coletividade social passam a perceber cada um dos outros sujeitos dessa coletividade como pessoas que são igualmente portadoras de direitos enquanto indivíduos autônomos. Logo, refere-se a capacidade social de universalizar aquele potencial normativo originalmente aprendido no seio familiar. Assumindo-se que os membros da coletividade são igualmente sujeitos autônomos e, por isso, dignos de certo respeito, apreende-se-ia que todos deveriam agir de

uma forma universalmente condizente com a igualdade de direitos compartilhada pela comunidade, potencializando a liberdade individual de cada sujeito através de uma mútua cooperação. Trataria-se, então, de transpor corretamente o “estar-consigo-no-outro” hegeliano a experiência geral das comunidades humanas: a liberdade do “eu” deve ser garantida, vide que sujeito digno e humano; no entanto, todos possuem o mesmo direito, já que todos são também um “eu” autônomo, devendo cada indivíduo agir de forma condizente com a igualdade destes direitos universais. O que, certamente, somente pode ser alcançado através: 1) da capacidade da generalização abstrata do “outro”, aproximando-se somente aqui do proceder da racionalidade prática de natureza kantiana; 2) da percepção de algo que conecte universalmente toda a coletividade social, algo como certo interesse normativo que poderia ser considerado igualmente distribuído em cada um dos indivíduos, sendo-lhe então um aspecto mais rousseauiano e hegeliano do pensamento social. Por isso, para o autor, o sistema jurídico somente poderia ser percebido como a manifestação “*dos interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade*” (2009a, p. 181).

Percebe-se, então, que o fenômeno do direito na teoria do reconhecimento de Honneth toma um grau de complexidade que merece ser melhor apurado por uma via interpretativa: como um hegeliano, o filósofo de Frankfurt passa a interpretar o direito através de um certo movimento dialético entre o interesse particular e o interesse universal. Aqui, para elucidar a questão do conceito de direito na teoria do reconhecimento, cabe notar que Honneth nomeia o fenômeno jurídico como a manifestação de interesses “universalizáveis”, e não como definitivamente “universais”. Logo, nota-se que sua construção conceitual é aberta a uma certa indeterminação característica do pensamento hegeliano, a qual permite refletir sobre o movimento histórico dos fenômenos sociais em geral. Desse modo, torna-se plausível para sua teoria a possibilidade de existir um certo movimento histórico conflituoso inscrito dentro do próprio fenômeno do direito, visto que a universalidade do interesse manifestado pelo direito somente se confirma quando apurado frente aos interesses particulares de todos e de cada um dos membros da sociedade.

Ou seja, por mais que o direito seja fruto de uma certa capacidade reflexiva abstrata de generalizar o outro, a qual permite regular o comportamento devido de cada indivíduo frente a uma universalidade social, é somente pela experiência particular que se faz possível fazer o caminho inverso da álgebra normativa, confirmando ou negando a validade normativa do sistema jurídico de interesses que foram universalizados. O particular, então, não é inteiramente alcançável pela racionalidade prática de pretensões universais, sendo-lhe, na

verdade, um índice que poderá indicar a incompletude do “universalizado” quando esta desconsiderar interesse que deveria ser justamente considerado.

Dito de maneira mais coloquial, e aqui buscando fazer síntese dos temas acima abordados, é como se o direito fosse para Honneth um fenômeno onde o “estar-consigo-no-outro” somente pudesse ser estruturado através de interesses universais existentes em cada individualidade pertencente à coletividade social. Por isso, a capacidade de “generalizar o outro” é importante para a formação do direito, vide que ser justamente essa faculdade que permite considerar um indivíduo longe da esfera familiar, mas pertencente a certa coletividade social, como um sujeito de direito. Não obstante, vê-se que essa capacidade também é importante por permitir a abstração moral do indivíduo, garantindo-lhe os instrumentos necessários para ponderar sobre a justificativa dos comportamentos humanos em geral. Entretanto, sendo-lhe o direito um sistema de “interesses universalizáveis”, depreende-se que tais interesses sempre poderão ser examinados à luz dos indivíduos e de seus próprios interesses particulares, vide que a universalização e a mediação desses somente se confirma através de um processo dialético entre um interesse particular e um interesse universal. Deste modo, um interesse particular não pode ser considerado justo se ilegitimamente contrário ao interesse universal; do mesmo modo, um interesse universalizável também não pode ser considerado justificado se lesionar um interesse particular legítimo.

Portanto, para Honneth, poderia se dizer que o direito somente poderia ser expressão de interesses universalizáveis, os quais invariavelmente remetem ao interesse particular do sujeito de direito que, por motivos históricos de cristalização das contradições sociais, poderá conflitar com os interesses pretensamente universais, ou “universalizados” pela institucionalidade do direito formalmente instituída, vide que a particularidade de um interesse legítimo pode deixar de participar da universalidade construída pelo interesse geral, historicamente situado e vigente.

É justamente por isso que nosso filósofo social reconhece que sua teoria deixa um tanto sem resposta a questão de saber se “*a estrutura do reconhecimento jurídico pode ser determinada adequadamente em seus detalhes*” (2009a, p. 185), vide que a forma do “respeito universalizável”, isto é, o respeito previsto pelo direito em abstrato, aqui como discurso geral sobre direitos⁶, não pode ser nunca subsumida no direito institucionalmente

⁶ Nesse instante, faz-se proveitoso perceber que a teoria de Honneth nota o fenômeno do direito de maneira substancialmente diferente de um modo mais comum de observar a experiência jurídica, tal qual, por exemplo, propõe a Teoria Pura do Direito de Hans Kelsen. Para um hegeliano, vê-se que o direito não é exatamente o direito institucionalmente vigente e posto, separado da política que seria uma espécie de fenômeno para além do direito, mas na verdade uma instituição histórica que organiza a sociedade através dos interesses universalizáveis. Desse modo, quando falamos em “direito em abstrato”, tenta-se na verdade por destruir o vale

posto, eis que este último é apenas a manifestação do interesse que já fora anteriormente “universalizado” e que pode ser negado pelo movimento do particular.

Vê-se, então, que a teoria do reconhecimento desenvolvida por Honneth desde o inaugural debate com Habermas acabou por conduzir a um sistema teórico bastante particular. Trata-se, como bem resume o filósofo da terceira geração de Frankfurt no prefácio de “Luta por Reconhecimento”, de uma teoria social de teor normativo. Isto é, e aqui tentando explicitar o sentido de sua teoria e sua percepção sobre o fenômeno do direito, um sistema de percepção do social, eis que visa se fundamentar com base na defesa de existência de eticidade que seria natural das relações humanas, com acentuado teor normativo, vide que tal estado de eticidade conduz a considerações normativas que vão sendo conduzidas segundo o processo de desenvolvimento histórico da humanidade. Quanto ao direito, percebe-se que ele é considerado como em parte oriundo da capacidade social historicamente construída de “generalizar o outro”, capacitando a busca de um “interesse universal” existente nos conjunto de indivíduos vinculados a uma determinada coletividade. Entretanto, e sendo um legatário do pensamento hegeliano, Honneth não considera que esse “interesse universal” possa ser capturado de imediato e eternamente, dado que o indivíduo, inscrito dentro do processo histórico e enquanto parte do conjunto social, possui uma tendência ou potencialidade negativa de confronta-se com as estruturas instituídas do direito posto, isto é, com certo interesse que poderíamos chamar de “universalizado”, pois seu interesse particular pode demonstrar parcial falsidade ou incompletude do interesse que fora universalizado. Portanto, direito é, para o pensamento esboçado por Honneth, fenômeno histórico em desenvolvimento, inscrito também na dinâmica do espírito humano, conforme poderia ser lido através do conceito filosófico de Hegel.

Temos, então, aqui uma primeira característica central da concepção do direito em Honneth: trata-se de um fenômeno histórico sempre em desenvolvimento. Não obstante, faz-se importante observar que o nosso autor acaba por definitivamente se aliar a uma filosofia da história de matriz hegeliana, um tanto quanto diferente daquele marxismo que lhe animou no início de sua carreira.

que ordinariamente separa o direito da política: trata-se de uma divisão mais cinzenta, vide que quando o particular se contrapõe ao direito vigente e o declara injusto ou incompleto, ele o faz por uma razão de direito, posto que a universalidade imposta não seria uma universalidade verdadeira, mesmo que isso não possa ser percebido dessa maneira pelas estruturas sociais que são instituídas por esse direito vigente. Nasce, como veremos, um conflito social inscrito na própria dinâmica do direito. Essa dinâmica será vista de uma forma diferente em “O Direito da Liberdade” (2015), mas em termos gerais há uma certa permanência da concepção de um direito que é algo além do que rotineiramente se considera enquanto tal.

Por esse caminho, tem-se uma teoria que desde já vislumbra de uma maneira idiossincrática o fenômeno dos direitos humanos: não tanto uma declaração que afirma um “dever-ser” que deve ser aplicado como um projeto para o futuro, mas como algo que vai se realizando e produzindo seu próprio horizonte normativo futuro. Não é por acaso, por exemplo, que com a teoria de matriz hegeliana de Honneth podemos entender em como a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, a qual funda a imagem mais institucional dos direitos humanos modernos, busca legitimar o Estado de direito contemporâneo não afirmando que os homens “serão livres e iguais”, mas declarando em seu primeiro artigo que todos os homens são de fato nascidos livres e iguais em direitos, permitindo a distinção social apenas quando ela contribuir para o bem comum de todos. Nesse último ponto, ao afirmar que a distinção social somente se justifica quando ela contribui para o bem comum, dispõe-se, em termos da ótica da teoria do reconhecimento honnethiana, que ela somente é legítima quando corresponder a um interesse universal da coletividade pela manutenção da distinção de notáveis. Desse modo, passa-se a observar o direito como uma dialética do interesse particular dos indivíduos e do interesse universal da comunidade social.

Temos aqui uma segunda característica fundamental do conceito de direito de Honneth: além de ser fenômeno histórico, também é a experiência jurídica um certo fenômeno com certa orientação teleológica, isto é, constituído com uma meta que sempre fora imposta pela própria gramática relacional da sociedade. Não poderia ser diferente, vide que a existência de um potencial “corretivo” do interesse particular depende de que exista uma certo princípio normativo que se encontre desde sempre alcançável, pois, senão, teríamos apenas disputas sociais por poder que não seriam normativamente justificadas. Na verdade, conforme essa última possibilidade, a normatividade social somente seria um engodo para justificar algo que ao fundo não seria justificado, vide ser impossível justificar normativamente qualquer coisa.

Não obstante, é justamente por isso que Honneth possui duas concepções particulares sobre as questões da historicidade do direito e de sua justificação: i) quanto ao significado de agir contrariamente ao direito posto e vigente; ii) quanto ao significado da evolução dos direitos humanos. Vejamos cada uma delas, pela oportunidade delas esclarecerem ainda mais em como o fenômeno dos direitos humanos pode ser observado nessa específica teoria do reconhecimento.

(i) Primeiramente, vê-se em alguns trechos do “Luta por Reconhecimento” uma consideração, tomada diretamente da filosofia de Hegel, de que o indivíduo criminoso,

ou seja, aquele que age contrariamente ao direito institucionalizado, conduz comportamento que coloca o sistema jurídico instituído em um determinado dilema: seguramente, o criminoso é aquele que age seguindo interesses particulares que negam o interesse afirmado pela máquina institucional do direito como universal; entretanto, se por um lado é óbvio afirmar que o interesse particular que conduz ao crime não destitui de imediato o interesse universal declarado pelos instrumentos do sistema jurídico, também não falso considerar que em certos momentos a conduta antijurídica de fato denuncia a falsa universalidade do direito institucionalizado, declarando-lhe como mero poder ilegítimo.

É o caso, por exemplo, quando Honneth reflete junto a Hegel sobre os crimes patrimoniais. Conforme a esses casos, percebe-se que o “*criminoso força a ordem jurídica burguesa a uma ampliação das normas jurídicas, incorporando a dimensão da igualdade material de chances*” (2009a, p. 189). Trata-se, sobretudo, da consideração de que certos comportamentos criminosos desafiam o direito e acabam por sustentar que o interesse universalizado que a estrutura normativa positiva propõe é falsa ou incompleta, vide não garantir aos indivíduos da sociedade igualdade material de oportunidades. Violando, portanto, a igualdade e liberdade radical que existe no cerne da experiência normativa do reconhecimento intersubjetivo natural. Ou, dizendo de maneira mais coloquial, de conduta que inconscientemente ou conscientemente defende que a desigualdade social de determinada coletividade está injustamente distribuída, imposta inobservando o interesse verdadeiramente universal.

Por esse exemplo, vê-se que o fenômeno do direito é uma mobilização histórica e dialética do sistema normativo vigente (logo, interesse universalizado) e das ações políticas dos indivíduos que pressionam por um ampliação das normas jurídicas, visto que um “verdadeiro” direito, aqui compreendido como ordem social instituída legitimamente através de princípios de justiça, encontra-se obstruído em razão da não observância de interesses particulares legítimos, os quais mostram que o interesse universalizado e protegido pela estrutura jurídica vigente não é de fato universal. Portanto, vê-se que o direito, e bem como os direitos humanos, somente podem ser considerados como fenômeno histórico em *devoir*, isto é, em contínuo movimento do processo de socialização humana. Não tanto como um projeto para o futuro que vai sendo adaptado a circunstâncias históricas que vão sendo apresentadas, mas como algo que desde sempre da socialização humana possui um certo *telos*, um destino normativamente proposto, que exige de certa forma ser enfrentado, sob pena da

patologização do social e do esquecimento da gramática de reconhecimento. Conforme a tudo isso, percebe-se que o conceito de direitos humanos de Honneth acaba por unir em diferentes perspectivas algo da ordem do “jurídico” e do “político”, mesmo que esse último às vezes se porte contrariamente à juridicidade institucionalmente vigente.

(ii) É claro que a questão do crime conduz a questões morais que dificultam a análise teórica, vide que a capacidade de perceber na conduta do criminoso algo que vai além ou aquém do direito positivado para denunciá-lo depende de certa capacidade reflexiva de se colocar sob a perspectiva daquele que infringe a lei. Certamente, como dito anteriormente, todas essas reflexões não conduzem ao diagnóstico de que qualquer comportamento criminoso é sempre legítimo, dado que ele pode muito bem ser conduzido por um interesse que de nenhuma forma pode ser concebido como revelador da falsa universalidade do direito. Desse modo, o interesse particular denunciador da falsa universalidade do direito somente se constitui enquanto tal quando tal interesse particular inobservado possui potencial universalizável, capaz de ser legitimamente absorvido pela própria estrutura normativa do direito. Por isso, depreende-se que o posicionamento empírico daquele que reflete sobre o fenômeno do direito sempre retorna na observação, colocando em questão a capacidade de um mero observador teórico, o qual investiga as questões normativas apenas através de um exercício abstrato de generalização do outro, examinar por si a totalidade do fenômeno jurídico. O que, entretanto, afirma a dialética do interesse universal e do interesse particular, posto que somente na relação social concreta, vivenciada entre indivíduos reais, é que se pode entender o significado do direito para cada parte da sociedade.

Entretanto, e sem contradição, vê-se que com isso a história do desenvolvimento desses direitos deva ser notada de uma maneira particular: conforme a todos esses pressupostos, Honneth em diversas trechos de “Luta por Reconhecimento” realizar certas divagações para polemizar a concepção da historicidade do direito comumente compartilhado em círculos hegemônicos da teoria jurídica. Trata-se, sobretudo, de polemizar a famosa ideia de “gerações de direitos” (1ª geração: direitos de liberdade; 2ª geração: direitos políticos; 3ª geração: direitos sociais), a qual deveria ser inflexionada diante do sentido teleológico do fenômeno normativo que sempre foi existente pelo menos latentemente na gramática de reconhecimento social. Nesse debate, Honneth traz à luz o trabalho de Thomas H. Marshall, “Cidadania e Classe Social” (2021), onde o discurso de geracional do direito é deixado de lado para concebê-lo mais como etapas

do desenvolvimento de um mesmo ser. Conforme a isso, e segundo a essa forma de interpretar o fenômeno do direito, teria-se em mente que a evolução do fenômeno jurídico corresponderia mais ao desenvolvimento que já estava pré-formatado em potência da gramática de relações sociais. Por isso, a analogia com o desenvolvimento humano é oportuna, vide relacionar o desenvolvimento histórico do direito como o próprio desenvolvimento humano estudado pela primeira esfera do reconhecimento social. Logo, “direitos sociais” não seriam tanto uma terceira geração de direitos que nasceram daquela primeira de “direitos da liberdade”, a qual tomaria tons de centralidade e importância, mas uma fase madura e prevista do direito dos direitos da liberdade originalmente declarados. O direito, então, é considerado uno, sendo-lhe impossível separar seus núcleos, vide que as próprias lutas sociais que fizeram surgir os direitos políticos e sociais decorreram de uma afirmação implícita de que os direitos da liberdade, se existentes solitariamente, conduzem a injustiça da imposição de um interesse não-universal. É o que fica evidente do seguinte trecho de “Luta por Reconhecimento” (2009a, p. 191):

Marshall dá a essa tripartição uma inflexão histórica, cuja versão mais tosca reza que a constituição dos direitos liberais de liberdade deu-se no século XVIII, o estabelecimento de direitos políticos de participação, no XIX, e finalmente a criação de direitos sociais de bem-estar, no XX; no entanto, em sua sugestiva periodização, mais refinada na sequência, é importante para os nossos fins somente a demonstração de que a imposição de cada nova classe de direitos fundamentais foi sempre forçada historicamente com argumentos referidos de maneira implícita à exigência de ser membro com igual valor da coletividade política.

Como no exemplo do criminoso, o qual revela a intenção de “ampliar” o direito, vê-se que as comumente chamadas “gerações de direitos” também atuaram de forma a ampliar a gramática dos direitos humanos. A ampliação, então, é o movimento natural e histórico dos direitos humanos, vide que:

Os direitos de participação política só se tornaram uma classe separada de direitos básicos universais quando finalmente, com sua ampliação e aprofundamento parciais [vide que originalmente as mulheres via de regra ainda eram excluídas do direito de participação política] o cima jurídico e político se transformara, de sorte que às exigências de igualdade de grupos excluídos não podia mais se contrapor nenhum argumento convincente (2009a, p. 191)

Reparemos, aqui, como a ampliação de direitos é um movimento normativo. Certamente, tais direitos muitas das vezes foram conquistados através da sustentação de conflitos que muitas das vezes não foram pacíficos. Há, certamente, sempre uma

dinâmica de poder incluída nas dinâmicas sociais de reconhecimento intersubjetivo, sendo-lhe algo que o próprio Honneth não nega. Entretanto, a solução favorável ao reconhecimento é aquela que em algum momento se legitima normativamente, revelando um interesse universalizável que impõe a ampliação do sistema de direitos humanos, o qual nenhum argumento contrário se apresenta convincente.

Conforme a todo esse contexto, vê-se que a dinâmica histórica do desenvolvimento dos direitos humanos conduz ao reconhecimento da dialética entre os interesses universalizados no sistema normativo vigente e os direitos particulares que denunciam a incompletude daquilo que fora positivamente universalizado. Nesse sentido, a ampliação de direitos é concebida como um movimento de recepção de interesses particulares no interesse universal declarado pelas experiência jurídica. É assim, então, que pode ser examinado o fenômeno do direito através de uma teoria do reconhecimento esboçada em “Luta por Reconhecimento”⁷.

Essas concepções de Honneth ajudam a explicitar o sentido histórico da dinâmica social de ampliação dos direitos humanos: não tanto como gerações de direitos que reportam para um cerne principal de direitos da liberdade, como pretendem os teóricos vinculados a um liberalismo político e econômico, mas como uma história de amadurecimento do mesmo fenômeno. Os direitos humanos são, doravante, aqueles que reconhecemos enquanto tal e aqueles que ainda devem ser reconhecidos no futuro.

Entretanto, aqui ainda se faz importante delimitar mesmo que brevemente duas questões um pouco laterais, mas importantes para encerrarmos a análise do referido livro. Vejamos, então, primeiramente a última esfera do reconhecimento prevista pelo filósofo neste livro. Logo após, em um outro tópico, realizaremos uma maior apuração da mobilização da gramática do reconhecimento que mobiliza cada uma das três esferas.

Em seu constructo teórico, Honneth separa a esfera da sociedade civil como algo posterior ou além da esfera da experiência jurídica. Trata-se, sobretudo, da esfera da vida social, também mobilizada pelas dinâmicas de reconhecimento, onde o indivíduo vive a liberdade deixada para si pelo direito, permitindo que o sujeito busque se realizar e ser

⁷ Gostaríamos, entretanto, de insistir na questão da conduta criminosa, ou, caso queiramos, criminalizada: são extensos os exemplos de lutas históricas por ampliação dos direitos humanos que foram e ainda são originalmente criminalizadas e/ou duramente reprimidas pelas instituições sociais do direito positivado. Trata-se de uma história comum dos movimentos antiracistas, feministas, LGBTQIAPN+, e trabalhistas. Por isso, o movimento dialético da história dos direitos humanos nem sempre é conduzido por um esperado debate de razões longe da esfera da violência. O que torna a questão mais triste e preocupante: o direito, alguma das vezes, dado seu caráter coercitivo, é exatamente o canal de manutenção da injustiça social.

estimado pela sociedade por sua particularidade enquanto indivíduo. Tendo também outras inflexões, nota-se que Honneth reflete nessa esfera da vida social principalmente a experiência do trabalho e da comunidade cultural civil. Retornando, então, em parte para aquele inaugural debate com Habermas sobre a crítica normativa que a experiência do trabalho poderia fornecer imanentemente.

Conforme seu sistema de pensamento, Honneth parte da consideração que as revoluções modernas transformaram substancialmente a antiga esfera ética da “honra” socialmente distribuída. Se, antes, nas sociedades europeias da idade média, as esferas da reprodução social estavam assentadas em estamentos de grupos de indivíduos que possuíam papéis mais ou menos rígidos nos processos reprodutivos, as sociedades burguesas estabeleceram um novo parâmetro normativo de medição de estima social atravessado pela contribuição individual do sujeito considerado digno por si mesmo (Honneth, 2009a, p. 204). Desse modo, decaindo-se a divisão estamental típica do feudalismo, surge-se-ia o mercado e a sociedade civil como atualmente consideramos: os indivíduos, agora reconhecidos como iguais e livres em pleno direito, poderiam desenvolver seus talentos e habilidades voltadas ao trabalho e para a cultura geral, bem como colocarem seus produtos do trabalho e da cultura para disposição de outros indivíduos considerados igualmente livres.

Desse modo, de uma forma implícita⁸, tem-se que as revoluções modernas transformaram a esfera da sociedade civil ao aprofundarem a individualização dos indivíduos que agora deveriam ser livres para agirem conforme tanto por suas próprias necessidades, capacidades e vontades quanto pelas necessidades, capacidades e vontades sociais. Diante disso, nota-se que todo o fenômeno da sociedade civil pode ser pensado na obra de Honneth como estruturado através das dinâmicas de reconhecimento mútuo: de uma primeira forma, segundo a contribuição que o trabalhador garante a reprodução social da sociedade, espera-se que esse produtor seja recompensado por uma estima social monetária equivalente ao seu trabalho. Ou então, mesmo longe da esfera do mercado, quando examinamos a esfera cultural em si, onde indivíduos e grupos sociais participam na construção de uma cultura da coletividade, há também reconhecimento e estima social, agora pensado em uma esfera

⁸ De forma implícita, pois em “Luta por Reconhecimento” o referido tema é abordado de uma maneira mais formal. Trata-se, sobretudo, como ver-se-á a seguir, de uma decorrência dos pressupostos teóricos desta fase do pensamento de Honneth. Aqui, então, sustenta-se apenas que esse entendimento “implícito” pode ser defendido tendo como base uma comparação da argumentação exposta neste mesmo livro com as teses sobre a esfera social do reconhecimento posteriormente desenvolvidas com maior atenção de Honneth em “O Direito da Liberdade” (2015).

diferente daquela puramente monetária, mas ainda aliada a recompensa de estima relativa a contribuição a cultura⁹.

Entretanto, em ambos as situações, caso a recompensa não seja de todo modo condizente com o tamanho da contribuição - e, seguindo o modelo teórico de Honneth, essa avaliação, como todas as outras também relativas ao reconhecimento particular de cada esfera social, somente pode ser elaborada através de um contato dos indivíduos com o processo social de mútuo reconhecimento - tem-se a possibilidade de proliferação de conflitos sociais característicos da terceira esfera de reconhecimento ou de qualquer outra das anteriores esferas mencionadas.

Aqui, então, já intuímos como a gramática das lutas sociais por reconhecimento são concebidas por Honneth para serem aplicadas em todas as esferas sociais previstas. No mundo familiar, a falta de reconhecimento conduz aos maus-tratos; na esfera do direito, a falta do reconhecimento de interesses particulares que denunciam a incompletude dos interesses universalizados conduz em privação de direitos e exclusão social; no mundo do trabalho e da cultura, relativo a sociedade civil, a falta de reconhecimento conduz a desonra pela ausência de adequada estima social (2009a, p. 211).

Nesse instante, então, vejamos como Honneth interpreta neste livro a maneira pela qual a gramática de reconhecimento intersubjetivo é mobilizada efetivamente na sociedade. Aqui, observa-se-á como o *devoir* do reconhecimento intersubjetivo é ativado socialmente pelos conflitos sociais sobre questões normativas. Trata-se de uma questão agora aparentemente lateral, mas que será central para quando examinamos o sentido dos direitos humanos em “O Direito da Liberdade” (2015).

4.2. Da gramática histórica das lutas sociais: entre o particular do afeto dos indivíduos e o universal da normatividade e da teoria

Não obstante, neste instante, faz-se importante elucidar o último pressuposto do sistema teórico delineado em “Luta por Reconhecimento”: segundo Honneth, conflitos

⁹ Parece ser proveitoso apenas remeter a divisão que outra teórica do reconhecimento realiza sobre essa questão. Nancy Fraser (2022) tende a separar as lutas por reconhecimento, relativas à esfera da estima social, características dos movimentos antirracistas, feministas, LGBTQIAPN+, daquelas oriundas da luta por redistribuição econômica, típicas do trabalhismo e socialismo. Honneth, entretanto, defende que ambas as esferas de lutas sociais pensadas por Fraser podem ser pensadas enquanto questões de reconhecimento. A diferença reside em Honneth, somente, em que uma seria considerada como mediada pela esfera monetária do dinheiro, o qual nada mais seria que um sistema instrumental de recompensa pelo trabalho, e outra seria encarada enquanto desligada desta esfera, sendo-lhe mais puramente cultural, relativo à estima social que é dada culturalmente aos indivíduos.

inseridos na gramática de reconhecimento social dependem da elaboração individual e social de um específico afeto de desrespeito (2009a, p. 47). Trata-se, diretamente, de uma decorrência da tentativa do filósofo frankfurtiano de suplantar o que ele considera um *déficit* sociológico da teoria crítica, vide que seu objeto é, em parte, entender um possível fundamento afetivo da normatividade social e entender como de fato os conflitos sociais se constituem efetivamente nas coletividades.

Nesse instante, faz-se importante lembrar aquele anterior dilema enfrentado pelo filósofo: por ser legatário do diagnóstico da primeira geração de Frankfurt, a qual deixou de considerar que existisse na massa explorada e espoliada um interesse de emancipação social incontornável, Honneth buscou entender em como de fato as massas sociais se indignam e movimentam a estrutura normativa da sociedade. Assim, longe de sustentar dogmatismos normativos, nosso teórico buscou examinar o efetivo movimento afetivo de desrespeito que há quando grupos sociais demandam modificações na sociedade, tudo em razão da readequação do reconhecimento intersubjetivo que é basilar e natural de todas as comunidades humanas.

Nesse sentido, viu-se como o filósofo buscou entender a sociologia da normatividade social efetiva através do inaugural conceito tomado pela antropologia e psicologia social de relações de reconhecimento, o qual permitiu-lhe intuir pela existência de uma dinâmica particular entre indivíduos e sociedade. Conforme observou-se, tal gramática é aprendida no seio familiar através de uma dinâmica natural desta esfera e é expandida de diferentes formas para a experiência normativa tanto do direito quanto da sociedade civil. Nessas últimas esferas, não obstante, há certa dinâmica entre interesses particulares e interesses universalizados: no direito, institui-se uma estrutura base de respeito a cada indivíduo humano enquanto tal; na sociedade civil, organiza-se uma esfera de satisfação de interesses particulares personalíssimos, possíveis em razão da liberdade de ação que o Estado e direito fornecem para os indivíduos, onde se é recompensado por estima social pela contribuição dada à sociedade tanto por meio do trabalho como por meio da cultura em geral.

Justamente por isso, segundo pelo menos o presente modelo de explicitação de uma considerada gramática dos conflitos sociais, vê-se que o teórico buscava manter uma certa distância subjetiva no que tange a uma elaboração mais material do sentimento de desrespeito que mobiliza as estruturas éticas do reconhecimento recíproco em todas suas esferas. Trata-se de algo, certamente, que já fora visto desde as reflexões acima expostas sobre o fenômeno do direito: circundando-se sempre de uma perspectiva de interesse particular frente a outra considerada universal, depende que o particular manifeste sua indignação, seu desacordo,

visto que a teoria do reconhecimento até então elaborada não poderia prever o sentido do afeto normativo particular de cada indivíduo da sociedade. Não à toa, em nenhum momento Honneth intenta definir quais são as pautas das lutas por reconhecimento atuais, ou então determinar de uma maneira abstrata o que seria e como poderíamos construir uma sociedade mais justa. Trata-se, sobretudo, de um procedimento que não se adequaria à dialeticidade hegeliana assumida por nosso autor.

Nesse ponto, é como se Honneth reconhecesse o caminho histórico do fenômeno do reconhecimento intersubjetivo existente nas três esferas sociais, mas deixasse o sentido teleológico somente previsto, elaborado apenas em um esboço, vide que um sentido material mais forte dessa meta final para o reconhecimento dependerá da experiência particular dos indivíduos. A qual, pelo menos por enquanto, não poderia ser absorvida integralmente por qualquer teoria, eis que a tentativa de previsão do sentido teleológico integral da normatividade social conduziria a um condicionamento do particular a universalidade da racionalidade teórica, desconstruindo o teor sociológico pretendido pelo autor e a própria dialética entre particular e universal.

Para ilustrar tal percepção, o mecanismo do reconhecimento recíproco deve ser melhor ponderado em sua mobilização do particular para o universal. De acordo com Honneth, diante da estrutura de relações sociais de reconhecimento, delimita-se que a falta unilateral de reconhecimento afeta sempre de maneira geral toda essa estrutura ética da reciprocidade de consideração, vide que *“se eu não reconheço meu parceiro de interação como um determinado gênero de pessoa, eu tampouco posso me ver reconhecido em suas reações como o mesmo gênero de pessoa”* (2009a, p. 78). Por outro lado, nota-se que o reconhecimento também não se constitui totalmente em um conjunto de práticas fixamente consolidadas, tendo em vista residir justamente na experiência do indivíduo um saber sobre si que exige novas formas de reconhecimento, segundo quais potencialmente ainda não estão elaboradas no horizonte de práticas sociais constituído.

Conforme a isso, tem-se a gramática de luta por reconhecimento comum em todas as esferas:

Visto que os sujeitos, no quadro de uma relação já estabelecida eticamente, vêm sempre a saber algo mais acerca de sua identidade particular, pois trata-se em cada caso até mesmo de uma nova dimensão de seu Eu que veem confirmada, eles abandonam novamente a etapa da eticidade alcançada, também de modo conflituoso, para chegar de certa maneira ao reconhecimento de uma forma mais exigente de individualidade; nesse sentido, o movimento de reconhecimento que subjaz a uma relação ética entre sujeitos consiste num processo de etapas de reconciliação e de conflito ao mesmo tempo, as quais substituem uma as outras (Honneth, 2009a, p.47).

Nesse sentido, como o próprio autor admite, vê-se a explicitação do sistema de mútuo reconhecimento apresenta inscrita em si prenúncios e considerações acerca de uma particular forma de conflito atravessado por formas de reconhecimento incongruentes entre si – ora exigidas pela experiência individual e vivenciadas coletivamente, ora impostas pelo horizonte de práticas sociais já instituídas; ora demandadas pelo indivíduo através de seus interesses particulares legítimos, ora impostas disciplinarmente pelos interesses universalizados cernes do fenômeno do direito institucionalizado.

Ora, aqui, então, faz-se importante ressaltar uma certa questão: como viu-se nos tópicos anteriores, a família, o direito e a sociedade civil nunca deixaram de ser esferas institucionais do reconhecimento intersubjetivo. Por mais que nossa reconstrução tenha dado uma maior atenção ao movimento “ampliador” do reconhecimento intersubjetivo que de certa forma age negando um certo estado de coisas e lhe afirma como injusto, o que se espera ter restado mais evidente da exposição sobre o modo que Honneth examina o fenômeno do direito neste livro, faz-se fundamental lembrar que, por exemplo, o direito em si, enquanto fenômeno que define e defende os “interesses universalizáveis” e garante certa proteção jurídicas aos indivíduos, desde sempre é um das instituições sociais do reconhecimento intersubjetivo. Desse modo, há de se lembrar que um conflito que nega o direito vigente e universalizado se faz ainda em nome dos direitos humanos, vide defender um interesse particular que se acredita como atualizador do interesse universalizável. Por isso, há certa legitimação normativa de tais movimentos e um certo sentido teleológico do reconhecimento intersubjetivo que permite nos afastarmos de uma consideração niilista de que as relações humanas se constroem em pura dinâmica de poder. Logo, quando falamos destas instituições sociais, nada está “fora” da gramática de reconhecimento intersubjetivo: mesmo naquilo que o interesse particular defende ser injusto das instituições normativas e que merece ser modificado, haveria nisso tão somente um movimento histórico de “abandono” de certas etapas da eticidade ainda vigente para a construção de uma “reconciliação” normativa com o reconhecimento intersubjetivo.

Nesse ponto, pelo menos nesta obra, a mediação social pelo reconhecimento não se apresenta de maneira fixa historicamente, mas conforme um cenário em que as experiências individuais organizadas politicamente que demandam novas formas de reconhecimento – moralmente motivadas, em razão do pressuposto ético de organização social – onde o quadro social de modos instituídos de reconhecimento se conflita com as renovadas exigências. Tratam-se, em todos os campos e esferas sociais, de demandas de ampliação do

reconhecimento social, permitindo-se que os indivíduos se acomodem numa universalidade renovada.

Desse cenário, segundo Campello (2017), Honneth fornece uma virada afetiva à teoria crítica, tendo em vista que os mecanismos de conflito gerados dentro da estrutura social de esperado mútuo respeito dependem em certo grau da elaboração da exigência de novos reconhecimentos por parte daqueles indivíduos afetados pelo sentimento de desrespeito oriundo da experiência de falta de reconhecimento. Idealmente, é somente o indivíduo em seu “eu” que mobiliza a gramática histórica de renovação do reconhecimento social. Como pode restar evidente na citação direta anterior, Honneth constroi em “Luta por Reconhecimento” uma teoria cujo teor normativo reside em parte na perspectiva moral daqueles que sofrem pela falta de reconhecimento de suas individualidades e de seus interesses particulares legítimos. Trata-se, sobretudo, e em retrospectiva ao desenvolvido no tópico anterior, de uma consequência da escolha teórica de Honneth que lhe permitiu sair do problema da falta de imediatez da consciência crítica do proletariado pensado por Marx, sem-lhe recair no *déficit* sociológico que entende ser característico da tradição crítica de pensamento. Devido a tudo isso, o filósofo de Frankfurt passou a depender por outro lado da prévia elaboração afetiva da *práxis* política dos grupos sociais, as quais apresentariam as formas empiricamente efetivas de moralidades com as quais a teoria pudesse ser razoavelmente vinculada.

É como se, dito de outra forma, Honneth esboçasse a gramática geral do reconhecimento social que explicita o que estaria por detrás de conflitos sociais oriundos da pretensão de grupos na ampliação do reconhecimento. Com isso em mente, poder-se-ia compreender os sentidos afetivos dos conflitos normativos, e, logo, dissolver o *déficit* sociológico da teoria crítica. Entretanto, a teoria do reconhecimento até então esboçada não apostava em um sentido único e geral das lutas por ampliação do reconhecimento, fazendo-se então silente quanto a previsão material do desrespeito sentido pelos indivíduos, vide que qualquer pronunciamento nesse sentido poderia acabar com o estatuto sociológico da investigação.

Desta feita, feita todas essas considerações, como podemos delimitar um conceito de lutas sociais contido em “Luta por Reconhecimento”? Seguindo o quadro de relações intersubjetivas de dependência recíproca, entende-se que Honneth prevê como necessário e moralmente esperado o alargamento das estruturas de reconhecimento, vide que somente a partir disso pode ser construído o contexto social onde a liberdade de autorrealização individual poderia ser materializada universalmente (2009a, p. 273). O alargamento do reconhecimento, então, é sempre esperado. Trata-se-ia, sempre, de renovar o equilíbrio entre o

particular e o universal em todas as esferas sociais: na família, segundo um amor e amizade que permita “estar-consigo-no-outro”; na experiência jurídica, conforme o recebimento de interesses particulares que demonstram a incompletude do interesse universalizado no direito positivado, importando na ampliação dos direitos humanos; na experiência da sociedade civil, na distribuição justa da estima social que cada indivíduo merece em razão da sua importância na reprodução social, bloqueando a formação de desigualdades injustificáveis.

Não obstante, para nós, que buscamos examinar o fenômeno dos direitos humanos que pode ser examinado na teoria do reconhecimento de Honneth, tratar-se-ia sempre de perceber que os interesses universalizados, como exposto na instituição social do direito positivado, sempre tende a ser em certos momentos negado por interesses particulares que demonstram que tais interesses universalizados não são de fato universais, o que mobiliza historicamente os fenômeno do direito como um todo e o pensamento sobre direitos humanos. Pois, pensando o direito como *devir* histórico, deverá ele sempre ser renovado, sob risco de recair em estrutura normativa ilegítima.

Sabe-se, entretanto, e conforme busca se desenvolver, que tal expansão depende da experiência individual afetiva que se organiza politicamente e exige novas formas de reconhecimento que não estão integradas dentro de um horizonte de práticas sociais constituído. Por essa razão, pelo menos nesse livro, Honneth evita que sua teoria social tome espaço de elaboração prática de novas demandas de reconhecimento ao delimitar apenas um quadro formal de uma eticidade pós-tradicional, onde seja possível minimamente avaliar se os conflitos sociais podem ou não ser compreendidos como moralmente motivados (2009a, p. 279). É justamente nesse tópico que temos o instrumento teórico que permite avaliar se demandas de interesse particulares traduzem ou não demandas justificadas de direitos humanos.

Segundo Honneth, buscando diferenciar os conflitos sociais moralmente motivados em vistas ao alargamento do reconhecimento mútuo dos daqueles oriundos da luta restritamente pelo poder, a ideia que a avaliação da motivação legítima do interesse particular frente ao interesse universalizado depende de um julgamento empiricamente situado (2009a, p. 261).

Os modelos de conflito que começam pelos interesses coletivos são aqueles que atribuem o surgimento e o curso das lutas sociais à tentativa de grupos sociais de conservar ou aumentar o seu poder de dispor de determinadas possibilidades de reprodução; por isso, hoje se encontram na mesma linha todas as abordagens que querem ampliar o espectro dessas lutas dirigidas por interesses, incluindo bens culturais e simbólicos na definição das possibilidades de reprodução específica de

grupos. Pelo contrário, um modelo de conflito que começa pelos sentimentos coletivos de injustiça é aquele que atribui o surgimento e o curso das lutas às experiências morais que os grupos sociais fazem perante a denegação do reconhecimento jurídico ou social. Ali se trata da análise de uma concorrência por bens escassos, aqui, porém, da análise de uma luta pelas condições intersubjetivas da integridade pessoal. *Mas esse segundo modelo de conflito, baseado na teoria do reconhecimento, não pode precisamente substituir o primeiro, o modelo utilitarista, mas somente complementá-lo: pois permanece sempre uma questão empírica saber até que ponto um conflito social segue a lógica da perseguição de interesses ou a lógica da formação da reação moral (grifo nosso).*

Novamente, como se vê, Honneth evita realizar qualquer posicionamento teórico mais abstrato que module indevidamente a experiência particular, fixando a capacidade de avaliação dos comportamentos humanos em um julgamento empiricamente situado, isto é, inscrito na própria gramática de reconhecimento social.

Conforme a isso, tem-se a estrutura normativa para se pensar o movimento histórico dos direitos humanos: em cada comportamento individual e em cada indisposição contra o direito institucionalmente positivado, deve ser examinado se tais comportamentos traduzem um interesse particular universalizável ou apenas um interesse particular egocêntrico em busca de poder, incapaz de servir a universalidade pretendida pelo direito para fundamentar sua justiça. Desse proceder, que somente pode ser realizado empiricamente, isto é, em certa inserção no contexto normativo de debate, é que se pode avaliar o sentido emancipador ou não dos interesses particulares que se confrontam com o modo institucional vigente.

Sem prejuízo, entretanto, por visar delimitar apenas a gramática geral da luta por reconhecimento, o livro encerra suas investigações apontando uma tensão inerente entre teoria e práxis situada na elaboração de uma visão teleológica dos sentidos do valorização comunitária das práticas sociais (2009a, p. 280), situação ambivalente na qual Honneth se posiciona garantindo a práxis uma primazia na elaboração dos valores sociais sempre reinterpretados dentro da estrutura social de reconhecimento (Melo, 2014, p. 23).

Pois saber se aqueles valores materiais apontam na direção de um republicanismo político, de um ascetismo ecologicamente justificado ou de um existencialismo coletivo, saber se eles pressupõem transformações na realidade econômica e social ou se se mantêm compatíveis com as condições de uma sociedade capitalista, isso já não é mais assunto da teoria, mas sim do futuro das lutas sociais (Honneth, 2009a, p. 280).

Conforme o exposto até então, vemos que o referido livro apresenta uma teoria social capaz de explicitar uma certa gramática dos conflitos sociais que mobilizam o discurso e o fenômeno dos direitos humanos. Conforme a isso, observa-se que desde esse primeiro livro, a teoria do reconhecimento de Honneth serve de profícuo instrumento interpretativo para

aqueles que se debruçam sobre o fenômeno dos direitos humanos e querem percebê-lo como fenômeno histórico e social. Nesse sentido, pode-se entender algo que se encontra de fundo de todas as lutas por direitos humanos contemporâneas: há nesta fórmula teórica algo que explicita o movimento histórico em que um particular nega que a forma dada de organização social seja boa, desejável e justa, demandando o reconhecimento de que certas proteções jurídicas se fazem necessárias para garantir o interesse verdadeiramente universal do grupo social protegido pela esfera jurídica. É o que se sucede quando o sistema normativo dos direitos humanos passou a se fundamentar na ideia que cada indivíduo é por nascimento livre e igual aos demais, confirmando a normatividade latente que sempre existiu da estrutura de eticidade natural das relações sociais. O direito, então, é assumido como processo histórico de proteção de interesses universalizáveis considerados basilares para o mínimo da manutenção do reconhecimento intersubjetivo. Algo que, não obstante, sempre será atualizado historicamente, vide que são os próprios sujeitos que participam da formação deste interesses universalizados.

Agora, deve-se ser tratado o momento posterior da reflexão de Axel Honneth, no qual o autor passou a inflexionar as ideias expostas em “Luta por Reconhecimento” para responder às críticas que ele considerou como válidas ao seu primeiro livro.

5. DO TERCEIRO MOMENTO: HONNETH REFORMULANDO SEU SISTEMA TEÓRICO EM VISTAS AO CRESCIMENTO DOS SEUS INSTRUMENTOS OBJETIVOS DE AVALIAÇÃO DA SOCIEDADE

A luz do quadro anteriormente delimitado, nesse momento importa agora elucidar como o fenômeno dos direitos humanos passou a ser inflexionado na própria obra de Axel Honneth após a submissão de “Luta por Reconhecimento” ao debate público. Não obstante, faz-se importante aqui realizar algumas considerações preliminares, as quais circundam a autônoma movimentação teórica tomada por nosso filósofo antes mesmo de receber certas críticas a sua teoria do reconhecimento delineada no livro inaugural.

Nesse momento, importa observar que “Luta por Reconhecimento” fora originalmente publicado em 1994, enquanto “Sofrimento por Indeterminação” (2007) foi lançado em sua língua materna em 2001. Não obstante a isso, vê-se que o debate entre Axel Honneth e Nancy Fraser, dois expoentes da teoria do reconhecimento contemporânea, somente teve seu fim em 2003, com a publicação definitiva dos artigos de debate acadêmico trocados entre o filósofo alemão e a filósofa estadunidense, onde, como poderemos observar

posteriormente, Honneth recepciona algumas das críticas de Fraser para reelaborar seu empreendimento teórico.

Antes de adentrarmos, então, na referida crítica, parece ser interessante observar brevemente como em “Sofrimento por Indeterminação” (2007) o teórico de Frankfurt já ensaiava uma atenção maior ao fenômeno do direito. Nesse livro, inspirado fortemente na filosofia do direito de Hegel, Honneth constroi certa argumentação no sentido de defender que os direitos humanos nada mais seriam do que um debate normativo acerca das condições de realização da liberdade através de sua mediação com as relações intersubjetivas de reconhecimento (2007, p. 49). Diante disso, entretanto, e seguindo de perto Hegel, entenderia-se que a realização dessa liberdade pode ser obstada por compreensões unilaterais, errôneas e patológicas sobre o conceito de liberdade. O qual não poderia, decerto, ser tomada como mera liberdade negativa do indivíduo em agir conforme sua vontade ou mera liberdade moral do sujeito autônomo que impõe suas próprias regras pretensamente válidas universalmente. Desse modo, os direitos humanos seriam como um certo espaço institucional que media as concepções de liberdade que são mutuamente excludentes quando unilateralidades. Seria, mais que isso, lugar de lembrança daquela eticidade natural das relações humanas, a qual enfrenta o sofrimento causado pelas concepções de liberdade que conduzem a patologias do social quando mobilizadas unilateralmente. Por isso, Honneth passa a tentar desenvolver cada vez mais abertamente uma “teoria de justiça” (2007, p. 83).

Tais movimentos são, inequivocamente, bastante similares aos examinados em “O Direito da Liberdade” (2015), eis que em ambos os momentos a teoria do reconhecimento do teórico da terceira geração de Frankfurt caminha para uma teoria da justiça. Entretanto, como poderemos ver com o desenvolvimento da argumentação que se seguirá no presente tópico, vê-se que entre “Sofrimento por Indeterminação” e “O Direito da Liberdade” há uma diferença gradual: no livro mais antigo, tem-se ainda uma atenção maior ao aspecto afetivo do indivíduo que sofre pela indeterminação; enquanto no último, há uma menor abertura ao aspecto perspectivista que é forte na teoria do reconhecimento elaborada próxima a elaboração de “Luta por Reconhecimento”.

A questão, então, apresenta-se como um salto. Como podemos entender o caminho teórico tomado por Honneth após “Luta por Reconhecimento”? Certamente, aqui propõe uma leitura reconstrutiva que visa somente elaborar em uma via interpretativa os sentidos que o fenômeno dos direitos humanos foram sendo desenvolvidos para a teoria do reconhecimento examinada. Então, para começarmos a investigação desse momento que considera-se

transicional, parece ser importante vislumbrar os resultados do debate entre Axel Honneth e Nancy Fraser.

Nesse momento, importa elucidar como certas críticas recebidas por Honneth o fizeram modificar o sistema teórico contido em *Luta por Reconhecimento*. Seguindo de perto a investigação levantada por Rúrion Melo (2014), nota-se que o profícuo debate realizado entre o filósofo de Frankfurt e a teórica crítica Nancy Fraser ilustra algumas das razões que fizeram a Honneth realizar certas modulações em seu empreendimento teórico, cuja produção acabou por intentar melhor delimitar as ambivalências de seu pensamento, inscritas, sobretudo, tanto na dependência que o autor possuía em relação a perspectiva afetiva dos concernidos quanto na falta de critérios mais objetivos de análise do teor emancipatório ou conservador dos diferentes tipos de posições políticas dos indivíduos em conflitos sociais.

Como sabemos, tanto Honneth quanto Fraser buscaram, internamente a um cenário social de uma teoria nascente em condições posteriores à queda da experiência socialista soviética (Fraser, 2022), compreender como as demandas por reconhecimento fornecem um paradigma de análise contemporâneo de lutas sociais plurais. Assim, sendo-lhes caro a investigação das demandas de reconhecimento, tendo-lhes também cada um a sua perspectiva teórica sobre tais demandas, ambos os autores realizaram um fecundo debate que fora posteriormente organizado no livro *“Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange”* (2003).

Para nosso contexto, uma objeção de Fraser a teoria do reconhecimento aqui até então delimitada importa para ilustrarmos o quadro de paulatina modificação dos instrumentos conceituais contido na obra de Honneth: conforme pontuado propriamente pela filósofa norte-americana, haveria um risco considerável de que a teoria do reconhecimento delineada por Honneth em *Luta por Reconhecimento* não fornecesse um critério objetivo pelo qual poderia ser realizada uma avaliação tanto da conduta dos indivíduos quanto do nível de justiça social existente na sociedade. Isso significaria, elaborando diferentemente, que entre o real afeto de desrespeito e a elaboração individual deste desrespeito, atravessa-se inúmeras possibilidades onde a teoria teria pouco a oferecer para o desvelamento de estruturas sociais de dominação. Nesse caminho, para Fraser, a teoria do reconhecimento até então desenvolvida por Honneth corria o risco de recair numa espécie de *“psicologia moral do sofrimento pré-político”* dependente por demasia da perspectiva normativa subjetiva dos indivíduos (2003, p. 201). Nesse ponto, Fraser pontua justificadamente que tal dependência teórica impede que a estrutura intersubjetiva de reconhecimento pensada por Honneth proveja respostas para situações onde a esperada elaboração do sofrimento não seja alcançada em

razão da dominação social. Ou, mais drasticamente, quando o sofrimento pré-político constroi nos indivíduos respostas ideológicas ao vivenciado em evidente contradição aos ímpetos normativos do alargamento do reconhecimento das individualidades e de seus direitos enquanto pessoas humanas.

Para nossos fins, importa tentar vislumbrar o sentido da crítica de Fraser para nosso objeto de estudo: é como se a filósofa estadunidense apontasse que entre a dialética entre interesse particular e interesse universalizado houvesse um lapso teórico relevante, vide que Honneth aponta ser somente através de um julgamento empiricamente situado possível aferir se o interesse particular revela necessidade de atualização da universalidade do direito ou não. Logo, como a teoria não poderia se posicionar em cada questão normativa existente na sociedade, teria pouco a oferecer para aplicação na realidade concreta. Até por não buscar desenvolver abertamente uma visão de mundo que fornecesse ao particular a força necessária para entender seus interesses emancipatórios de ampliação de direitos como algo universal.

Em conformidade, sabe-se que Honneth recepcionou as críticas de Fraser reconhecendo a problemática teórica apontada. De acordo nos informa Melo, o filósofo alemão atentou em entrevista que *“especialmente o debate com Nancy Fraser”* teria lhe mostrado *“que a fundamentação dos padrões da crítica nas experiências de desrespeito está sempre acompanhada do risco de aceitar todas as expectativas como justificadas”* (2014, p. 28 apud Boltanski e Honneth, 2009, p. 96). Consequentemente, Melo aponta que o posterior desenvolvimento teórico de Honneth acabou por elaborar um tipo de pensamento em que o ônus da justificação das demandas por justiça paulatinamente *“vai saindo das costas dos sujeitos e passando para a perspectiva reconstrutiva de sua fundamentação”* (2014, p. 29). Portanto, em uma análise retrospectiva, vê-se que a parte final de *“Luta por Reconhecimento”*, na qual Honneth delega a práxis política o poder de definir os sentidos concretos do alargamento do reconhecimento, paulatinamente vai sendo deixado para outro plano de importância conforme o seguimento do pensamento de nosso autor.

Devido a isso, inevitavelmente, podemos antecipar que Honneth passou o período posterior da publicação de *Luta por Reconhecimento* tentando garantir a sua teoria um critério mais objetivo de avaliação tanto da sociedade quanto das condutas dos indivíduos, desenvolvendo assim modulações que paulatinamente restringiram a abertura teórica que fornecia aos indivíduos e seus afetos de injustiça e desrespeito. É o que se sucede, eis que o anterior espaço teórico fornecido a práxis política de elaboração de um sentido ético motor das demandas sociais fazia recair na teoria até então delimitada no perigo de não possuir critérios de avaliação crítica das expectativas normativas subjetivas, conforme as críticas de

Fraser relevam. Nosso autor, então, buscou desenvolver com maior acurácia o sentido teleológico de sua teoria, deixando de lado seu anterior proceder que apenas esboçava um sentido finalístico do reconhecimento intersubjetivo.

Coincidente a essa avaliação, dois exemplos elucidativos das posteriores elaborações teóricas de Honneth fornecem uma ilustração do movimento de modificação de sua perspectiva. Vejamos, então, dois textos no qual restam bem evidentes a modificação teórica empreendida por Honneth, sobretudo para enfrentar a crítica que notoriamente recepcionou. Aqui, o autor começa a desenhar por si próprio o sentido teleológico de sua teoria.

(i) Em um primeiro plano, em “*The irreducibility of progress*”, contido em “*Pathologies of reason: on the legacy of critical theory*” (2009b), originalmente publicado em 2007, Honneth dispõe de uma heterodoxa interpretação da filosofia histórica de Kant para defender que o pensador de Königsberg aprovisiona uma visão proveitosa do progresso moral humano. Conforme a esse propósito, expõe-se uma leitura onde o progresso é concebido como uma ideia necessária para uma teoria de intenções críticas: progresso é tomado como “*um processo rumo ao melhor*” e que “*assume a forma de um processo de aprendizagem que é repetidamente interrompido de forma violenta, mas que nunca pode ser totalmente interrompido*” (idem, n.p, tradução nossa).

De certa forma, com esse movimento, Honneth desloca o tamanho da primazia que anteriormente concedia aos afetos individuais de desrespeito para formular um critério objetivo mediado pela ideia de processo de aprendizagem moral, apresentado como a ideia capaz de contornar a objeção anteriormente mencionada de Nancy Fraser. É como se Honneth trabalhasse dentro do lapso teórico anteriormente mencionado, suplantando aquela anterior consideração de que o interesse particular somente pode ser compreendido em seus sentidos conforme um julgamento empiricamente situado, desenvolvendo a ideia de que exista um processo social de aprendizagem moral, isto é, um certo progresso histórico de aprendizado que condiciona o sentido teleológico e moralmente esperado dos interesses particulares em sua relação com os interesses universalizados. Nesse sentido, vê-se que nosso filósofo prepara um arcabouço teórico que lhe permitiria investigar abstratamente o sentido esperado do progresso dos direitos humanos, deixando de residir somente na conduta dos indivíduos a capacidade de revelar os sentidos da futura normatividade do desenvolvimento do reconhecimento

intersubjetivo. Poderia ser dito, sem prejuízo, que é como se Honneth tivesse revisitado a afirmação final contida em “Luta por Reconhecimento” e agora indiretamente afirmasse que é assunto da teoria o futuro da eticidade humana (Honneth, 2009a, p. 280).

Tal é assim que ao relembrar as intuições de Immanuel Kant em “o que é o esclarecimento?” (2022), Honneth pondera que o poder (ou as estruturas sociais de dominação) interrompem em certas circunstâncias o processo de aprendizagem moral. Portanto, ao incluir em seu arcabouço teórico certa percepção idiossincrática da filosofia da história, e, particularmente, de uma filosofia da história do aprendizado social da moral, o nosso filósofo aproxima da sua teoria do reconhecimento um certo sentido teleológico de racionalidade crítica, aprovendo, assim, um critério objetivo capaz de avaliar tanto o nível de justiça da sociedade quanto às condutas dos indivíduos. Entretanto, o que significa esse processo social de aprendizagem moral? Aqui, importa desenvolver o outro texto honnethiano que aborda a questão de uma maneira mais centralizada. Entretanto, faz-se desde já possível elaborar uma ideia geral acerca do tema, a qual servirá como base teórica de análise do próximo tópico: ao trazer o tema da “aprendizagem social da moral”, Honneth realiza um proceder interpretativo que inclui na sua teoria previamente esboçada em “Luta por Reconhecimento” algo diferente; então, agora, entre o interesse universalizado que é materializado no direito vigente e o interesse particular (o qual poderá ser mero interesse egocêntrico, incapaz de motivar a ampliação do reconhecimento humano, ou, ao contrário, ser interesse particular que se demonstra universal, denunciando a incompletude da universalidade do direito positivado e o forçando a uma ampliação da ordem jurídica), há um processo de aprendizagem social que permitiria apontar de uma maneira mais objetiva o sentido geral do interesse particular que atualiza e amplia o discurso sobre os direitos humanos.

(ii) em “Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento” (2018), publicado originalmente em 2015, vê-se um cenário onde Honneth ainda intenta fornecer ao quadro teórico apresentado em “Luta por Reconhecimento” um critério objetivo que permitisse avaliar criticamente comportamentos humanos destoantes do padrão intersubjetivo de aguardado reconhecimento recíproco. Através disso, desenvolve-se certa investigação que se apresenta sob a intenção de atualizar o conceito de Lukács de reificação, considerando-o como um “*esquecimento do reconhecimento*”, o qual poderia ser tomado como um critério crítico para avaliarmos as ações dos indivíduos

(2018, p. 89). Mas como a reificação seria algo com um processo de “esquecimento do reconhecimento”? Qual seria a relação desse esquecimento com o processo de aprendizagem social da moral?

Neste livro, nosso filósofo ilustra o que acontece quando o processo de aprendizagem social do reconhecimento subjetivo é bloqueado, conduzindo a patologias do social que nada mais seriam do que o fruto do esquecimento dos padrões éticos de reconhecimento. É como se Honneth testasse, então, a capacidade de sua teoria em fornecer objeções críticas aos padrões de vida da sociedade, algo que não era tão possível no sistema teórico elaborado em “Luta por Reconhecimento”.

Pensando, tal qual ilustrado naquele livro inaugural, o reconhecimento intersubjetivo como algo antecedente a todos processos sociais, Honneth desenvolve a ideia que a reificação – aqui pensada como esquecimento do reconhecimento – nada mais seria do que processos sociais onde o primado da intersubjetividade seria perdido, bloqueando os espaços de ampliação do reconhecimento social e, em casos extremos, ameaçando o paradigma básico da socialização humana. Conforme a isso, tem-se a ideia que o processo geral e básico do reconhecimento social pode ser esquecido em linhas gerais em duas situações: quando a ação humana é tomada por uma lógica de fins, tornando automatizado o significado de cada relação social em cada esfera do reconhecimento intersubjetivo, onde o indivíduo se esquece do sentido básico da socialização¹⁰; ou quando o próprio pensamento torna-se dogmático e rígido, impossibilitando o indivíduo de se vincular afetivamente com o outro¹¹ (2018, p. 90).

Por esse caminho, vê-se que o aprendizado social do moral corresponde a um caminho que deve evitar a reificação, o esquecimento do reconhecimento, numa fórmula bastante kantiana. Primeiro, deve ser evitado que os fins excedam os meios éticos. Segundo, o reconhecimento intersubjetivo somente pode ser aprendido através da aprendizagem

¹⁰ Buscando construir exemplos para ilustrar a questão, poderíamos dar os seguintes: i) quando os cuidadores, tão focados no disciplinamento do indivíduo ainda em desenvolvimento, esquecem que a educação daquela criança deve ser realizada de uma forma digna, visto que ser exatamente a dignidade da pessoa humana um dos conteúdos principais que visa ser transmitido desta aprendizagem ocorrida no seio familiar; ii) quando, na esfera jurídica, indivíduos se esquecem que o respeito ao outro advém de um imperativo ético, e não mero cumprimento de regras impostas pelo sistema jurídico; iii) quando, em razão da competição do mercado e a sociedade civil, esquecem de utilizar os meios éticos sustentáveis para manutenção da estrutura do mercado e da cultura.

¹¹ Nesse contexto, pensa-se em preconceitos de todas as naturezas, que nada mais são do que certa rigidez no pensar. Conforme a isso, notório certa influência de Kant sobre essas reflexões de Honneth, visto que o processo de aprendizagem social do reconhecimento parece dialogar com o processo de esclarecimento do sujeito, da “saída da minoridade”.

real de sua gramática por cada indivíduo, construindo-se uma cadeia de sujeitos autônomos e capazes de dar e receber razões.

Observa-se, portanto, que paulatinamente a teoria do reconhecimento de Honneth vai sendo desenvolvida de forma a indicar de uma maneira mais objetiva certo sentido normativo que o interesse particular deve ter para representar qualquer intenção universal de ampliação de direitos. Não obstante, por tentar se ater agora a certa percepção que visa encontrar uma justificativa para os comportamentos humanos, percebe-se que a teoria do reconhecimento de Honneth também começa a tomar contornos mais fortes de uma teoria de justiça. É algo que começa a se tornar evidente, por exemplo, quando neste livro o filósofo da terceira geração de Frankfurt admite de uma maneira mais explícita que o direito, para além de ser um interesse universalizado passível de denúncia por incompletude de seu interesse universalizado, conforme desenvolvido em “Luta por Reconhecimento”, é também algo que fornece certa função protetora da sociedade (2018, p. 122), estabelecendo limites concretos para que comportamentos reificados não corrompam a sociedade como um todo.

Conforme aos precedentes tópicos, viu-se como a teoria do reconhecimento de Honneth foi sendo conduzida de forma a tentar responder a justa crítica de Nancy Fraser. Com isso, tem-se que os critérios mais objetivos alcançados dependeram da elaboração da existência de um “processo social de aprendizagem moral” da gramática geral do reconhecimento intersubjetivo. Por esse caminho, observa-se que foram criadas respostas ao lapso teórico existente em “Luta por Reconhecimento”, inscrito na incapacidade daquela teoria se posicionar concretamente em conflitos sociais existentes na sociedade.

Entretanto, até aqui, Honneth ainda não tinha elaborado de uma maneira mais inequívoca o sentido teleológico positivo da ampliação dos direitos humanos e do reconhecimento intersubjetivo. Por um lado, vê-se que “*The irreducibility of progress*” indica apenas a existência desse processo de aprendizagem. Por outro caminho, observa-se que “Reificação” investiga mais aquilo que desvia do reconhecimento intersubjetivo. Mas, então, qual seria o valor por trás do processo social positivo de aprendizagem moral do reconhecimento intersubjetivo?

Agora, então, importa examinar a reflexão de Axel Honneth exposta em “O Direito da Liberdade” (2015), onde foi elaborada justamente uma tentativa de resposta a essa questão.

6. DO QUARTO MOMENTO: A LIBERDADE SOCIAL COMO O SENTIDO DO PROGRESSO DO RECONHECIMENTO INTERSUBJETIVO E DA EXPERIÊNCIA JURÍDICA DOS DIREITOS HUMANOS

Como pode se antever, as críticas formuladas à teoria social apresentada em “Luta por Reconhecimento” transmitiram a Honneth a necessidade de fornecer um critério mais objetivo de avaliação da justiça social. Tratava-se, sobretudo, de encontrar algo que pudesse lidar com o lapso teórico existente em “Luta por Reconhecimento”, entre a experiência afetiva individual e as esferas normativas da sociedade já institucionalmente dadas, sobretudo para com o modo que a teoria do reconhecimento pudesse indicar o sentido justificado do alargamento das estruturas de reconhecimento humano. Consoante a isso, viu-se também que parte do seu desenvolvimento teórico posterior à recepção das referidas objeções circundou na tentativa de aproximar seu pensamento a uma espécie de investigação racionalmente mediada de crítica social: por um lado, Honneth buscou pensar a existência de uma espécie de aprendizado social do reconhecimento; por um outro caminho, pensou em como comportamentos desviantes desse processo de aprendizagem podem ser compreendidos como reificadamente patológicos.

Em “O Direito da Liberdade” (2015), o nosso filósofo reformulou seu método de investigação. Nesse sentido, mais distante da inflexão ontogenética tomada naquele primeiro livro, a qual buscou defender certa origem universal da formação da eticidade humana e do indivíduo em geral, vide a existência de uma estrutura natural da gramática de reconhecimento intersubjetivo, toma-se agora um paradigma metodológico da “reconstrução normativa” do valor da liberdade humana considerada contida imanentemente nas instituições sociais, as quais nada mais seriam do que uma pequena inflexão naquelas esferas de reconhecimento apresentadas em “Luta por Reconhecimento”¹². Nesse sentido, é como se, então, Honneth buscasse neste livro demonstrar a história do desenvolvimento da gramática de reconhecimento, a qual somente estava pressuposta nos saltos explicativos contidos na explicitação de cada esfera normativa do reconhecimento social exposta em “Luta por Reconhecimento”¹³.

¹² A esfera do reconhecimento familiar se torna em certa instituição social das relações pessoais afetivas de amizade, relações íntimas e família. Por outro lado, a esfera do reconhecimento jurídico se transforma na instituição social do direito. Por fim, a esfera do reconhecimento da estima social característica da sociedade civil se modifica para uma instituição social que embarcaria às estruturas sociais do mercado e da elaboração comunitária de valores.

¹³ Por exemplo, ao saltar da exposição da esfera do reconhecimento familiar para a esfera do reconhecimento jurídico do direito em “Luta por Reconhecimento”, Honneth apenas afirma de uma maneira breve que o

Desse modo, o teórico da terceira geração de Frankfurt expõe em “O Direito da Liberdade” a ideia de que o sentido teleológico do desenvolvimento da moralidade humana inscrita nas relações sociais somente poderia ser compreendida se percebêssemos que é o valor normativo da liberdade que movimenta tal processo. Dito de outra forma, é como se, então, o valor da liberdade conduzisse historicamente o aprendizado social do reconhecimento. Com esse movimento teórico, Honneth busca ainda garantir um critério mais objetivo de análise social do processo de aprendizagem moral apresentado no tópico anterior, tentando agora elaborar um sentido um pouco mais material deste processo.

Então, conforme o presente propósito, qual é a particularidade deste novo método e quais são suas implicações imediatas na forma que ela interpreta o fenômeno dos direitos humanos? Conforme suas intenções, Honneth retoma sua investigação justamente reconsiderando a abertura valorativa que havia concedido a práxis em “Luta por Reconhecimento”, movimento teórico esse que viabiliza a metodologia de reconstrução normativa de um sentido ético de progresso inscrito imanentemente nas instituições sociais. Conjuntamente à filosofia do direito de Hegel, o teórico de Frankfurt assume como pressuposto de sua nova análise que o valor primordial das sociedades modernas consiste na concepção de liberdade social (2015, p. 10). Desse modo, ao sustentar um critério que considera imanente às práticas sociais, o qual seria desvelado ao longo de um vasto processo histórico de aprendizado do reconhecimento mediado por tal liberdade, Honneth mantém seu anterior diagnóstico da necessidade de ter-se em mente um sentido de progresso para a realização de uma teoria de teor crítico. Conforme a isso, vê-se que o valor normativo da “liberdade social” seria o conceito central para entender o processo social de aprendizagem de uma moralidade inscrita em todas as esferas de relações humanas.

Segundo a isso, faz-se necessário realizar breves apontamentos: parte da substancial preocupação de Honneth circunda em oferecer um pensamento capaz de reformular o modelo hegemônico de teoria da justiça circunscrita em parâmetros kantianos de estipulação de princípios racionais abstratos de justiça (2015, p. 22 - 23). Nesse sentido, Honneth ainda toma de empréstimo sua particular leitura hegeliana de Kant realizada em “*The irreducibility of progress*” (2009b), afastando-se do tipo de interpretação racionalista que fixa princípios gerais de justiça a partir de um processo estritamente de razão prática. Na verdade, Honneth se aproxima da consideração um tanto quanto diferente: de que o aperfeiçoamento da liberdade humana depende de um processo de aprendizagem social onde todos os indivíduos

processo de generalização do outro, constituinte para a experiência do direito, dependeu de certo processo histórico social complexo (2009a, p. 180).

devem idealmente participar. Logo, não basta que o indivíduo alcance tal valor através de uma racionalização individual e de um processo reflexão abstrata, incapaz de capturar de uma maneira segura e justa as nuances particulares dos afetos de cada indivíduo humano, mas que a liberdade seja alcançada cada vez renovada através de um desenvolvimento social complexo. Por isso, o conceito de “liberdade social” em Honneth não é tanto um conceito capturado pela reflexão teórica abstrata e que deva ser meramente aplicado na realidade social, mas na verdade um certo valor que somente vai sendo desenvolvido e capturado através do desenvolvimento das relações sociais humanas.

Evidentemente, tal abertura às nuances particulares possibilitam também aferir pela permanência de algumas das primeiras intuições contidas em “Luta por Reconhecimento”, vide que o processo social de aprendizagem moral depende ainda de certa participação afetiva dos indivíduos. Por isso, não seria correto afirmar que haveria uma modificação total de pressupostos teóricos entre aquele primeiro livro e o presente. Entretanto, é inegável que algumas modificações também foram realizadas justamente ao fixar um critério avaliativo mais objetivo de tais elaborações, definindo um sentido teleológico universal para as demandas de reconhecimento que antes não existiam no primeiro livro.

Isso significa, sobretudo, que na obra de Honneth como um todo há um fio condutor substancial. Mesmo em “O Direito da Liberdade” a estrutura do reconhecimento recíproco ainda permanece relevante como chave para a concepção de liberdade, cuja perspectiva dos afetos dos concernidos também é objeto de análise (2015, p. 87). Entretanto, vide a concepção de que as instituições sociais fornecem imanentemente um necessário sentido teleológico universal de progresso da liberdade e da ampliação do reconhecimento, nota-se que nova formulação teórica de Honneth toma para si parte da responsabilidade de avaliar se aspectos da sociedade condizem ou não com aquele sentido de liberdade que racionalmente é previsto a aprendizagem social da moralidade imanente da gramática de reconhecimento. Isso é evidente, por exemplo, quando o autor investiga concepções unilaterais potencialmente patológicas de liberdade (2015, p. 157 - 175), bem como os déficits de desenvolvimento da liberdade social (2015, p. 224). Com esse proceder teórico, vê-se algo diferente do que o contido em “Luta por Reconhecimento”, onde a avaliação do “descaminho” moral era por demasiadamente dependente de uma reflexão empiricamente situada e impossível de ser esboçada nos termos gerais da teoria até então apresentada.

Feita as considerações iniciais, importa aprofundar em como Honneth desenvolve sua reconstrução normativa. Nesse instante, então, vejamos como o sentido de liberdade social é apurado através de outros dois modos de entender o conceito de “liberdade”.

6.1. A liberdade social como síntese da liberdade negativa e da liberdade reflexiva: do apuramento dos sentidos e dos defeitos de cada modo de se pensar o conceito de liberdade

Nunca perdendo de horizonte aquela inaugural consideração de que exista certa gramática natural de eticidade humana advinda das estruturas sociais de reconhecimento intersubjetivo, nosso filósofo começa sua investigação apurando e reconstruindo os sentidos históricos que são existentes no conceito de “liberdade”. Nesse sentido, caminhando junto ao Hegel de “Filosofia do Direito” (2022), Honneth compreende que existem duas concepções de liberdade que são centrais para a história e para a constituição das instituições sociais modernas. Certamente, também para o fenômeno do direito tais concepções são importantes, como veremos mais detidamente no tópico posterior. Contudo, trata-ia-se de concepções também incompletas, as quais conduzem a contradições sociais quando mobilizadas unilateralmente. É o que ele chama de “liberdade negativa” e “liberdade reflexiva”.

Tratando-se de concepções correntes na sociedade, não é dificultoso compreender os seus sentidos gerais: enquanto a liberdade concebida como “negativa” seria aquela interpretada como “ausência de resistências externas”, isto é, liberdade na medida em que não há impedimento na vontade dos indivíduos (2015, p. 44), conforme uma leitura bastante hobbesiana da questão; liberdade “reflexiva” seria aquela, inspirada por diferentes vertentes teóricas e estéticas, onde o indivíduo seria considerado livre somente quando “consegue se relacionar consigo mesmo de modo em que seu agir ele se deixe conduzir apenas por suas próprias intenções” (2015, p. 58), tornando a questão da liberdade como algo mais propositivo, que exige do indivíduo certa autenticidade e/ou autonomia, como pretendem teóricos como Rousseau e Kant. Portanto, liberdade negativa é como aquela mais básica, dada aos indivíduos para agirem livremente; enquanto a reflexiva seria aquela que exige e também permite que o indivíduo problematize as condições de possibilidade de uma verdadeira liberdade.

Dessas concepções, Honneth compreende que ambas são centrais para a compreensão dos sentidos normativos da socialização humana e do fenômeno dos direitos humanos. Por um lado, por exemplo, a liberdade negativa é essencial para a construção de uma “concepção liberal de justiça” onde se justifica “uma liberdade individual que permita as restrições necessárias à convivência pacífica de todos os sujeitos individuais” (2015, p. 56). Logo, percebe-se que a liberdade pensada como ausência de resistências externas permite a criação de valores normativos como os direitos individuais, vide criar certo mundo de

práticas sociais onde se visa coibir ações que prejudiquem a convivência pacífica dos indivíduos. Desse modo, tal liberdade cria as condições de existência de uma esfera social em que o indivíduo seja autônomo para definir os seus desígnios¹⁴. Por outro caminho, e aqui sem contradição, também verifica-se que a ideia de liberdade como ação reflexiva permite que os próprios indivíduos se apresentem como atores do debate sobre o conceito de “liberdade”, visto que diante dela somente poderia ser considerada como ser livre aqueles que designam livremente suas identidades e valores morais¹⁵. Prepara-se, então, por outra concepção de liberdade, de certo valor normativo democrático, eis que a concepção de liberdade reflexiva somente admite pela existência de tal valor quando os indivíduos são livres para refletir sobre o conteúdo moral de suas práticas sociais. É o que se sucede, caso consideramos que um indivíduo somente “*alcança a liberdade a medida que exerce a obediência às leis que ele próprio se impôs*” (2015, p. 60).

Entretanto, por mais que sejam centrais para certas instituições modernas, principalmente para o direito, há certo problema quando levamos cada uma dessas concepções de liberdade ao limite. Conforme propõe Honneth, quando a liberdade é concebida somente em seu aspecto negativo, corre-se o risco de cair em certa patologia do social, ou então, caso queiramos, em certo esquecimento particular do reconhecimento social, vide que tal modelo conduz a uma concepção de que cada indivíduo humano seria por natureza egocêntrico e incapaz de agir verdadeiramente de forma cooperativa, tornando-se cada vez mais difícil que “*os cidadãos do Estado sejam apreendidos como autores e renovadores de seus próprios princípios jurídicos*” (2015, p. 55). Nesse sentido, percebe-se que a ideia de liberdade negativa do indivíduo quando conduzida unilateralmente corrobora com o atomismo social: se todos os indivíduos são egocêntricos e o homem é o lobo do próprio homem, a sociedade somente poderia ser concebida como um fenômeno existente por mera convencionalidade. A própria ideia de sociedade pareceria ser então paradoxal, vide que aquilo que ameaça a liberdade dos indivíduos seria tão somente o comportamento errático de outros indivíduos.

¹⁴ Certos princípios gerais do direito demonstram exatamente a influência do conceito da liberdade negativa na organização das sociedades. Por exemplo: a ideia de que “ninguém deve ser obrigado a fazer ou deixar de fazer algo senão em virtude de lei”, corresponde exatamente a criação de um espaço de liberdade negativa que não precisa dar razões ao direito; pelo mesmo caminho, a ideia que liberdade de crença, de profissão, de valores políticos, de ideias, etc, também conduz a criação de um espaço de liberdade negativamente desregulado, deixado para os indivíduos preencherem o conteúdo de tal liberdade autonomamente.

¹⁵ Por mais que seja um conceito de liberdade diferente, Honneth a todo momento relembra a ligação histórica entre uma e outra: liberdade reflexiva, em muitos momentos, não pode ser concebida sem a anterioridade da liberdade negativa, a qual originalmente permitiu o espaço de autonomia individual. Entretanto, a questão que divide ambas circunda em perceber que a primeira não necessariamente exige que o indivíduo participe na constituição da vontade geral da liberdade, podendo muito bem ser assegurado por um soberano *Leviatã* antidemocrático.

Por outro caminho, entretanto, a liberdade entendida como reflexão autônoma e/ou autêntica conduziria a outra espécie de patologia: pensada conforme algumas diferentes formas, às vezes em tons rousseauianos e em outros kantianos, tal espécie de concepção padeceria do risco de conduzir a um coletivismo desalinhado com a realidade social, vide sua defesa da reflexão abstrata do indivíduo consigo mesmo conduz a um descolamento para com a experiência normativa cotidiana e real (2015, p. 80).

Desse modo, e acompanhando todas as considerações honnethianas, vê-se que ambas as concepções de liberdade são centrais para o Estado de direito moderno. Por um lado, a liberdade negativa fornece certa base normativa que define o Estado como ente que garante a segurança e a liberdade básica da coletividade de indivíduos. Por outro caminho, a liberdade reflexiva conduz a certo pressuposto de que o indivíduo somente é livre se participa da elaboração de sua própria liberdade que é intersubjetivamente compartilhada. Entretanto, quando há unilateralização desses conceitos, percebe-se que se desenvolve certas patologias do social e o esquecimento das estruturas básicas das relações sociais de reconhecimento intersubjetivo.

Do lado da negatividade da liberdade, vê-se que sua unilateralização conduz a certo bloqueio de desenvolvimento do aprendizado social da moralidade: é como se o “outro generalizado” do direito impusesse de uma maneira ilegítima ao “eu” certa rigidez de elaboração do significado concreto da liberdade humana, eis que não é o “eu” que define a liberdade possível e desejável; na verdade, todo “eu” seria um tanto quanto suspeito para tal proceder. Não obstante, observa-se que a liberdade reflexiva tende a se perder em seu aspecto autorreferencial, o qual crê que o indivíduo por si pode alcançar a universalidade dos interesses e reconstruir o mundo somente com o potencial de uma racionalidade autônoma universal, colocando em risco o reconhecimento intersubjetivo por um proceder diametralmente oposto: aqui, o “eu” pode obliterar o “outro”, impondo-lhe uma concepção de mundo a imagem e semelhança do “eu”. Nas palavras de Honneth (2015, p. 83), ambas as ideias de liberdade são incompletas em razão de:

A ideia da liberdade negativa, assim, mostra-se deficitária, pois isenta de conteúdo, e precisamente como ação pensada como autodeterminada, contrapõe-se a uma realidade objetiva que, por sua vez, deve em si ser compreendida como heterônoma [ou seja, impede que o indivíduo construa plenamente sua própria liberdade autonomamente - é, de certa forma, uma concepção que exige que a autoridade do Estado não seja do indivíduo protegido, mas de um outro soberano que tutela a esfera da liberdade civil; logo, se mobilizada unilateralmente, exclui qualquer possibilidade de liberdade do indivíduo enquanto sujeito autônomo] (...) A carência da liberdade reflexiva está no fato de a liberdade ampliada para o interior [do indivíduo, em seu poder reflexivo abstrato] não se estender para fora, para a esfera

da objetividade [isto é, do mundo social concreto e existente em seus conteúdos morais de forma anterior ao próprio indivíduo, desconhecendo qualquer autoridade para além do sujeito que reflete].

Desse modo, há de se existir um conceito de liberdade que possa lidar com os aspectos prejudiciais de cada uma dessas concepções de liberdade. Conforme a isso, Honneth propõe, junto a filosofia do direito de Hegel, a ideia de “liberdade social”, que nada mais seria senão um modo de pensar a liberdade capaz de construir um pensamento em que *“não só as intenções individuais deveriam satisfazer ao padrão de ter surgido sem nenhuma influência estranha de sua parte, mas também se deve poder apresentar a realidade social externa livre de toda heteronomia e de toda coerção”* (2015, p. 84). Ou seja, uma síntese dos precedentes modos de pensar a liberdade humana, onde o indivíduo seja ao mesmo tempo autoridade quanto aos assuntos morais (algo impossível para a liberdade puramente negativa) e submetido a certa autoridade das instituições sociais (algo impossível para liberdade puramente reflexiva).

Nesse instante, segundo o paradoxo dessa liberdade que define ao mesmo tempo que o indivíduo é e não é autoridade em assuntos morais, retorna-se a Honneth a reflexão sobre um paradigma do pensamento hegeliano existente desde “Luta por Reconhecimento”: tal modo de se pensar a liberdade somente pode ser alcançada se resgatado um aspecto afetivo da socialização humana e da dinâmica básica do reconhecimento intersubjetivo, onde o “estar-consigo-no-outro” provê os limites que o outro generalizado impõe a liberdade de qualquer sujeito, mas que na verdade correspondem a um respeito do próprio indivíduo para consigo mesmo. Trata-se, então, de um modo de conceber a liberdade que não encontra injustificados limites ao “eu” reflexivo nem a o “outro” que se crê sempre ameaçado, mas que *“de bom grado se limita na relação com um outro, porém, nessa restrição, sabe-se como si mesmo”*, eis que *“uma vez que se considera o outro como outro, tem-se o sentimento de si mesmo”* (2015, p. 85). Nesse instante, e diante de um apuramento de reflexão dialética de Honneth, depreende-se que “O Direito da Liberdade” desenvolve em sua reflexão mais do que uma mera dinâmica entre interesse “universal” e “particular” em que o último tende a ultrapassar sempre o primeiro, a qual invariavelmente pode se converter em mera concepção de liberdade reflexiva que não encontra limites normativos concretos¹⁶, mas também a ideia

¹⁶ Era exatamente essa a questão insolúvel em “Luta por Reconhecimento”: por ter desenvolvido uma teoria que apontava muito mais para o conflito que o interesse particular poderia mobilizar frente a um interesse universalizado incompleto, Honneth tinha dificuldades teóricas de desenvolver de uma maneira mais objetiva a possibilidade do interesse particular não corresponder a um interesse universalizável. Naquele livro, como vimos, somente uma análise empiricamente situada poderia definir a questão de saber se o interesse particular seria “por reconhecimento” ou por “egocentrismo”. Em “O Direito da Liberdade”, parte desses problemas são solucionados através de uma observação do outro lado da dinâmica do particular e o universal: as instituições

de que o “estar-consigo-no-outro” já é historicamente e materialmente estruturado nas instituições sociais, as quais já apontam para certo sentido já institucionalizado das relações de reconhecimento social que não pode ser ignorado.

Desse modo, desde então, vê-se que a liberdade social é um conceito que adere muito facilmente à dinâmica de reconhecimento intersubjetivo e lhe desenvolve através de uma perspectiva diferente. Na verdade, poderia ser dito que tal conceito nada mais seria do que a ideia de liberdade correspondente de uma teoria que entende que as relações sociais desde sempre são estruturadas em dinâmicas de reconhecimento, pois nenhuma liberdade poderia concebida senão aquela que se encontra na relação ética entre um “eu” e um “outro” que se reconhecem reciprocamente e estabelecem idealmente laços cooperativos e não coercitivos. É o que se compreende, eis que, lembrando a obra primeva, *‘se eu não reconheço meu parceiro de interação como um determinado gênero de pessoa’*, e, portanto, livre enquanto um indivíduo de direito, *‘eu tampouco posso me ver reconhecido em suas reações como o mesmo gênero de pessoa’*, e logo, também como ser provido de liberdade (2009a, p. 78).

Por esse caminho, observa-se que o desenvolvimento teórico Honneth acabou por elaborar, caminhando conjuntamente as lições de Hegel em “Filosofia do Direito”, um conceito de liberdade que se acredita ser o exato valor normativo correspondente a dinâmica natural do desenvolvimento histórico do reconhecimento intersubjetivo. Desse modo, transpondo para outro plano a anterior abertura teleológica que sua teoria concedia a práxis humana e os afetos dos indivíduos particulares, os quais seriam os entes a elaborar os valores sociais do alargamento do reconhecimento humano, vê-se que a “teoria social de teor normativo” (2009a) de Honneth converteu-se em uma “teoria de justiça” (2015) onde o aprendizado do reconhecimento somente pode ser concebido em seu teor histórico e avaliado nas sociedades contemporâneas através da correta ponderação frente ao valor da liberdade social que pode ser capturado em seu sentido nas instituições sociais. Aqui, então, trata-se menos do que buscar ver o sentido do conceito “x” ou “y” de liberdade pretensamente correto e mais de examinar o lugar institucional que serve de contexto normativo para qualquer conceito de liberdade atuar: isto é, nas relações pessoais, no direito e na esfera civil de valores comunitários.

sociais, as quais nada mais são do que as estruturas normativas vigentes tanto juridicamente quanto socialmente, também apontam para o sentido universalizável do reconhecimento recíproco. Conforme a isso, a atenção a elas garantiria que os interesses particulares de ampliação das esferas de reconhecimento sejam apurados tão logo em sua teoria, através da reconstrução normativa do valor da liberdade social que mobiliza o processo de aprendizagem social do reconhecimento intersubjetivo. Nosso autor, então, dá o salto que lhe permite sair do “psicologismo pré-político” apontado por Nancy Fraser.

Eis que, então, o método de estudo somente poderia ser mesmo o da ‘reconstrução normativa’, ou seja, de certa reconstrução histórica do sentido normativo das instituições sociais de reconhecimento, pois são elas que fornecem o índice histórico das transformações sociais: é como se elas fossem os entes que materializam a gramática de reconhecimento e toda a história de transformações do reconhecimento social. Portanto, depreende-se que o indivíduo de interesses particulares é a todo confrontado com todo um contexto e história de desenvolvimento e aprendizado moral humano do qual não pode ser indiferente, vide que sem essas instituições, sobretudo, não haveria nem o que se demandar por reconhecimento.

Nesse sentido, é como se a própria liberdade social estivesse inscrita desde sempre nas instituições sociais e mantivesse um direito de existir em certa força normativa, conforme muito prenuncia o título da obra. Ora, se lembrarmos as reflexões de Honneth expostas em ‘Luta por Reconhecimento’, trata-se de uma ideia não tanto inteiramente nova: todas as esferas sociais de reconhecimento e suas respectivas instituições sociais sempre formaram aspectos fundamentais para o amadurecimento do reconhecimento intersubjetivo (família, direito e sociedade civil de valores). Desse modo, é como se a liberdade social fosse paulatinamente se manifestando ao longo da história do desenvolvimento dos conflitos sociais que mobilizam a ampliação do reconhecimento intersubjetivo. É justamente esse o processo de aprendizado social da moralidade.

Não à toa, como vimos, Honneth não concebe que as duas outras concepções de liberdade são simplesmente errôneas, mas existentes e partes fundamentais da construção das instituições sociais humanas. Se são tratadas com ressalvas, trata-se tão somente do risco delas conduzirem a certas patologias que negariam a própria possibilidade de liberdade entre indivíduos. Por isso, liberdade ‘negativa’ e liberdade ‘reflexiva’ não foram mencionadas somente para serem descartadas como hipóteses erradas: por corresponderem a princípios existentes nas instituições sociais, faz-se necessário observar como tais conceitos atuam nas instituições sociais concretas, apurando-lhe suas razões e seus erros conduzidos por unilateralização desarrazoada. A liberdade social, então, é o conceito que permite apurar o desajuste das outras concepções de liberdade quando mobilizadas unilateralmente, fazendo-lhe cada uma delas encontrar seu limite na outra.

Logo, os termos de uma concepção histórica progressista, como elaborado em ‘*The irreducibility of progress*’, torna contornos mais autoevidentes: não é como se o conceito de liberdade social fosse alcançado por mera historiografia das ideias que culmina na concepção ‘correta’ de liberdade que deveria ser agora aplicada na sociedade. Na verdade, tratam-se de instrumento conceitual que justamente permite contextualizar qualquer ideia de liberdade e

sua aplicação e execução nas instituições sociais, vide que entre a liberdade negativa, reflexiva e social há um elo de ligação que não deve ser perdido.

É o que se compreende do seguinte trecho de “O Direito da Liberdade” (2015, p. 124), onde fica notório que a liberdade negativa e a liberdade reflexiva atuam como princípios que participam do conceito da liberdade social. Na realidade, a liberdade social é mais um conceito que captura o contexto institucional onde qualquer conceito de liberdade atua, provendo-lhe immanentemente críticas quando tais conceitos ideológicos de liberdade negam a própria possibilidade da liberdade humana, mediando-as através da reconstrução normativa da liberdade efetiva e institucional. Nesse sentido, a liberdade tida como reflexiva somente pode corretamente atuar onde ela não se perder do contexto institucional onde ela é executada, a qual foi objetivamente construída pela liberdade negativa (que não é, cumpre ressaltar, suficiente por si mesma). O movimento, então, é parecido com o movimento histórico do reconhecimento intersubjetivo inscrito nos direitos humanos apresentado em “Luta por Reconhecimento”: não tanto como “gerações” de conceitos de liberdade, mas como o desenvolvimento de no fundo um mesmo conceito que estava teologicamente esboçado desde o princípio.

Na passagem para os diferentes modelos de liberdade da modernidade, vimos ser possível distinguir três concepções nucleares de liberdade, cada qual contendo diferentes hipóteses sobre os pressupostos sociológicos do livre agir individual. A primeira delas parte da ideia negativa de que a liberdade individual exigiria tão somente uma esfera juridicamente protegida, na qual o sujeito, segundo preferências não passíveis de verificação ulterior, pode fazer e desfazer a segunda concepção, que é reflexiva, e subordina essa liberdade à obtenção de resultados intelectuais que, no entanto, são pesados com execuções normais de todo sujeito competente. Somente com a terceira concepção, que é a concepção social de liberdade, entram em jogo também condições sociais, pois a consumação da liberdade está atrelada à condição de um sujeito cooperante, que confirma o objetivo que lhe é próprio. Ao enfatizar a estrutura intersubjetiva da liberdade, realça-se ao mesmo tempo a necessidade de instituições mediadoras, cuja função consiste em manter os sujeitos informados de antemão sobre quais de seus objetivos estão entrecruzados. Portanto, a ideia hegeliana segundo a qual a ideia da liberdade tem de ser “objetiva” diz basicamente que são necessárias instituições apropriadas, instituições de reconhecimento recíproco, a fim de contribuir para que o indivíduo efetivamente realize sua liberdade reflexiva.

Por tudo isso, trata-se a liberdade social de um conceito que na verdade visa capturar o significado do processo de aprendizagem social do reconhecimento intersubjetivo: dado que a liberdade reflexiva não pode ser, tal qual ela originalmente previu, efetiva por um mero proceder autônomo de reflexão individual, segue-se que a realização da liberdade do indivíduo autônomo dependa de uma mediação com instituições sociais que atuam no aprendizado social do reconhecimento intersubjetivo. Pois, como vimos dos perigos da

unilaterização de conceitos de liberdade concorrentes, entre uma negativa que impede o indivíduo ser autônomo e uma reflexiva que não encontra limites ou elo de ligação desta autonomia individual com a moralidade concreta da sociedade, o justo meio de aprendizagem da liberdade, do desvelamento de seus sentidos rumo ao futuro da normatividade social, corresponde a muito mais em desviar dos descaminhos “patológicos” e “deficitários”, apontando-se somente ao que se vislumbra como possível dentro dos contextos institucionais vigentes o horizonte mais razoável de alargamento das estruturas reconhecimento. Nesse ponto, revela-se que o sentido teleológico do reconhecimento intersubjetivo não é tão simples: para evitar que o interesse particular seja mobilizado por uma concepção meramente reflexiva da liberdade, impõe-se um extenso estudo das instituições sociais e suas práticas normativas, único meio pelo qual poderá ser demonstrado que certo estado de coisas permitidos e defendidos pelas instituições sociais vigentes se reificou e se afastou da liberdade social que é cerne da legitimação do Estado moderno.

Nesse ponto, então, importa adentrar em como a liberdade social prenuncia o avanço do aprendizado social do reconhecimento e seu alargamento. Agora, tentaremos nos ater ao fenômeno do direito humano moderno e o modo pelo qual Honneth concebe a sua esfera de atuação.

6.2. Da liberdade jurídica: o direito com âmbito protetivo da liberdade da autonomia que conduz a um aprendizado social do reconhecimento intersubjetivo para além do direito

Como vimos, Honneth desenvolve sua teoria ao ponto de observar que as estruturas sociais de reconhecimento somente são corretamente ampliadas e apreendidas através de um conceito de liberdade social que se atém às instituições sociais de reconhecimento intersubjetivo existentes. Desse contexto, como também sabemos, trata-se o direito de uma dessas instituições sociais. Mas, então, como agora o nosso filósofo observa o fenômeno do direito? Será que neste livro temos inflexões similares ao exposto em “Luta por Reconhecimento”?

Em um âmbito preliminar, oriundo daquelas anteriores reflexões de Honneth que foram expostas em “Reificação”, depreende-se que seu conceito de direito se modificou paulatinamente para concebê-lo de uma maneira mais ampla do que o exposto naquele primeiro livro, tornando-o também agente protetor do reconhecimento intersubjetivo frente a condutas reificadas que colocam em risco a estrutura básica das relações sociais. Por essas vias, entende-se que seu conceito de direito se tornou um pouco mais complexo: evitando

agora tratar o direito como algo além do ordenamento jurídico vigente, Honneth percebe de uma maneira mais inequívoca que não é somente o direito que garante a justiça social. Na verdade, de uma maneira contraintuitiva, nosso filósofo chega à ideia de que algo da liberdade e justiça social somente pode ser realizada para além do direito, como se algo da justiça estivesse além da esfera coercitiva do direito institucionalmente posto. Nesse sentido, para ele, a tendência a absorção de toda justiça social pelo direito tem algo de negativo, vide que alguns comportamentos e atitudes somente poderiam ser modificados no âmbito da sociedade civil.

Assim, é de maneira consciente que se contradiz a tendência a desenvolver os fundamentos de uma teoria da justiça somente com base nas figuras do pensamento jurídico. Nos últimos anos, nada se exerceu de maneira mais crucial sobre os esforços em prol do conceito de justiça social do que a tendência a converter de antemão as relações sociais em relações jurídicas, para então poder mais facilmente apreendê-las em categorias de regras formais. A consequência dessa internalização foi a perda de toda a atenção ao fato de que as condições de justiça podem ser dadas não apenas sob a forma de direitos positivos, mas também sob a forma de atitudes, modos de tratamento e rotinas de comportamentos razoáveis (2015, p. 127).

Nesse ponto, então, importa adentrar em como a liberdade social prenuncia o avanço do aprendizado social do reconhecimento e seu alargamento agora pensado de forma totalmente nova. Agora, tentaremos nos ater ao fenômeno do direito humano moderno e o modo pelo qual Honneth concebe a sua esfera de atuação. Somente assim poderemos desvendar a ideia contraintuitiva acima exposta.

De antemão, faz-se importante ressaltar que Honneth ainda elabora uma ideia de progresso dos direitos humanos de uma maneira bastante similar àquela exposta desde “Luta por Reconhecimento”: concebendo a base da experiência jurídica a ideia de “*autonomia privada juridicamente garantida*” (2015, p. 128), tal qual em suas reflexões sobre a obra de Thomas H. Marshall, nosso filósofo defende que o alargamento de direitos correspondeu a uma ampliação da liberdade de autonomia privada para “*todo e qualquer cidadão*” (2015, p. 129), o qual certamente somente poderia ser garantida com o oferecimento de direitos sociais e políticos¹⁷. Nesses pontos, relativos ao significado do progresso dos direitos humanos na história, percebe-se que a ideia original de Honneth permaneceu a mesma, vide que o alargamento dos direitos humanos ainda é concebido como que conduzido por um processo de ampliação das estruturas de reconhecimento intersubjetivo – o qual reiteradamente confirma a

¹⁷ Algo que fica autoevidente do seguinte trecho: “ [...] parece ser razoável entender primeiramente a introdução dos direitos sociais como tentativa de garantir ao indivíduo as condições materiais sob os quais ele pode exercer seus direitos liberais de liberdade de maneira mais eficaz” (Honneth, 2015, p. 142).

radical igualdade entre sujeitos de direito –, cuja realização somente poderia ser garantida diante do oferecimento, sempre refletivamente renovado, de uma esfera de autonomia privada para todos cidadãos. Conforme a isso, não podemos olvidar que tais direitos foram reconhecidos somente através de inúmeros conflitos sociais que são reiteradamente mobilizados, segundo a gramática prevista naquele livro inaugural.

Não obstante, a diferenciação entre o conceito de direito entre as duas fases da teoria de Honneth está, então, em algo diferente do que sua concepção progressiva de ampliação de direitos. Na verdade, tal diferença se encontra na percepção do teórico social de que o fenômeno do direito, e aqui pensando no direito enquanto ordenamento jurídico, consiste na constituição de um *‘tipo de norma que nem demandava assentimento moral, nem dependia de um acordo ético, exigindo somente uma aceitação meramente racional-finalista, que, em caso de necessidade, seria coercitivamente proposta pelo Estado’* (2015, p. 129). Nesse sentido, conforme percebe um Honneth diferente daquele que examinava o direito apenas como uma sistematização de “interesses universalizáveis”, trata-se o fenômeno jurídico formal de uma instituição normativa do reconhecimento intersubjetivo que fornece a base da autonomia dos indivíduos, a qual certamente poderá ser flexionada para que preveja estruturas sociais de garantia efetiva de tal autonomia, mas que nunca poderá se livrar da *‘tendência a minar e subverter a rede existente de relações sociais’* (2015, p. 131), vide uma certa inclinação à reificação do seu teor normativo. O direito, portanto, possui um retrato cada vez mais ambivalente.

Mas, então, por qual motivo o direito enquanto instituição social tenderia a minar as relações sociais de reconhecimento? Indo mais profundo na questão, como pode o direito ser interpretado ao mesmo tempo como um fenômeno que garante uma base mínima de autonomia individual e como algo que subverte a lógica de reconhecimento das relações sociais? Para entendermos essa questão, faz-se importante entender como em Honneth parece compreender que o fenômeno do direito encontra um limite que pressupõe sua necessária ultrapassagem reflexiva e mediada pelo social. Tal fenômeno, não obstante, somente transparece através da reconstrução normativa do valor da liberdade contida imanentemente dentro da experiência dos direitos humanos.

Ligado fortemente com a ideia originária da liberdade negativa, segundo Honneth o ordenamento normativo jurídico surgiu como a estrutura de reconhecimento recíproco que serve para garantir as estruturas básicas de autonomia individual dentro de uma liberdade ainda pensada como mera ausência de obstáculos injustificados (2015, p. 128). Desse modo, sempre esteve o direito ligado a debates sobre as condições sociais de autonomia individual,

os quais somente foram possíveis pela instituição do valor da liberdade negativa que permitiu ao indivíduo a possibilidade de se retirar temporariamente da esfera da reprodução social humana e tomar uma posição de questionamento e revisão das estruturas sociais dadas em determinada sociedade (2015, p. 137). Nesse ponto, é como se a concepção de liberdade negativa, tão fundamental para a instituição dos Estados modernos, estivesse desde sempre preparando as condições de possibilidade da concepção de liberdade reflexiva e social, vide ser impossível pensar a liberdade como autonomia e/ou autenticidade sem primeiramente dispor que o cerne da experiência jurídica do Estado correspondia a uma primeira garantia de uma esfera de liberdade para agir conforme vontades individuais. Sem essa garantia fundante, doravante, inexistiria qualquer Estado de direito de respeito mínimo ao reconhecimento intersubjetivo, vide que não haveria qualquer institucionalidade capaz de lidar com comportamentos individuais contrários ao esperado respeito mútuo.

Correspondendo-lhe o direito institucional a um cerne em muito atrelado à liberdade negativa, Honneth não nega que a institucionalidade desse fenômeno também tenha recebido influência de outras concepções de liberdade: na verdade, tratando-se de fenômeno e instituição de reconhecimento social, depreende-se através da reconstrução normativa da história desenvolvimento do direito que ele sempre fora inflexionado através da mudança das concepções sociais de autonomia individual. Certamente, por exemplo, as revoluções francesas e estadunidenses apresentaram um ponto de inflexão ao direito meramente mobilizado pela liberdade negativa: tratou-se, doravante, de movimentos que através de concepções advindas da liberdade reflexiva impuseram critérios de justiça para o Estado de viés democrático. Por outro lado, direitos sociais e políticos, advindos de um contexto mais recente do Século XX, demonstraram como conflitos sociais são capazes de inflexionar o que é considerado como “autonomia individual” que deve ser protegida juridicamente.

Não obstante a isso, conforme desenvolve Honneth, depreende-se que a evolução do direito, tal qual como já exposta em “Luta por Reconhecimento”, aponta para uma mobilização da liberdade reflexiva e social que paulatinamente constroi um horizonte da experiência jurídica para além da própria experiência com o direito institucional e do paradigma do indivíduo: vide que busca se apresentar legitimado através da ideia de liberdade e igualdade basilares do reconhecimento intersubjetivo, o direito aponta naturalmente para sua ultrapassagem e para a necessidade de uma política profundamente democrática, vide que a realização da autonomia individual que lhe serve de valor de legitimação depende de que cada indivíduo participe do agir comunicativo político que está além do direito institucionalmente posto. Eis o sentido teleológico da instituição jurídica em “O Direito da Liberdade”:

construir os pressupostos basilares para a efetivação social da autonomia individual que somente pode ser totalmente realizada em esferas para além dos direitos individuais.

Conforme a isso, para a teoria social do reconhecimento intersubjetivo, a qual compreende que a historicidade do direito somente pode ser compreendida se assumimos sua gramática de paulatina ampliação do reconhecimento humano, é como se o *dever* dos direitos humanos apontasse desde sempre para necessidade de que cada cidadão participe efetivamente da política que constitui e executa o próprio direito humano, vide que o interesse “universalizável” somente poderia ser manifestado de uma maneira mais ampla em uma sociedade onde o interesse particular participe efetivamente da composição da universalidade.

Por isso, para Honneth, *‘se as duas primeiras classes de direitos [direitos individuais e sociais] em princípio erigem um muro invisível de proteção, por trás do qual a pessoa pode se recolher [dado que constituem o espaço de desfrute de uma autonomia individual que pode permanecer somente enquanto individual], a terceira classe [direitos políticos], ao contrário, é dirigida para superação do isolamento que desse modo é produzido’* (2015, p. 143). Logo, é como se o direito pensado como instituição social do reconhecimento por si previsse desde sempre a sua necessária ultrapassagem, eis que a autonomia individual humana somente pode ser efetivamente usufruída em um cenário próximo a um ideal de igualdade radical de dar e receber razões políticas do bem-viver em sociedade, aproximando-se cada vez um pouco mais de um “estar-consigo-no-outro” melhor desenvolvido e independente de uma esfera coercitiva.

Por essa via, o direito institucionalizado, pensado através do valor da liberdade social, apresenta-se como meio de realização das condições de possibilidade da autonomia individual em desenvolvimento. Ele não pode, então, ser esquecido, vide que condição base para desenvolvimentos posteriores do próprio direito humano. O qual, invariavelmente, também não pode ser considerada em caminho de integral desenvolvimento se o direito institucional se apresentar somente como espaço de recolhimento do indivíduo consigo, vide que isso conduziria ao esquecimento das dinâmicas de reconhecimento mútuo que são a base de legitimação para a própria experiência do direito.

É como se o espaço que o direito institucionalmente garante para o recolhimento do indivíduo consigo mesmo fosse central para o desenvolvimento da autonomia humana, mas que não pode ser hipostasiado em prejuízo deste próprio desenvolvimento. É o que Honneth expõe quando pretende tratar dos limites da liberdade possível na esfera da experiência jurídica e também de suas patologias.

6. 2. *Dos limites e das patologias da liberdade jurídica: o que pode os direitos humanos? E como devemos utilizá-los?*

Como vimos, a nova concepção de direito de Honneth é um tanto quanto mais complexa: percebendo agora a experiência jurídica como a busca por uma *‘autonomia privada juridicamente garantida’*, delineou-se uma concepção onde o direito aponta para sua superação reflexiva e social. A questão, então, circunda em perceber que o debate dos direitos humanos institucionalizados circundaria em questões relativas às condições de possibilidade de autonomia privada para todos os indivíduos, enquanto sua plena realização dependeria de que os próprios indivíduos se mobilizem politicamente para participarem da produção e execução do direito e do debate sobre o bom viver em sociedade. Logo, de certa forma, o direito aponta para algo além dele próprio, sendo-lhe exatamente o problema que não pode ser perdido de vista por operadores do direito.

É justamente isso que Honneth visa alertar em sua concepção contraintuitiva de que as demandas por justiça social se mobilizam também em algo para além do direito, vide que o próprio direito aponta para sua necessária superação através de uma política comunicativa. Entretanto, caso isso não seja observado, vê-se que o direito institucionalizado constroi uma *‘tendência de minar e subverter a rede existente de relações sociais’* (2015, p. 131), vide que a construção das condições de possibilidade da autonomia individual pode muito bem ser mobilizada por uma concepção individualista de direitos humanos que bloqueia toda a experiência social¹⁸. Ou então, ser não aproveitada por uma concepção cética de descrença em normas do reconhecimento intersubjetivo¹⁹.

Pois bem, como vimos, o direito agora para Honneth corresponde a construção das condições de possibilidade da autonomia individual juridicamente garantida pelo Estado. Desta feita, tal autonomia é compreendida como devendo ser garantida pelo Estado e por seu direito institucionalmente posto, sendo-lhe uma esfera protetiva contra comportamentos difusos e contrários ao reconhecimento intersubjetivo. Por outro lado, se o direito se legitima através da garantia e proteção da autonomia individual, deverá tal ordenamento normativo ser

¹⁸ Aqui em um tom provocativo, faz-se interessante notar como a própria institucionalidade do direito tende a notar que os direitos subjetivos não são meramente individuais. Por exemplo, no direito brasileiro, sabe-se que existem direitos indisponíveis, isto é, direitos que não podem ser objeto de renúncia nem mesmo pelo próprio portador individual do direito. Ou seja: tratam-se de direitos centrais, pertencentes não a um indivíduo enquanto tal, mas a toda a coletividade de indivíduos de direitos.

¹⁹ Como o direito é um ordenamento normativo que acaba por se impor através de um código de condutas esperadas e, mais centralmente, vedadas, têm-se a possibilidade dele nem ao menos ser questionado por uma personalidade individual que não possui autonomia suficiente em sua formação enquanto sujeito para aproveitar o espaço negativo de autonomia que o direito garante a si próprio.

disposto de forma a não obstar ilegitimamente a própria realização da autonomia individual. Por essa via, e também mobilizada por uma concepção reflexiva e social da liberdade, vê-se através da reconstrução normativa um lento desenvolvimento da capacidade dos indivíduos de questionamento e participação nas estruturas normativas expostas pelo direito vigente que não mais garantem efetivamente a autonomia de cada indivíduo da sociedade. Portanto, tem-se o sentido teleológico do direito em si esperado por uma teoria do reconhecimento.

Entretanto, como exposto no tópico anterior, observa-se que Honneth elabora uma interpretação idiossincrática do sentido histórico do direito, a qual, invariavelmente, pode ser perdida de vista em um processo de aprendizagem social do reconhecimento social. Eis, então, o perigo da incompletude da institucionalidade da liberdade do direito: por garantir um espaço negativo de experimentação da autonomia privada individual, possível que o próprio direito seja mobilizado como instrumento bloqueador das dinâmicas de reconhecimento intersubjetivo que estão para além do fenômeno jurídico. Temos então, os limites da experiência jurídica enquanto formativa para o aprendizado social do reconhecimento humano, bem como as patologias que nela podem ser desenvolvidas negativamente para tal processo de aprendizagem social. Para explicitar a questão, vejamos a explicitação teórica de Honneth.

Vimos como a institucionalidade do direito se constitui em certo sentido teleológico que vai além do próprio direito vigente e exige algo do político para a efetiva realização da autonomia de cada indivíduo humano. Nesse sentido, vê-se que a efetivação da autonomia individual, desde as reflexões típicas de um conceito de liberdade reflexiva, depende de uma participação de cada indivíduo na formação do interesse universalizável exposto no direito. Algo que, certamente, somente pode ocorrer em uma esfera social comunicativa que está além do direito institucionalizado. Por isso, temos aqui o limite da institucionalidade do direito: sendo-lhe uma esfera que visa garantir a base da autonomia individual que será juridicamente protegida, depreende-se que ela somente pode ser efetivamente existente se os indivíduos forem capazes de se colocarem em uma esfera de reflexão para além do direito posto, capazes, inclusive, de serem contrários a institucionalidade do direito se a reflexão mediada pela experiência social prouver pela injustiça da organização social tal qual imposta.

Em um movimento teórico bastante similar ao exposto em “Luta por Reconhecimento”, quando Honneth reflete sobre o significado de agir contrariamente ao direito, apura-se a reflexão através da questão da autonomia individual. Trata-se, para nosso filósofo, de perceber que o desenvolvimento da autonomia individual em vistas ao reconhecimento intersubjetivo do “estar-consigo-no-outro” depende de certa capacidade do

indivíduo se afastar da autonomia meramente individual que o direito garante como base da experiência social. Nas palavras de Honneth, a autonomia garantida pelo direito é central para o desenvolvimento do projeto da liberdade humana, mas não é suficiente para totalmente desenvolver seus potenciais, eis que:

O esquema do comportamento que se impõe aos sujeitos no seio da relação jurídica, é aquele de um ator solitário com objetivos que, a princípio, são unicamente estratégicos: enquanto se depara com os outros somente em seus papéis de portadores do direito, deve haver uma limitação recíproca a uma posição da mera influência sobre o outro, a fim de chegar a um acordo bem-sucedido na comunicação (2015, p.151).

Nesse contexto, o comportamento que o direito impõe aos indivíduos é meramente inicial para uma relação social de reconhecimento: deve ser limitado tanto a influência coercitiva do “eu” e do “outro” na relação recíproca entre partes, a fim de que ambos possam existir em alteridade. O direito, então, via de regra se legitima ao proibir a coerção injustificada entre indivíduos e também do Estado para com estes. Entretanto, se essa limitação de influência for total ao ponto de não permitir qualquer gerenciamento entre um “eu” e um “outro”, torna-se impossível a relação social e decai qualquer pertinência desses direitos humanos. Por isso, segundo Honneth (2015, p. 151):

Nesse esforço de neutralização do direito pode-se ver com clareza, em seus primeiros traços, qual é a principal incapacidade de toda liberdade jurídica: assegurar uma forma de autonomia privada que só pode ser empregada e exercida de maneira sensata se, novamente, a base do direito que lhe é própria for abandonada; afinal, só podemos chegar a uma ponderação de nossos objetivos de vida, a uma confirmação real do bem, mediante uma atitude que se diferencie da do direito, à medida que em nossas considerações nos referimos aos outros, seja pela via do pensamento, seja pelo contato real, considerando-os sujeitos eticamente motivados.

Nesse ponto, a limitação da liberdade jurídica é na verdade uma incapacidade de mobilização do seu uso sensato se o indivíduo não transpor os próprios limites da experiência jurídica. Vejamos tal ponto do argumento de Honneth, em um exemplo hipotético ilustrativo.

Em um senso geral de direitos humanos, compreende-se que qualquer indivíduo tem ou deveria ter direitos de autonomia de pensamento. Logo, via de regra, depreende-se que seria ilegítimo obrigar alguém a professar certa crença em qualquer aspecto da vida humana. Entretanto, sendo-lhe a um indivíduo garantido o espaço de aproveitamento de sua autonomia de pensamento, observa-se que em nada dessa autonomia seria aproveitável se qualquer pensamento que esse indivíduo produzisse não pudesse ter qualquer influência em outro indivíduo ou grupo social. No limite da abstração do exemplo, percebe-se que a

impossibilidade total de influência legítima de indivíduos sobre os outros destruiria qualquer possibilidade de existência de relações sociais humanas. A liberdade, então, seria inútil, incapaz de ser produtiva e ter qualquer pertinência para uma vivência social.

Aqui, certamente, não se trataria de impor qualquer modo de pensar de um indivíduo, mas apenas da capacidade geral do indivíduo em participar de certo espaço comunicacional da sociedade que está além do direito: esse pode apenas garantir o direito de expressão de ideias em geral; entretanto, ele não regula exatamente o conteúdo dessas ideias e quem são os indivíduos que terão acesso a elas (a não ser em casos extremos onde a expressão de tais ideias são claramente contrárias ao próprio reconhecimento intersubjetivo mínimo que visa ser garantido pelo próprio direito). Logo, a liberdade jurídica de possuir um espaço autônomo de individualidade de pensamento se encerra tão logo nessa negatividade de não ser obrigado a assumir ideia de outrem. Nesse sentido, o usufruto razoável da liberdade jurídica se executa para além do direito institucional.

Ora, conforme vimos no tópico anterior, o limite da liberdade jurídica é esperado para um fenômeno que a todo momento reporta para sua efetivação para além do mero direito institucionalizado. Entretanto, a reflexão sobre a limitação da liberdade jurídica é importante em dois aspectos.

(i) ela permite que aquele preocupado com o fenômeno do direito institucionalizado e com a justiça social perceba que a esfera jurídica de proteção de direitos humanos de autonomia individual não é suficiente para efetivar de fato a experiência de tal autonomia. Na verdade, o direito institucional, sendo-lhe fundamental para a criação desse espaço de autonomia, somente pode ter um uso sensato pelos indivíduos se eles usufruírem seus direitos em uma esfera social para além do direito. Portanto, o poder coercitivo do direito não é suficiente para o desenvolvimento do aprendizado social da moralidade contida nas relações de reconhecimento intersubjetivo, vide que essa última depende da criação e consolidação de uma esfera cultural de relações livres que se debruça no debate sobre o bem-viver social. Sem isso, o direito seria apenas um conjunto de normas sem qualquer apelo moral, observado pelos indivíduos apenas por uma racionalidade prática que se esquiva de punições, produzindo então o esquecimento do reconhecimento intersubjetivo que está contido imanentemente na institucionalidade jurídica dos direitos humanos.

(ii) desse modo, se não tomado a sério a indicação de que a autonomia individual somente se efetua numa esfera para além do direito, como a própria reconstrução normativa da institucionalidade da experiência jurídica indica, corre-se o risco da perda de sentido do fenômeno dos direitos humanos, vide esquecimento de seu elo com o reconhecimento intersubjetivo. Aqui, nas palavras de Honneth, enquanto o direito for tomado como autosuficiente e único fenômeno capaz de produzir a justiça social, o qual, entretanto, apenas garante aos indivíduos uma esfera de individualidade que pode minar as relações sociais que estão para além do direito, corre-se o risco do indivíduo se encontrar *“num vácuo de decisão e, logo, num estado de quase completa indeterminação”* (2015, p. 153), vide que *“de modo algum podemos perseguir qualquer objetivo de vida e tomar parte em interações se antes não abandonarmos a esfera da liberdade jurídica, adotando, para tal, novamente deveres de justificação intersubjetiva”* (2015, p. 154). Desse modo, depreende-se que o uso razoável dos direitos humanos dependa da capacidade do indivíduo de aproveitar tais direitos para se recolocar na esfera social cultural de uma maneira autônoma, possibilitando a realização de uma autonomia mais ampla, comunicativa, onde o conjunto de membros paulatinamente passam a participar do debate sobre o bem-viver em sociedade e da sempre renovada reinterpretação do “estar-consigo-no-outro”. Por isso, a liberdade jurídica é considerada como central para criar as condições de possibilidade dessa autonomia individual, mas *“de modo algum a liberdade jurídica se apresenta como uma esfera ou lugar de autorrealização individual”* (2015, p. 155).

Por essa via, constata-se que os limites da liberdade jurídica fornecidos pela institucionalidade do direito correspondem à incapacidade desta institucionalidade de provocar sempre o sensato uso da autonomia individual. Ela apenas protege a existência mais basilar dessa autonomia, mas não garante que ela será usada de uma maneira mais consolidada, em uma esfera cultural e política. No limiar, vê-se que o conceito de liberdade jurídica pode muito bem ser inflexionada de um modo mais patológico, onde há certa incapacidade de perceber e corretamente se orientar nos limites da experiência jurídica. Agora, então, faz-se necessário abordar o que Honneth reflete sobre as patologias da liberdade jurídica.

Ora, como vimos, a liberdade jurídica possui limites que circundam em sua incapacidade de ser utilizada em uma esfera estritamente jurídica. Trata-se, sobretudo, de direitos que apontam para a necessidade de um disfrute para além da institucionalidade

jurídica, sendo-lhe algo que ficou claro desde a reconstrução normativa exposta no tópico anterior. Não obstante, quando Honneth reflete sobre as “patologias” da liberdade jurídica, ele se questiona sobre a circunstância onde os limites da experiência jurídica não são bem observados. Tornando, então, a experiência como toda reificada, trazendo-lhe um esquecimento do reconhecimento intersubjetivo. É exatamente o que é exposto em seu conceito de “patologia social”, onde ela é existente toda vez que a *“relacionarmos com desenvolvimentos sociais que levem a uma notável deterioração das capacidades racionais de membros da sociedade ao participar da cooperação social de maneira competente”* (2015, p. 157). Isto é, e lembrando as reflexões contidas em *““The irreducibility of progress”*, certos modos da percepção social que deterioram a própria condições de possibilidade da racionalidade necessária para o aprendizado moral do reconhecimento intersubjetivo e de toda a cooperação a ser desenvolvida por tal gramática em desenvolvimento. E, e não obstante, toda essa concepção resta autoevidente quando Honneth elabora, a uma luz bastante similar àquela contida em “Reificação”, de que as patologias do social estão muito mais ligadas a um processo de desaprendizagem da prática adequada da *“gramática normativa de um sistema de ação intuitivamente familiar”* (2015, p. 158).

Mas, então, quais são as patologias sociais decorrentes de um modo desviante e unilateralizado de perceber a liberdade jurídica? Segundo o nosso autor, deveria ser percebido em suma dois modos patológicos de desenvolvimentos errôneos da liberdade jurídica, oriundas ambas da *“incapacidade, por parte dos atores, de entender e efetuar adequadamente o sentido das margens de ação que lhes abre o direito”* (2015, p. 161).

(i) Primeiramente, trata-se uma das patologias sociais da liberdade jurídica a tendência social dos indivíduos de retração na esfera individualista dos direitos subjetivos. Nesse sentido, há uma juridicização da individualidade que não realiza o salto para além do direito, onde o indivíduo converte a liberdade negativa de seus direitos de desfrutar de uma esfera de autonomia individualista em um estilo de vida (idem, p. 167). Conforme a isso, depreende-se que esse específico estilo patológico de liberdade jurídica obsta a possibilidade da efetivação do direito de autonomia individual mediada pela liberdade social de todos os cidadãos: vide que o indivíduo tende a se esquivar da esfera comunicativa da sociedade e do debate do bem-viver, engessa-se a possibilidade das relações sociais autênticas, vide que o “meio” do direito de construir uma esfera de autonomia individual efetiva se converte em um “fim” em si mesmo. Esse tipo de patologia, então, bloqueia todo o usufruto sensato da autonomia individual garantida

pelo direito, vide que obsta a comunicação autêntica entre indivíduos diferentes. Trata-se, ao nosso ver, de uma patologia decorrente de uma unilaterização de uma concepção de uma liberdade negativa dentro da estrutura institucional do direito.

(ii) Por outro lado, outra patologia social da liberdade jurídica corresponde a um problema diferente. Enquanto a primeira circundava a uma juridicização da vida, a segunda reflete mais a uma certa indecisão sobre o que fazer com a autonomia individual fornecida pela institucionalidade do direito. Segundo Honneth, trataria-se de certa inflexão cética quando a efetividade humana de produção de valores morais, vide que, ao *“estarem a todo tempo armados para o possível abandono dos deveres recíprocos, evitariam [os indivíduos que caem nessa específica patologia social] inconscientemente que lhe aflorasse aspirações duradouras”* (2015, p. 173). Desse contexto, o bloqueio a comunicação que se expõe para além do direito é similar a primeira forma de patologia do social, mas não equânime: não tanto por uma retração aos direitos subjetivos individuais, mas por uma descrença geral em valores morais duradouros, indivíduos absorvidos por tal indecisão advinda da autonomia individual não encontram o que fazer com tal direito. Conforme a isso, o desenvolvimento do aprendizado do reconhecimento intersubjetivo se encontraria bloqueado por uma descrença geral em valores sociais. Nesse aspecto, é como se o aprendizado social do reconhecimento intersubjetivo se tornasse bloqueado por uma mentalidade cética que deixa de crer na existência de aspectos normativos da sociedade.

Conforme a isso, verifica-se que as patologias da liberdade jurídica, ou seja, as patologias sociais da experimentação dos direitos humanos, decorrem quando os indivíduos são incapazes de desfrutarem seus direitos de autonomia. Com isso, decai-se as relações sociais e seu potencial ético de apontar para a gramática de ampliação do reconhecimento: vide que os direitos não são bem aproveitados, eles não são ao menos concebidos como partes de um sistema normativo de reconhecimento intersubjetivo.

Feita todas essas considerações, e desenvolvendo de maneira detalhada cada momento do pensamento honnethiano, importa então realizar uma síntese do estudo, buscando apresentar o sentido do fenômeno do direito na teoria do reconhecimento de Axel Honneth. Portanto, a seguir, tentar-se-á apresentar a compilação dos sentidos apreendidos em *“Luta por Reconhecimento”* e *“O Direito da Liberdade”*.

7. ÍNDICE DE COMPILAÇÃO: O FENÔMENO JURÍDICO E A EXPERIÊNCIA DOS DIREITOS HUMANOS EM “LUTA POR RECONHECIMENTO” E EM “O DIREITO DA LIBERDADE”

Enfrentado a análise detalhada de cada momento existente no desenvolvimento da obra de Axel Honneth, compreendemos que a síntese dos temas apresentados merece ser apurada em neste tópico específico, dissolvendo a possível confusão investigativa existente na pretensão de se esmiuçar cada período do pensamento de Honneth. Então, diante da pretensão, quais são os sentidos do fenômeno do direito na obra do nosso filósofo de Frankfurt?

Em um primeiro plano, viu-se que o fenômeno do direito esboçado inauguralmente em “Luta por Reconhecimento” conduziu a certa interpretação que, por um lado, conduziu a certo diagnóstico do caráter histórico do fenômeno, e, por outro, seu sentido teleológico inscrito desde sempre da gramática natural do reconhecimento intersubjetivo. No primeiro sentido, observou-se que o direito se inscreve em um movimento histórico mobilizado pelos interesses particulares, característico da experiência individual e afetiva, frente a uma universalidade de interesses afirmada pela estrutura jurídica do direito. Como um hegeliano, Honneth vê no direito certo movimento dialético existente entre interesse particular do cidadão e interesse universalizado declarado pelo direito, onde o primeiro atua confirmando ou desconfirmado a universalidade afirmada estrutura jurídica. Por isso, o movimento do direito seria constituído em um *devoir*.

Não obstante, para além do movimento histórico, fundamental examinar que o direito também é considerado como fenômeno teleologicamente direcionado, vide ser constituído através da gramática natural do reconhecimento intersubjetivo, sendo-lhe seu futuro sempre mediado por essa gramática natural. Por isso, o alargamento dos direitos não poderia ser considerado como fruto de gerações diferentes de direitos que seriam mais ou menos autônomos entre si. Na verdade, cada novo direito humano que surge já estaria previsto, pelo menos em potência, da gramática do reconhecimento intersubjetivo, cuja desobservância poderia conduzir a conversão do ordenamento jurídico justo em ordem institucional injusta. Desse contexto, lembrando com auxílio da obra posterior, “Reificação”, percebe-se que a pena existente para o esquecimento dessa gramática de reconhecimento intersubjetivo é a da patologização social, ou, mais gravemente, total desconstituição de pressupostos básicos da socialização humana.

No entanto, aqui reside a característica idiossincrática do pensamento elaborado em “Luta por Reconhecimento”: construído na intenção de elaboração do quadro formal dessa eticidade relativa às estruturas do reconhecimento, Honneth evita elaborar de uma maneira mais material os sentidos teleológicos do futuro alargamento do reconhecimento intersubjetivo e dos direitos humanos. Apenas, então, prevê que tal alargamento ocorrerá, eis que movimento natural dessa dinâmica. Entretanto, vê-se que o sentido mais definido depende, até naquela altura, dos movimentos sociais e da experiência social concreta. O livro, então, apresenta-se apenas como apresentador da dinâmica do reconhecimento em geral, vide que caberia a práxis política estabelecer o sentido final do futuro das lutas por reconhecimento. Além disso, para investigadores do direito, somente um julgamento empiricamente situado compreender se um específico interesse particular dos indivíduos se configura ou não como legítimo atualizador do interesse universalizado pela instituição jurídica do direito.

Não obstante, viu-se que após o recebimento de algumas críticas, aqui elaboradas com o auxílio da específica crítica realizada por Nancy Fraser, Honneth reformulou a sua teoria para reconfigurar principalmente a abertura teleológica esboçada em “Luta por Reconhecimento”. Conforme a isso, “O Direito da Liberdade” surgiu após certos trabalhos de desenvolvimento, onde o sentido teleológico dos direitos humanos passou a ser concebido como mediado necessariamente pelo conceito de liberdade social.

Nesse momento, o fenômeno do direito em Honneth se complexificou: sendo-lhe mais do que mera manifestação dos “interesses universalizados”, tal qual previsto em “Luta por Reconhecimento”, o fenômeno jurídico passa a ser considerado como também esfera central para a garantia da liberdade humana. É ela, então, que estabelece pressupostos básicos para a experimentação da liberdade negativa, isto é, liberdade existente em em uma esfera de ser deixado livre para agir conforme a própria vontade, bem como para a experimentação da liberdade reflexiva, a qual seria aquela oriunda da autonomia, concebida como a capacidade de dar a si mesmo as próprias normas a serem seguidas.

Nesse contexto, vê-se que Honneth elabora certa concepção que dilui o anterior problema contido em “Luta por Reconhecimento” de saber se um interesse particular era ou não mobilizado por uma demanda por reconhecimento. Conforme a isso, vê-se que esse problema era exatamente de saber se um interesse particular se provava universal ou, então, meramente mobilizado por uma questão egocêntrica incapaz de servir normativamente para o alargamento dos direitos humanos. É o que se concebe, pois o fenômeno do direito passa a ser concebido como instituição social que estabiliza e media a liberdade social, isto é,

condiciona as condições de possibilidade da experiência justificada de liberdade humana. Nesse contexto, as patologias das concepções da liberdade negativa e da liberdade reflexiva que denotam para os antigos interesses particulares “egocêntricos”: a primeira, por ser incapaz de perceber o ser-humano como ser dotado de potencial agir justificado, desconfiando-lhe da própria sociabilidade humana, conduzindo-lhe a um ímpeto injustificadamente conservador das práticas de reconhecimento reificadas; a segunda, por desconhecer limites sociais, por ser mobilizada por uma reflexão prática que se acredita universal, conduzindo-lhe ao risco do fanatismo incapaz de observar a fundamentação normativa da modificação da sociedade.

Diante disso, nosso autor conduz a sua concepção mais importante: o fenômeno do direito, bem como dos direitos humanos, somente pode ser considerado como estrutura basilar das condições de possibilidade do desfrute da liberdade humana por cada indivíduo. Por isso mesmo, pode o direito ser sempre atualizado, para garantir aos indivíduos as condições de experimentação desta liberdade, a qual pode ser percebida, ao longo do tempo, como desarrazoadamente e injustamente distribuída na sociedade.

No entanto, e conforme elabora Honneth, o direito não pode tudo na experiência social. Na verdade, para o desfrute da liberdade, é preciso que os indivíduos se afastem da liberdade jurídica e se aproximem a uma liberdade social, intrinsecamente política, preocupada com o bom-viver essencial para o “estar-consigo-no-outro” da experiência social. Sem isso, constroi-se defeitos e patologias nas ordens sociais, vide que o “meio” do direito se converte em “fim”.

Diante disso, frente a indecisão característica de “Luta por Reconhecimento”, vê-se que “O Direito da Liberdade” acaba por construir uma visão teleológica avançada, a qual, invariavelmente, pode ter tons utópicos. Entretanto, sendo-lhe uma visão construída em mais do que apenas a intenção de apontar a meta de determinado movimento, mas se fundamentando invariavelmente na consideração de que tal fim se apresenta existente desde sempre pela forma que as relações humanas se dão, percebe-se que a fecundidade da concepção de Honneth reside em nos precaver daquilo que pode sair do caminho do normativamente justificado e conduzir a humanidade ao patológico da sociabilização. E essa percepção, doravante, somente pode ser concebida tendo em mente a meta que nosso autor percebe para o fenômeno jurídico: de tão presente e efetivo para garantir os pressupostos essenciais para uma liberdade individual socialmente mediada, tornando-se ao fundo desnecessário, o destino último e justificado do direito é ser ultrapassado por um agir comunicativo social pleno de “estar-consigo-no-outro”.

8. EXCURSÃO CRÍTICA: TUDO DA ORDEM SOCIAL PODE SER LIDO EM CHAVES NORMATIVAS?

O presente capítulo se constitui como um excuro crítico frente a teoria honnethiana e de sua visão sobre o fenômeno jurídico. Trata-se, portanto, de uma investigação adicional, que visa contribuir criticamente para a reflexão daqueles que se interessarem pelo modo pelo qual Honneth pensa o fenômeno jurídico em sua teoria do reconhecimento.

Conforme buscamos delinear ao longo da reconstrução teórica acima elaborada, o fenômeno jurídico na teoria de Axel Honneth se apresenta como fenômeno profundamente normativo e provido de certo sentido teleológico, principalmente, no que diz respeito a essa última característica, ao modelo teórico desenvolvido em “O Direito da Liberdade” (2015). Feita essas considerações, parece ser proveitoso abordar pelo menos uma crítica de natureza filosófica que a obra de Honneth recebeu justamente nesse ponto central de sua forma de ver os fenômenos sociais e os direitos humanos. Desse modo, percebe-se que tal crítica tem a qualidade de complexificar a percepção do fenômeno que é objeto da presente investigação, além de pôr o sistema teórico de Honneth em certas dúvidas frutíferas quanto ao seu potencial reflexivo. Gostaríamos, portanto, de inflexionar a teoria de Honneth conforme a referida crítica.

Aqui, então, buscar-se-á não tanto defender o ponto de vista da teoria de Honneth ou aquele referente a seu crítico, mas apenas em mostrar certa elaboração teórica que embarça o modo de percepção do social típico da teoria do reconhecimento elaborada por nosso filósofo. Conforme a isso, espera-se que o excuro tenha a qualidade de situar ainda o pensamento de Honneth em seu campo teórico e suas premissas centrais, deixando por fim evidente quais diagnósticos poderiam reforçar ou colapsar a estrutura teórica esboçada por nosso autor.

Por tudo isso, e a fins ilustrativos, considera-se que a crítica elaborada por Luiz Philippe de Caux é suficientes para apontar certo proceder inteiramente questionador da teoria do reconhecimento de Axel Honneth, vide que debate sobre a conveniência dos princípios centrais da teoria do reconhecimento do filósofo da terceira geração de Frankfurt: como veremos, De Caux debate sobre a própria possibilidade de uma teoria crítica se embasar em uma pretensão filosófica fortemente normativa oriunda de uma ontologia do social. Portanto, o autor brasileiro questiona o teor normativo e teleológico do modo de pensar de Honneth e sua capacidade de apontar para qualquer efetiva evolução social moral.

8.1. A teoria do reconhecimento de Axel Honneth realiza uma crítica imanente da sociedade?

Entre diversos teóricos críticos a Honneth, sabe-se que Luiz Philippe De Caux elaborou em “A Imanência da Crítica: os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana e pós-frankfurtiana” (2021) uma das polêmicas mais diretas às teorias elaboradas pela segunda, terceira e quarta geração da que podemos chamar de tradição institucional da Escola de Frankfurt, que, conforme filósofo brasileiro denomina, seria uma certa tradição “pós-frankfurtiana”. Nesse sentido, sendo Axel Honneth um pensador daquela terceira geração, parte fundamental do trabalho de De Caux circunda em contestar certas nuances do pensamento honnethiano. Na verdade, é possível dizer que parte substancial do trabalho elaborado por De Caux é diretamente crítico de Honneth, vide dedicar um terço de seu livro ao debate com o teórico do reconhecimento.

De modo geral, o cerne do argumento de Luiz De Caux consiste em defender que no curso da tradição institucional de Frankfurt houve uma paulatina modificação do significado de proceder com uma “crítica imanente”, isto é, certo proceder teórico e metodológico que caracterizava a particularidade da proposta inaugural do instituto, tal qual como elaborado ilustrativamente no clássico “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” de Max Horkheimer (1980). Desse contexto, e sobretudo diante da finalidade de elucidar no que consistiria tal “crítica imanente”, sabe-se que a particularidade da proposta da Escola de Frankfurt consistia em propor um modo de elaboração teórica diferente do tradicional, o qual não refletiria sobre sua produção em um específico modo de produção econômica, mas um crítico, e mais que isso, imanentemente crítico, movido por uma profunda dialeticidade entre uma consciência crítica que nota os limites materiais da teoria e de uma ciência tradicional produzida em condições capitalistas de produção. Por isso, nas palavras de Horkheimer, o comportamento crítico, necessário para a produção de uma teoria crítica, não seria aquele que se coloca externamente ao objeto de estudo, como se ele fosse um mero instrumento de dissecação de objetos e divertimento intelectual, mas o que se inscreve imanente aos objetos, acompanhando-os nas contradições sociais que inevitavelmente afrontam a própria possibilidade de um conhecimento inteiramente neutro.

Para os representantes deste comportamento [crítico], os fatos, tais como surgem na sociedade, frutos do trabalho, não são exteriores no mesmo sentido em que o são para o pesquisador ou profissional de outros ramos, que se imagina a si mesmo como pequeno cientista. Para os primeiros é importante uma nova organização do trabalho. Os fatos concretos que estão dados na percepção devem despojar-se do caráter de mera faticidade na medida em que forem compreendidos como produtos

que, como tais, deveriam estar sob o controle humano e que, em todo o caso, passarão futuramente a este controle (Horkheimer, 1980, p. 131 - 132).

Doravante, sabe-se que a questão da imanência da crítica se inscreve em uma tradição filosófica que remonta a Hegel, mas que tem sua gênese mais evidente em Karl Marx e seu modo de proceder a crítica imanente da política econômica. Nesse sentido, sabemos que Marx não realizou uma mera crítica externa à economia política existente no modo produção vigente, mas também apontou, através da investigação dos próprios processos econômicos e suas leis, as contradições sociais que esse modelo impõe para si mesmo. A tendência do capital de, em nome da produtividade, expulsar, através da mecanização, o trabalho humano vivo da cadeia produtiva, sendo este último a única espécie de trabalho que poderia produzir valor, corresponde um exemplo clássico de crítica imanente, vide que são as próprias tendências do processo econômico que produzem suas contradições. Tratando-se, então, de um proceder exatamente similar ao acima exposto: acompanhando imanentemente o objeto de estudo, isto é, a economia, Marx mostrou que suas contradições decorrem de sua própria existência enquanto modelo que separa da sociedade produtiva duas classes primordiais.

Não à toa, será justamente esse último que defenderá, em uma crítica direta a filosofia de Hegel, que *“[...] na produção social de sua vida, os humanos estabelecem relações bem determinadas, necessárias, independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado estágio do desenvolvimento de suas forças produtivas materiais”* (2024, p. 25). Por isso, inevitavelmente, *“o modo de produção da vida material condiciona o processo social, político e intelectual da vida geral”* (2024, p. 25), importando então que a crítica não se apresente “de fora” deste processo de produção da vida material, mas imanentemente inscrito nela para revelar suas contradições internas. Esse é justamente o proceder marxiano que transforma a dialética hegeliana em uma dita materialista, onde a crítica social somente passa ser possível na medida em que ela investiga o modo de produção da vida material e aponta em como ela condiciona contraditoriamente os processos e relações sociais.

A questão da crítica imanente, certamente profunda, modificou-se paulatinamente após o famoso diagnóstico da primeira geração de Frankfurt, anteriormente mencionado no “primeiro momento” da reconstrução teórica de Honneth, do surgimento de uma fase do modo de produção vigente que acabou por administrar as contradições do capitalismo observado por Marx, sendo-lhe aquele da livre concorrência em condições ainda bastante industriais, importando em um grande dilema para os teóricos que se afiliam a tradição de Frankfurt. Como bem aparenta concordar De Caux, tal diagnóstico acabou por

afirmar uma paralisia da dialética necessária para a movimentação da crítica imanente, vide que as contradições sociais de um capitalismo de livre mercado teriam sido escamoteadas, administradas, por uma governança política conciliatória do *Welfare State*, situação da qual os autores filiados ao pensamento frankfurtiano elaboraram diversos posicionamentos sobre a questão.

De acordo com De Caux, enquanto Adorno teria acatado o diagnóstico da paralisia da dialética necessária para a mobilização da crítica imanente, mas buscando entender todo esse contexto histórico através da própria dialética²⁰ (2021, p. 91), Habermas seria aquele que iria denunciar certo déficit normativo da teoria crítica, também acatando o diagnóstico da paralisia da dialética, mas, diferentemente a Adorno, sustentando que tal cenário teria acabado por permitir a existência de um processo de racionalização social e institucionalização de sistemas de coordenação instrumental das ações produtivas que corre ao largo das normas e valores da sociedade humana, constituindo assim um “mundo do sistema” que ressecaria o fundamento normativo necessário para a realização da crítica social. Por isso, ainda segundo Habermas, a teoria crítica teria de se voltar a um “mundo da vida” da interação e comunicação social, a fim de se justificar e hidratar as próprias condições de possibilidade da crítica (2021, p. 92). O diagnóstico de Habermas, então, procede com um passo atrás no proceder da crítica imanente, vide que a crítica precisaria nessas novas condições econômicas se preocupar com sua justificação normativa, sob pena de restar infecunda e alienada da prática política real.

A questão, no entanto, tomaria aspectos mais profundos para De Caux quando Honneth elaboraria sua própria solução para os desafios da crítica em uma condição de um capitalismo administrado: supostamente negando a existência de qualquer paralisia na dialeticidade do social, e ao afirmar que a teoria padeceria de um déficit sociológico, fazendo-o buscar assim um índice normativo socialmente natural da sociedade, Honneth acabaria por suplantiar, segundo De Caux, toda possibilidade da imanência da crítica social²¹, vide que o quadro de solução de contradições sociais estaria desde sempre oferecido pelo modo considerado natural da socialização humana, isto é, pelas relações de reconhecimento intersubjetivo (2021, p. 91). Logo, nosso autor negaria a existência de qualquer bloqueio da

²⁰ Não por acaso, Adorno elaboraria sua “Dialética Negativa”, a qual inverte o pressuposto da totalidade hegeliano. Enquanto o filósofo da liberdade conceberia que o “todo é o real”, Adorno acabaria sustentando que o “todo é falso”, isto é, frente ao estado de administração integral das contradições do capitalismo vivenciado na Europa do *Welfare State*, que a integração propiciada por essas condições seria falsa, vide que as contradições do capital estariam latentes no corpo social, mesmo que momentaneamente controladas.

²¹ Por mais que Habermas tivesse elaborado um proceder crítico diferente daquele previsto pela imanência da crítica, ele o faz sem negar a importância desse proceder, mas apenas declarando-o como impossível em condições a ele contemporâneas.

dialética necessária para a crítica, suspeitando, ao nosso ver, que tal bloqueio somente poderia ser examinado por aqueles que se colocam além dos processos sociais efetivos de luta por reconhecimento social que em nenhum momento teriam sido sobrepujados pela nova fase do modo de produção capitalista.

Por esse proceder, a imanência da crítica perderia seu aspecto inaugural, vide que a crítica não se formularia conforme um acompanhamento do objeto de estudo até o alcance de das contradições sociais que apontaram para a necessidade de um futuro transformador. No paradigma honnethiano, De Caux sustenta que tal crítica seria “imane[n]te”, com todas as ênfases nas aspas usadas, visto que a crítica agora se conduziria por um índice normativo que já estava desde sempre oferecido. Não tanto como uma contradição do objeto produzido consigo mesmo e decorrente do desenrolar histórico, tal qual como pretendia a “originária” crítica imanente, mas uma contradição que passa a se expressar por ora ou outra em razão de um objeto deixar de corresponder com um índice normativo anteriormente dado. Seria, no máximo, segundo De Caux, uma reconciliação com um estado de coisas imposto pelo modo de produção, sem nunca oferecer algo para além disso, como numa superação social real.

Por tudo isso, De Caux defende que a teoria crítica elaborada pelos frankfurtianos posteriores a geração inaugural teriam abandonado o paradigma da imanência da crítica que era tão natural para a primeira geração de Frankfurt, fazendo-lhes posteriormente recair em uma má-infinitude metacrítica que seria evidente nos autores da quarta geração frankfurtiana, a qual unicamente conseguiria debater as condições de possibilidade da existência da crítica, deixando de lado o real proceder de uma teoria crítica²². Nas palavras de De Caux, a virada metacrítica dos autores de Frankfurt somente pode ser melhor compreendida se percebido que a perda de pertinência da crítica imanente ocorreu por um longo processo de afastamento da crítica de seus pressupostos inaugurais, sendo-lhe Honneth um importante ator desde processo de perda de contato com o método.

O giro autorreferencial constatado nos autores pós-honnethianos recebe seu primeiro impulso remoto a partir de um redirecionamento imprimido por Habermas nas preocupações da teoria crítica, qual seja, a formulação da reconstrução racional como forma de lidar com o problema do dito déficit normativo da crítica” (2021, p. 89).

Feita essas considerações preliminares, agora se faz possível elaborar mais especificamente a crítica de Luiz Philipe de Caux a obra honnethiana.

²² Ao longo do primeiro capítulo de sua obra, De Caux defende que os pensadores da quarta geração de Frankfurt padecem dessa reflexão metacrítica. Sem aprofundarmos na polêmica, faz-se necessário apontar quem são os referidos autores: Robin Celikates, Titus Stahl e Rahel Jaeggi.

8.2 *A luta por reconhecimento afirma o fim da história? A crítica aos sentidos históricos, normativos e teleológicos da teoria do reconhecimento de Axel Honneth*

Conforme vimos, De Caux defende que Axel Honneth é um dos atores centrais para que a Escola de Frankfurt acabasse por suplantiar seu método de investigação habitual de realização de uma crítica imanente. Desse modo, mesmo reconhecendo que o modo honnethiano de proceder com a crítica pode ser considerado como “imanente” em um certo aspecto distante do esperado, falta explicitar o motivo pelo qual De Caux compreende que o modelo teórico de Honneth padeceria de vícios insanáveis. Neste tópico, buscaremos desenvolver em como a crítica de Luiz De Caux apresenta um modo de observar a teoria do reconhecimento que acaba por modificar completamente uma possível compreensão do fenômeno jurídico e geral e dos direitos humanos. Portanto, através dessas críticas, mostraremos um modo de pensar totalmente diferente do exposto por Honneth.

Nesse tópico, então, apresentaremos as críticas que o autor realiza a teoria de Honneth conforme os aspectos negativos alegados por De Caux que nos são mais centrais, os quais são: i) supernomativismo; ii) excedente de validade e progresso; iii) blindagem social-ontológica contra diagnósticos de tempo.

(i) Primeiramente, De Caux defende que a teoria social de Honneth acabaria por elaborar um modo de interpretação das dinâmicas sociais que padeceria de um “supernomativismo”, isto é, um certo proceder que, buscando se contrapor a aquela operação habermasiana que afastava do social certa estrutura instrumental da reprodução humana para além ou aquém da moralidade, acabaria por sustentar que “*tudo que existe é normativo*” (De Caux, 2021, p. 150). Desse modo, a base material da sociedade, isto é, a produção de bens pelo trabalho, incluindo aqueles mais basilares para a reprodução e manutenção da sociedade, também corresponderia ao cumprimento de um pressuposto normativo. Desse modo, e de uma maneira aparentemente contraditória, é como se tudo que existisse no meio social correspondesse ao cumprimento de uma norma desde sempre imposta pelas dinâmicas tomadas como naturais da socialização humana. Mas, entretanto, não seria crível supor que mesmo uma mínima parte da reprodução social possa se instituir em algo aquém da moralidade? Como, talvez, a natural busca pela sobrevivência de um grupo social específico que compete com outros grupos? A questão, então, apresenta-se complexa.

Buscando evitar polêmicas que acabam por desvirtuar nossa investigação²³, De Caux aponta que a ontologia social normativa de Honneth, construída nas bases do conceito de estrutura natural de reconhecimento intersubjetivo, conduziria a uma má-infinitude normativa típica do dilema da “rocha dura” de Wittgenstein: se tudo do social remete a uma potência normativa, tal qual pretende Honneth, em tudo deverá ser encontrado uma justificativa normativa de ser, conduz-se a má-infinitude típica da metacrítica da quarta geração de Frankfurt, vide que a busca incessante de justificações normativas tende a não ter fim ou encontrar alguma justificativa não-normativa e arbitrária²⁴. A justificativa normativa tanto da sociedade vigente quanto das pretensões de mudança, oriundas das relações intersubjetivas naturais, seria tão somente pressuposta como existentes em algum lugar da gramática de reconhecimento, mas nunca efetivamente encontrada em seus fundamentos últimos. Por isso, segundo De Caux, Honneth teria dificuldade em aceitar que algo do social seria ou deveria ser considerado como “funcional” e “instrumental” (2021, p. 152)²⁵. Nesse sentido, o proceder de De Caux é lateralmente similar ao elaborado pela crítica que Vladimir Safatle faz a teoria do reconhecimento de Honneth em “Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento” (2020), onde este filósofo percebe, tão igualmente com o auxílio da filosofia da linguagem de Wittgenstein, que a gramática normativa do reconhecimento intersubjetivo deveria ser considerada muito mais como um “jogo” onde em certos momentos as regras normativas de comportamento estariam embaraçadas para o conhecimento da razão (Safatle, 2020, p. 10).

²³ A defesa igualmente intensa da tese inversa, de que existiria na base da socialização algo aquém da moralidade, conduziria a construção de pressupostos diametralmente opostos ao de Honneth, vide que no cerne da socialização humana passaria residir mais arbitrariedade e poder do que ações que poderiam ser objeto de reflexão normativa. Trataria-se, então, de uma tese muito mais hobbesiana das relações sociais. Não obstante, é importante ressaltar que De Caux também não pretende defender tal tese oposta, mas na verdade apenas aponta que a estruturação teórica de Honneth conduz a uma má-infinitude normativa, tal qual é classicamente apresentado pelo problema da “rocha dura” de Wittgenstein.

²⁴ Isso, certamente, não conduz a uma tese cética frente a uma moralidade das justificações racionais: se o dilema conduzir a consideração de que no fim de tudo há um princípio que não pode ser justificado, parecerá, então, que aceitamos arbitrariamente algo sem justificativa com fundamento último, fazendo-se evidente certo irracionalismo. O problema, doravante, não é tanto a busca de justificações, mas a busca incessante por justificações normativas que não aceita parar e começar a agir após encontrar a “rocha dura” de justificações. A crítica, então, converte-se em metacrítica, girando em falso sobre si mesma.

²⁵ Logo, vê-se que De Caux, não olvidando suas críticas, aparenta ser mais favorável a Habermas do que ao Honneth naquela inaugural controvérsia que construiu o início do percurso teórico honnethiano. Desse contexto, percebe-se que o autor, pelo menos lateralmente, defende que algo do social não é mediado por questões normativas. A seguir, entenderemos como De Caux defende essa tese não por uma questão da naturalização da arbitrariedade, mas por certa reflexão sobre o que constitui o mercado e o trabalho no modo de produção capitalista.

(ii) Por outro lado, De Caux afirma que a teoria do reconhecimento elaborada por Honneth quedaria em certo excedente de validade e progresso, isto é, uma pretensão desarrazoada de que “*as normas sociais possuam nelas mesmas o seu próprio índice de correção*” (2021, p. 154). Com isso, importaria a teoria crítica aceitar, se seguido o caminho honnethiano, que a correção da “*patologização do social*” dependeria de um certo resgate, ou rememoração, do índice normativo integralmente capturável racionalmente que sempre esteve oferecido pela própria forma que as relações intersubjetivas naturalmente se constituem. Mais que isso, seguindo o teor teleológico e normativo da teoria do reconhecimento, as quais ficaram mais autoevidentes após Honneth ter elaborado sobre a existência de certo processo de aprendizagem social da moral, depreende-se que além dessas normas conterem seu próprio índice de correção, elas também possuem certa tendência objetiva de afirmação, vide que mais racionais e legítimas do que as tendências patológicas que não observam as dinâmicas de reconhecimento intersubjetivo. O progresso, mais que considerado necessário para uma teoria de teor crítico, tal qual defende Honneth em “*The irreducibility of progress*” (2009b), acaba sendo considerado inexorável, e, entretanto, nunca alcançável em sua meta final, vide que “*nunca seremos capazes de institucionalizar completamente*” o “*excedente normativo*” que mobiliza os conflitos sociais por reconhecimento (Honneth, 2012, p. 217, apud De Caux, 2021, p. 158). A teoria do reconhecimento de Honneth, então, teria dificuldade de lidar com movimentações dos conflitos sociais que não se apresentam como manifestadoras do progresso do reconhecimento: como patologias do social, elas somente poderiam ser consideradas meros desvios do caminho previamente traçado e racionalmente previsto para o alargamento do reconhecimento intersubjetivo, subestimando o potencial destrutivo e duradouro de políticas contrárias a universalização da autonomia e liberdade humana. Trata-se, então, de um problema que a teoria do reconhecimento honnethiana pode encontrar ao tentar avaliar o crescimento contemporâneo de pautas políticas em evidente contradição frente a pretensão de universalização e expansão da autonomia e liberdade humana.

(iii) De maneira similar a crítica anterior, De Caux defende que Honneth acabaria por construir um tipo de teoria que criaria uma certa blindagem social-ontológica contra diagnósticos de tempo. Nesse sentido, o filósofo brasileiro afirma que ao frankfurtiano ter estabelecido as bases de sua teoria em uma certa consideração ontogenética da existência de uma gramática natural das relações sociais, a qual conduz a um processo

teleológico de alargamento do reconhecimento intersubjetivo, acabou este último a diminuir o espectro dos possíveis diagnósticos de tempo. Nesse tópico, um exemplo é bastante elucidativo: com o surgimento do neoliberalismo, o qual acabou por paulatinamente desconstruir o estado de bem-estar social da Europa, teria-se a constatação histórica do desenvolvimento de dinâmicas normativas paradoxais, pelo menos diante da expectativa criada pela teoria do reconhecimento, vide tais dinâmicas *“desafiam a sua própria concepção robusta de progresso”* (De Caux, 2021, p. 162). Desse modo, de uma maneira análoga à crítica anterior, De Caux aponta que as bases ontológicas da teoria honnethiana acaba por impossibilitar que o autor compreenda movimentos históricos contrário ao progresso esperado por sua teoria do reconhecimento.

Por meio dessas críticas, resta-se notório que De Caux elabora uma forte objeção aos pressupostos basilares da teoria do reconhecimento elaborada por Axel Honneth: de início, e indo nas bases do pensamento honnethiano, o autor parece ser contrário a consideração da existência de uma estrutura das relações sociais que informa seguramente um princípio de eticidade natural inalterável e alcançável integralmente através de um processo da razão ou mesmo afetivo. Logo, para De Caux, a teoria crítica não poderia estar atrelada a esse princípio, vide que o mesmo conduziria a equívocos de percepção tanto da normatividade social quanto do sentido histórico do processo humano de socialização. Isso fica evidente, doravante, quando o teórico brasileiro tenta elaborar sobre uma possível teoria do reconhecimento existente na obra de Karl Marx, refletindo de uma maneira totalmente diferente os processos de reconhecimento humano.

Junto com o Karl Marx maduro do *“O Capital”* (2023), De Caux defende que o modo de produção capitalista teria acabado por construir um modelo de socialização que escamoteia a dominação social por meio do suposto reconhecimento intersubjetivo fixado pela estrutura jurídica dos direitos humanos. Não obstante, para a filósofo brasileiro, não trataria de um proceder de Marx que transpõe a Dialética do Senhor e Escravo (DSE) hegeliana para o estado de direito atual: na verdade, frente aquela dominação pessoal típica das formas sociais pré-modernas, a modernidade, bem como no seu direito humano universal, teria transformado parte da dominação humana como algo de impessoal, mediado pela força produtiva do capital. Não seria, então, por meio do direito humano que se teria a base jurídica para a proteção mais basilar da autonomia individual central para o reconhecimento

intersubjetivo, mas justamente por meio dele que se faria possível a certa manutenção de uma dominação impessoal mediada pelo capital.

Em outras palavras, levando a dialética mais a sério que o próprio Hegel, o jovem Marx quer mostrar de que modo a supressão da luta por reconhecimento no estado de direito de fato conserva e eleva a relação de senhorio e servidão. Marx efetivamente se refere ao momento lógico-histórico da modernidade capitalista, tratando por Hegel como um momento no qual relações de reconhecimento recíproco estruturam a sociabilidade, mas desenvolve a ideia de que este estado nem por isso deixa no passado as relações de dominação, que agora tem lugar no seu interior: não apesar do estado de direito, mas exatamente por meio dele (De Caux, 2021, p. 208).

Por essas linhas, percebe-se que De Caux é um legatário direto da filosofia de Karl Marx e sua concepção sobre o fenômeno jurídico dos direitos humanos: não tanto como somente uma conquista insuperável que finalmente instituiu juridicamente a base do reconhecimento intersubjetivo, mas também sendo certa superestrutura ideológica que garante certa dominação impessoal mediada pelo capital que, doravante, não é mediado em sua ciência por imperativos normativos. Pois, conforme muito bem defende o Marx maduro da crítica da economia política, e a contrapelo do pensamento de Honneth que defende que o mercado seria lugar de relações intersubjetivas, o capitalismo seria o modo de produção onde as relações intersubjetivas passariam a ser mediada pelo valor dos produtos do trabalho que independe de qualquer julgamento moral e passam ao largo de qualquer relação que pudesse ser mediada por um reconhecimento intersubjetivo. Trataria-se, nas palavras de Luiz De Caux, de um modo de vida e de produção onde parte das relações humanas, principalmente aquelas mediadas pela troca de produtos relativos a esfera do trabalho e do mercado, não são relações “intersubjetivas”, mas “interobjetivas” (2021, p. 214), onde os indivíduos se relacionam uns com os outros através do valor de seus trabalhos que são estipulados por uma estrita lógica instrumental.

Na forma marxiana, tal qual exposta em “Para a Crítica da Economia Política” (2024), o valor das mercadorias, e não obstante, o valor relativo de cada trabalho, não se mediria por imperativos morais, mas por um cálculo que estipula o valor de troca de um específico trabalho, solidificado em um produto, diante do tempo geral do trabalho social. Por isso, seguindo o argumento de Luiz De Caux, e conforme um Marx que Honneth considera como utilitário, a dinâmica de reconhecimento intersubjetivo protegida pelo estado de direito moderno em nada poderia modificar dessa específica forma de produção de mercadorias e sua “interobjetividade” desumana onde o valor moral de um humano corresponderia tão somente a sua capacidade de produzir bens com certo valor de troca. Na verdade, ela protegeria tais

relações instrumentais, vide que o reconhecimento intersubjetivo estaria atuando como pressuposto do modo de produção capitalista, vide pressupor uma igualdade que de modo algum seria real.

Como valores de troca, todas as mercadorias são apenas medidas determinadas de tempo de trabalho cristalizado. Para entender a determinação do valor de troca pelo tempo de trabalho, devem-se registrar os seguintes aspectos principais: a redução do trabalho a trabalho simples e, por assim dizer, sem qualidades [isto é, um processo de desconstituição do valor moral do trabalho para a constituição da personalidade autônoma do indivíduo]; o modo específico em que o trabalho que gera valor de troca e, portanto, produz mercadorias é trabalho social [isto é, um trabalho que se calcula de uma maneira instrumental, conforme parâmetros do trabalho de outros indivíduos]; por fim, a diferença entre o trabalho que resulta em valores de uso e o trabalho que resulta em valores de troca. (Marx, 2024, p. 34).

Desse modo, depreende-se que a crítica de Luiz De Caux se inscreve em uma tradição marxista mais radical a qual não é favorável aos tons hegelianos de Honneth: apontando para a existência de um “supernormativismo”, defende-se que a teoria do reconhecimento honnethiana não é capaz de perceber dinâmicas sociais que estariam além da normatividade social vigente - isto é, inscritas numa lógica econômica onde as normas não são tão fortes ou então dúbias; alegando um “excedente de validade e progresso”, sustenta-se que o modo de pensar de Honneth não permite refletir sobre transformações que poderiam revolucionar o sentido histórico da sociedade - por isso, seria incapaz de propor a modificação desse modo de produção; afirmando uma certa “blindagem social-ontológica contra diagnósticos de tempo”, afirma-se que tal teoria é incapaz de notar que o processo histórico real não é tanto progressivo, mas que pode ser também regressivo - sendo-lhe incapaz de refletir sobre movimentos reacionários da sociedade, tão preocupantes contemporaneamente por justamente dilapidaram a estrutura até então alcançada de reconhecimento de direitos humanos. Por tudo isso, nota-se que De Caux compreende que parte das contradições sociais que impedem a emancipação humana não se sucedem em detrimento ao reconhecimento intersubjetivo, mas também justamente benefício deste.

Justamente por isso, De Caux parece concordar que parte do processo histórico de alargamento do reconhecimento intersubjetivo não poderia ser relevado como unicamente “progressivo”, mas também deveria ser “revolucionário”, isto é, superar um estado de coisas vigente que impede o surgimento de uma nova forma de relação social de produção. Sua crítica, doravante, parece também estar mais inscrita pela forma que Honneth observa as dinâmicas de mercado, vide que para o filósofo brasileiro o índice de correção normativa do mercado e das relações sociais que são por ele mediadas jamais poderia estar previamente

previsto pelas formas de reconhecimento intersubjetivo protegidas pela institucionalidade jurídica e pelos direitos humanos, os quais, sob a fórmula marxiana de “Sobre a Questão Judaica” (2010), seria somente uma mera etapa da emancipação do homem. É o que o filósofo do materialismo histórico reflete, quando confrontado sobre a questão debatida em sua época de conceder ou não aos judeus da Alemanha os direitos políticos do cidadão cristão.

A emancipação política de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui. Que fique claro: estamos falando aqui de emancipação real, de emancipação prática (Marx, 2010, p. 41).

E ainda, sobre a mesma questão da emancipação humana real ser diferente daquela oferecida pelo direito:

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “forces propres” [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma de força política (Marx, 2010, p. 54).

Por tudo isso, De Caux seria aquele que defende a ideia de que a teoria do reconhecimento de Axel Honneth possui implicitamente uma posição que diagnostica o fim da história, isto é, o encerramento da janela histórica de possibilidade da realização de uma revolução na estrutura normativa da sociedade. É o que fica claro em seu artigo denominado “Reconhecimento e o Fim da História” (2024), onde defende que a teoria honnethiana seria incapaz de prover uma filosofia crítica revolucionária que seria a única que poderia lidar com contradições imanentes do modo de vida capitalista.

É verdade que para os três, Honneth, Kojève e Fukuyama, o fim da história significa a impossibilidade de uma “revolução na estrutura normativa da sociedade”, e esse fim já aconteceu. No entanto, para Kojève e Fukuyama, o fim da história é efetivamente o fim das lutas por reconhecimento o, que, encontrando termo, deixam como legado aquela estrutura normativa racional inultrapassável. Para Honneth, pode-se antes dizer que o fim da história é, ao contrário, o momento em que as lutas por reconhecimento, ou ao menos aquelas que interessam à sua teoria, na verdade começam. Para Kojève e Fukuyama, o quadro normativo fundamental moderno vem para solucionar as lutas por reconhecimento, satisfazer o desejo por reconhecimento e tornar supérflua a luta. Já para Honneth, as lutas por reconhecimento só podem acontecer balizadas por essas normas que arremataram a história, pois são lutas pela “implementação correta de nossos princípios modernos fundamentais”. Em Kojève e Fukuyama, a luta por reconhecimento cria a norma universal e racional. Em Honneth, ela apenas aplica a norma que encerrou a história (2024, p. 248 - 249).

Não obstante, para De Caux, as dinâmicas de reconhecimento pensadas por Honneth, bem como a luta advinda delas, são no máximo uma *“luta por reconhecimento não levada até o extremo”* (2024, p. 254), as quais seriam *“não mais do que esforços de implementação de certas normas que já são válidas de uma vez por todas, mas nunca inteiramente eficazes”*, vide que *“sempre frustradas na prática”* (2024, p. 256). Ou seja, como no Marx de *“Sobre a Questão Judaica”* (2010), De Caux pondera que a luta por reconhecimento prevista por Honneth não poderia integralmente conduzir ao caminho da emancipação social efetiva, eis somente apontar para um arcabouço normativo já dado e incapaz de ultrapassar imanentemente as contradições do capital, as quais justamente produzem a ineficiência daquelas normas de reconhecimento. Por isso, haveria uma má-infinitude na teoria do reconhecimento honnethiana.

Feita essas considerações, buscaremos refletir a seguir sobre o desafio que Luiz Philippe de Caux impõe a teoria do reconhecimento de Axel Honneth e como podemos pensar tais questões dentro do paradigma dos direitos humanos.

8.3. Os limites da crítica da teoria crítica de Axel Honneth: da difícil relação entre teoria crítica e práxis política emancipatória

O Estado pode e deve avançar até a abolição da religião, até a destruição da religião; porém, somente na medida em que avance até a abolição da propriedade privada, até o maximum, até o confisco, a taxação progressiva, em que avance até a abolição da vida, até a guilhotina. Nos momentos em que está particularmente autoconfiante, a vida política procura esmagar seu pressuposto, a sociedade burguesa e seus elementos, e constituir-se como a vida real e sem contradição do gênero humano. No entanto, ela só consegue fazer isso caindo em contradição violenta com suas próprias condições de vida, ou seja, declarando a revolução como permanente, e, em consequência disso, o drama político termina tão necessariamente com a restauração da religião, da propriedade privada, de todos os elementos da sociedade burguesa, quando a guerra termina com a paz (Marx, 2010, p. 42).

Vimos no tópico anterior que a crítica de Luiz De Caux revela um ponto de vista totalmente diferente ao de Axel Honneth: como percebido da reconstrução realizada nos capítulos anteriores, Honneth provê uma concepção de direitos humanos e do fenômeno jurídico como se fosse um fenômeno que garante uma base necessária para a proteção mais basilar da liberdade humana, sendo-lhe esse parte do fundamento teleológico do desenvolvimento e ampliação do reconhecimento intersubjetivo; doravante, De Caux aponta que seria justamente essa estrutura jurídica que imobilizar uma verdadeira transformação social crítica, por pressupor uma igualdade irreal que escamoteia a dominação humana e impede a emancipação social.

Aqui, então, buscar-se-á lidar com os problemas apontados por De Caux, refletindo sobre tais questões através da própria teoria do reconhecimento de Honneth. Por isso, em um primeiro momento, faz-se necessário enfrentar as críticas sobre o suposto supernomativismo, excedente de validade e progresso e blindagem social-ontológica contra diagnósticos de tempo da teoria do reconhecimento.

(i) Em um primeiro momento, é em parte verdadeiro que a teoria do reconhecimento de matriz honnethiana possui uma tendência normativa forte, sobretudo por pressupor que o índice de correção da injustiça social está desde sempre previsto em uma gramática ontológica das relações sociais. Desde os momentos inaugurais da teoria do reconhecimento, sobretudo desde “Luta por Reconhecimento”, há no pensamento de Honneth uma forte confiança de que a ampliação do reconhecimento se impõe por um imperativo normativo com certa tendência racional, como quando afirma que a ampliação do direito para a forma da consolidação dos direitos políticos universais do cidadão ocorreu quando nenhum argumento contrário a tal ampliação conseguiu se provar razoável (2009a, p. 191). Todavia, faz-se importante notar que tal índice corretivo racional tomou novas conotações após a virada teórica para os pressupostos da “aprendizagem social da moralidade” (2009a), onde a confiança na racionalidade do alargamento da liberdade humana tomou tons mais inequívocos. É o que se trata, vide que pelo menos até em “Luta por Reconhecimento”, por mais que exista certa confiança numa normatividade que de algum modo possui certo teor racionalista, tudo dependeria da ativação desta normatividade através dos afetos morais por parte dos indivíduos. A confiança na mudança, então, até naquele livro, estava em certo aspecto afetivo dos indivíduos e na capacidade humana de elaborar o sentimento dúbio de desrespeito. Portanto, pelo menos naquele primeiro modelo, não se faz possível afirmar que o reconhecimento não seja, em algum grau, um “jogo” inscrito em uma gramática moral, pois mesmo um “jogo” normativamente confuso somente pode ser um “jogo” se houver regras implícitas que lhe move. No entanto, faz-se doravante necessário ponderar que as críticas de Luiz De Caux não diretamente enfrentam o problema do déficit normativo da teoria crítica em condições do capitalismo administrado. Na verdade, como se vê do excelente trabalho do filósofo brasileiro, sua pretensão circunda em defender uma retomada ao método adorniano de realização da crítica imanente total por meio de uma dialética negativa onde o “todo é o falso”. O que, de modo algum, ofende no diagnóstico honnethiano do déficit sociológico da teoria crítica: se a correta

crítica social seria aquela da denúncia da falsidade da administração das contradições do capital, qualquer avanço social da emancipação, mesmo aqueles que não se colocam frontalmente contrários a exploração capitalista da produção social, deveria ser considerado necessariamente falso e irrelevante? Não poderíamos ter, então, um julgamento mais nuançado, que admita certo avanço e alargamento do reconhecimento intersubjetivo dentro do modo de produção capitalista? Aliás, como a crítica poderia se comunicar materialmente com as práticas sociais efetivas que lutam para a emancipação humana, mesmo que não por uma total superação do modo de produção, se apenas defende uma radicalização política transformativa que não se apresenta minimamente mobilizada atualmente pelo imaginário social ocidental, já que a própria dialética imanente das contradições estaria em parte bloqueada? Sem prejuízo, mesmo Marx em alguns momentos admite que há avanço da emancipação humana dentro das condições capitalistas de produção (Marx, 2010, p. 41). Não obstante, e aqui nos comunicamos com a citação que abre o presente tópico, mesmo esse teórico da revolução que foi Marx aceita que a revolução social somente se sucede quando postas as condições materiais de sua efetivação: as contradições sociais não podem ser dissolvidas por um decreto impositivo revolucionário, vide o risco de restaurar a ordem social anteriormente vigente por pretender uma mudança sem bases materiais de realização (Marx, 2010, p. 42). Logo, depreende-se que mesmo a questão revolucionária possui um índice normativo que deve ser observado, doravante o risco da revolução se converter em terror injustificado da mera imposição do poder. O que, então, não merece ser desprezado por uma teoria que se propõe a animar a emancipação do homem da dominação pelo próprio homem.

(ii) Não obstante a isso, entretanto, a crítica de Luiz De Caux é profundamente auxiliar ao apontar uma questão que realmente Honneth escamoteia em seu monismo normativo: por mais que pretenda que tudo do social possa ser interpretado normativamente, sabe-se que parte da estrutura econômica capitalista se impõe por uma dinâmica “interobjetiva” que por princípio dilapida toda as condições de possibilidade de um reconhecimento intersubjetivo na esfera do trabalho e da economia. Aqui, então, faz-se necessário realmente refletir sobre a questão do progresso social e a possibilidade deste processo ocorrer universalmente. Por um lado, Honneth sustenta pela existência de um progresso moral da sociedade que seria, como vimos pela reflexão de Luiz De Caux, necessariamente inexorável, vide que tudo do social remeteria ao índice normativo do

reconhecimento intersubjetivo. Logo, sua teoria depende de uma forte aceção de um progresso social considerado necessário, teologicamente esperado, dada a racionalidade da solução do conflito por meio da renovação das estruturas de reconhecimento intersubjetivo. Por esse caminho, vê-se que Honneth defende que pelo menos normativamente a sociedade se constitui profundamente em uma cadeia de relações éticas e cooperativas. Mas será que, necessariamente, também não exista uma força contrária, competitiva, incluída no meio social, tanto internamente quanto externamente nos Estados-Nações modernos? A escassez natural dos recursos econômicos não importaria em uma dinâmica de competição social? Como pensar a competição, dinâmica naturalmente egocêntrica, dentro de uma gramática normativa que aponta para a necessária cooperação? Em uma tentativa de realizar um diagnóstico de tempo, não seria custoso perceber que o alargamento do reconhecimento intersubjetivo teve historicamente mais êxito em países que não enfrentam profundamente o problema da escassez. Na verdade, vê-se que os processos de alargamento das estruturas de reconhecimento aconteceram naturalmente em certo centro econômico global que se impôs em detrimento da exploração colonial do sul global. O alargamento do reconhecimento, portanto, e a cooperação social, é mais fácil em ambientes que não sofrem profundamente com a escassez econômica, possibilitando o progresso da igualdade e liberdade humana sem a proliferação de conflitos que levem ao extremo da guerra social entre grupos sociais²⁶. O processo histórico de alargamento do reconhecimento e dos direitos humanos, então, desse ser refletido com algo que lhe

²⁶ Não por acaso, o alargamento de direitos de natureza de status social se encontra mais bem consolidado em países do centro do capitalismo. Desse modo, parece ser fecundo lembrar a insistência de Nancy Fraser em separar as lutas econômicas por redistribuição daquelas por status social (2022): estas últimas encontram menos obstáculos em comunidades onde o problema da escassez econômica não é tão profundo. Honneth, doravante, parece lateralmente concordar com esse nosso diagnóstico, quando afirmou que a manutenção de certa estrutura de exploração econômica do homem proletário se favoreceu de um estado de coisas sociais onde as mulheres eram culturalmente forçadas a assumirem um trabalho não remunerado de cuidado da família (2015, p. 154). Havia, portanto, uma certa dominação dentro da dominação que estabiliza um cenário injusto. Vê-se, portanto, uma tendência: quanto mais uma sociedade sofre com escassez econômica, que é natural do processo de acumulação do capital, mais ela tende a reforçar estruturas desigualitárias de reconhecimento intersubjetivo. Situação na qual, evidentemente, ajuda a explicar o motivo pelo qual comunidades menos favorecidas economicamente tendem a possuir posturas mais conservadoras quanto aos direitos de minorias sociais. Não obstante, não é assim surpreendente que as camadas populares de países da periferia do capitalismo tendem a um certo “conservadorismo popular”, vide que, uma vez mal absorvidas as estruturas produtivas do sistema econômico, dificultoso a formação de uma consciência proletária revolucionária. A luta dessas massas, sobretudo, tende a ser muito mais por sobrevivência no estado de escassez de meios econômicos. Nesse ponto, é importante destacar que a ciência política brasileira diagnosticou tal fenômeno de uma maneira bastante direta, inclusive com dados empiricamente situados, vide por exemplo toda a obra de André Singer (2000; 2012; 2018), a qual aponta que no contexto brasileiro há uma extensa massa de pessoas subproletários que tendem a um conservadorismo popular autoritário.

assusta com tendências não cooperativas: dado o modo de produção econômico que tende a produzir competição, impossível se pensar a real dinâmica histórica do progresso do reconhecimento sem o auxílio de uma real percepção da dinâmica econômica, a qual não pode ser observada, tal qual pretende Honneth, como mero lugar de reconhecimento intersubjetivo, vide que lugar também de disputa por recursos escassos.

(iii) Por isso, por mais que a normatividade da teoria crítica de Honneth não seja inteiramente execrável, nota-se que ela acaba por induzir forçosamente a uma consideração que assume a existência de um progresso social que talvez não exista da forma universalmente esperada: como as dinâmicas econômicas mundiais conduzem a uma acumulação em alguns centros e a escassez em outros, factível que alguns países tenham, no mínimo, um desenvolvimento mais atrasado, e, no limite, sintomas mórbidos de reforçamento de estruturas de reconhecimento ultrapassadas, quando não caem num paroxismo, certo cúmulo da patologia do social, que acaba por intentar colapsar com as próprias bases democráticas do Estado de Direito moderno. Desse modo, depreende-se que a crítica de Luiz De Caux, por mais que reafirme um modo de proceder crítico que talvez se encontre bloqueado, tem o condão de apontar um problema da teoria do reconhecimento de Honneth que deve ser examinado: as dinâmicas econômicas não são tão bem compreendidas através da gramática normativa do reconhecimento intersubjetivo, o que impede o diagnóstico completo de situações sociais que se revelam como regressivas do progresso social.

Logo, com a contribuição da crítica de Luiz De Caux, e a refletindo conforme a própria teoria do reconhecimento elaborada por Honneth, depreende-se uma série de questões importantes para uma análise que se pretende capturar o sentido histórico dos direitos humanos. A quais tentaremos resumir a seguir.

Primeiro: por mais que a teoria do reconhecimento honnethiana tenha um forte teor normativo que tende a superdimensionar o potencial crítico e racional das demandas por reconhecimento, nota-se que o empreendimento de Honneth não merece ser desprezado totalmente, vide que inscreve a teoria crítica em um contexto que pretende examinar sociologicamente o que move demandas por alargamento do reconhecimento, isto é, alargamento da justiça social, em um cenário onde a crítica imanente do capitalismo se encontra bloqueado por um passado recente de administração mais ou menos bem sucedida

das contradições do próprio modelo econômico. Não obstante, o modelo teórico de Honneth também é proveitoso por bem indicar em sua atenção a normatividade que a emancipação humana não deve se reforçar as dinâmicas de poder, eis que essas negam a liberdade dos indivíduos. Doravante, faz-se necessário ter instrumentos teóricos para se compreender as lutas por reconhecimento atuais que, por mais que às vezes não se coloquem em aberto confronto com o modo de produção econômico e suas contradições, possuem a qualidade de buscar a readequação do social a uma etapa mais justa de distribuição da liberdade humana. Inclusive, sobretudo, paulatinamente produzindo e evidenciando como a estrutura econômica de exploração do trabalho se alicerça em outras estruturas culturais de dominação de grupos minoritários. Nesse ponto, a teoria do reconhecimento de Honneth tem a qualidade de indicar pelo menos um sentido normativo que é a base de qualquer luta por emancipação humana: é preciso rejeitar a arbitrariedade, a imposição de razões desligadas das práticas sociais vigentes, vide que qualquer revolução social somente pode verdadeiramente ocorrer quando existente as condições materiais revolucionárias.

Segundo: entretanto, vê-se que é justa a crítica ao monismo normativo honnethiano que crê que tudo do social pode ser resumido em questões normativas. Como vimos, e com o auxílio da crítica da economia política de Karl Marx, sabe-se que parte da esfera da produção econômica se alicerça em relações que transformam o valor do trabalho em mera mercadoria instrumental de troca, dessubjetivando as relações sociais de reconhecimento. Somente através desse diagnóstico, doravante, é que se faz possível entender tanto o desequilíbrio da distribuição do alargamento do reconhecimento intersubjetivo no mundo e nos Estados-Nações, bem como a tendência atual regressiva no ocidente de crescimento de políticas autocráticas e por vezes reacionárias²⁷.

²⁷ No plano global, é interessante notar mais que as equivalências, mas as diferenças entre as plataformas políticas contrárias a um progresso social em vistas ao alargamento do reconhecimento intersubjetivo: as pautas desse espectro existentes hoje no centro do capitalismo desindustrializado, como Estados Unidos e Europa, tendem a ter uma defesa de uma plataforma mais nacionalista e protetivista econômica; enquanto aquelas existentes atualmente na periferia do capitalismo, como na América Latina, tendem a um discurso mais ultra-liberal que acabaria por reforçar o papel desses países de exportadores *commodities* básicas da produção. De plano de fundo, vê-se que a China construiu um cenário geopolítico inédito: hoje, parte substancial da produção de mercadorias de alto valor agregado está instalada em um país que se declara polêmicamente contrário ao modo de produção capitalista. Ora, inevitavelmente, toda a dinâmica regressiva do mundo ocidental pode ser explicada por um inédito crescimento da escassez econômica na parte do globo que sempre se beneficiou da escassez relegada a outras partes do mundo. Por isso, não seria difícil de entender a existência contemporânea de certas tendências políticas que são regressivas ao alargamento dos reconhecimento intersubjetivo no mundo ocidental. Doravante, sem uma leitura estritamente econômica do cenário produtivo do capitalismo, seria impossível notar em como todas essas dinâmicas que se colocam aquém ou além do reconhecimento intersubjetivo influenciam no progresso do alargamento do próprio reconhecimento intersubjetivo.

9. CONCLUSÃO: O PROGRESSO NORMATIVO DOS DIREITOS HUMANOS E SUA MEDIAÇÃO ECONÔMICA

A interlocução entre as teorias de Axel Honneth e Luiz De Caux nos permite um realizar um aprofundamento relevante no estudo sobre a dinâmica entre reconhecimento intersubjetivo, direitos humanos e estruturas de domínio econômico no mundo contemporâneo. Partindo da premissa de que os direitos humanos desempenham um papel essencial na configuração e ampliação da liberdade humana, a teoria honnethiana enxerga no progresso social um movimento que conta com um índice normativo capaz de fornecer a gramática necessária para o reparo das injustiças, possibilitando uma paulatina emancipação por meio do alargamento do reconhecimento intersubjetivo. Contudo, as críticas apresentadas por De Caux questionam essa perspectiva ao propor que, no contexto das sociedades capitalistas contemporâneas, o arcabouço jurídico, celebrado como base no valor da liberdade, pode também operar como uma estrutura que dissimula desigualdades e impede transformações mais profundas e radicais. Tudo isso é verdadeiro, principalmente em situações de crise econômica onde o direito também exerce seu papel de conservar certa ordem social.

Diante disso, refletir sobre a pertinência e as limitações dessas abordagens é essencial para compreender os desafios da emancipação social no mundo contemporâneo. Honneth, ao longo de sua obra, estrutura uma visão otimista e confiante na evolução das relações sociais rumo a estágios mais avançados de reconhecimento intersubjetivo e da proteção e efetivação dos direitos humanos. Para ele, o estágio de “aprendizado social moral” que caracteriza as sociedades democráticas é um processo progressivo no qual demandas de justiça e reconhecimento encontram respostas institucionais e práticas sociais cada vez mais includentes. Certamente, como vimos na reconstrução teórica da obra de Honneth, trataria-se de um processo que tenderia a cada vez mais se efetivar, indo além da proteção jurídica básica, efetivando a liberdade paulatinamente nas relações sociais. Sob essa perspectiva, o direito não é apenas um meio de regular as relações sociais, mas também um elemento indispensável para consolidar os avanços no campo da liberdade e da igualdade.

No entanto, as críticas de De Caux trazem à tona um ponto de tensão central: o arcabouço normativo, por mais promissor que pareça, pode ser insuficiente para lidar com as contradições estruturais do capitalismo. Na verdade, pode justamente atuar para protegê-lo de uma mudança mais substancial. Para ele, o reconhecimento intersubjetivo, tal como concebido por Honneth, ignora em parte que as relações que caracterizam a dinâmica de

exploração do trabalho e de mercantilização nas sociedades contemporâneas ocorrem nas costas desse modo normativo de relação entre indivíduos. A economia capitalista, em sua essência, transforma o trabalho humano em uma mercadoria e subjugua as relações sociais a uma lógica de acumulação e exploração que dilacera as bases do reconhecimento intersubjetivo. Essa crítica é crucial, pois questiona se é possível haver um verdadeiro alargamento do reconhecimento universal em um contexto onde as estruturas econômicas continuam a reproduzir desigualdades sistêmicas.

Além disso, De Caux também argumenta que a normatividade presente na teoria de Honneth pode ser excessivamente otimista e, até certo ponto, cega às dinâmicas regressivas que emergem em diversos contextos de crise econômica. O progresso social, como concebido por Honneth, é frequentemente associado a uma expansão gradual e racional das esferas de reconhecimento. Contudo, as reflexões de Luiz De Caux apontam para a ideia de que esse progresso não é necessariamente linear ou universal. O que pode ser confirmado com uma breve observação das dinâmicas políticas atuais no mundo: a história recente revela que, mesmo em democracias consolidadas, o avanço de políticas autoritárias e a intensificação das desigualdades sugerem um retorno a dinâmicas de dominação que pareciam superadas. Esses fenômenos não apenas desafiam a ideia de um progresso inevitável, mas também evidenciam que as estruturas econômicas e políticas podem operar como obstáculos ao esperado progresso do reconhecimento e à justiça social.

Nesse cenário, torna-se evidente a necessidade de um julgamento mais nuançado, que reconheça tanto os avanços quanto às limitações das lutas por reconhecimento em contextos capitalistas. A emancipação humana não é um processo que ocorre por decreto, mas sim um movimento histórico que depende das condições materiais existentes. As contradições sociais e econômicas não podem ser dissolvidas por meio de uma revolução idealista que ignora as bases materiais da sociedade. Esse ponto é crucial para evitar que a luta por transformação social se transforme em um movimento que, por falta de fundamento, acaba por reforçar o domínio de um indivíduo pelo outro.

Outro aspecto que merece atenção é a dimensão global das dinâmicas de reconhecimento e domínio econômico e cultural. Enquanto Honneth enfatiza a gramática normativa das relações sociais, De Caux destaca que essas dinâmicas são profundamente moldadas por contextos históricos e econômicos específicos. O alargamento do reconhecimento intersubjetivo, por exemplo, historicamente tendeu a ocorrer com maior êxito em países e regiões que dispõem de condições econômicas mais estáveis e menos marcadas pela escassez de recursos econômicos. Em contrapartida, o Sul Global, frequentemente

submetido à exploração colonial e à dinâmica de dependência econômica, enfrenta obstáculos significativos para o avanço do reconhecimento e da igualdade social, vide que suas economias dependem de estruturas sociais mais desiguais.

Essa desigualdade global também revela a importância de se considerar as relações de poder que moldam as dinâmicas de reconhecimento. Por um lado, o alargamento do reconhecimento é um processo que visa superar estruturas de domínio e opressão. Por outro, ele é frequentemente condicionado por uma dinâmica competitiva que reflete a escassez de recursos e as contradições inerentes ao capitalismo global. Desse modo, a reflexão crítica deve reconhecer que o progresso social não é um movimento uniforme, mas sim um processo profundamente desigual e marcado por conflitos entre diferentes interesses e perspectivas. Portanto, o interesse por emancipação não pode ser ingênuo em desprezar as dinâmicas competitivas da sociedade que reforçam a competição e a dominação de um indivíduo pelo outro.

Por fim, a contribuição de Luiz De Caux é fundamental para expandir a compreensão dos limites e potencialidades da teoria honnethiana. Embora a normatividade da teoria do reconhecimento ofereça um horizonte valioso para pensar a justiça social e o avanço de direitos, ela precisa ser complementada por uma análise crítica das estruturas econômicas e das dinâmicas globais de poder. Sem essa integração, a teoria corre o risco de oferecer soluções que não abordam adequadamente as causas profundas das desigualdades e das injustiças sociais, e nem de compreender certa tendência reacionária na política global ocidental.

Portanto, o diálogo entre Honneth e De Caux nos convida a pensar em uma teoria crítica que seja, ao mesmo tempo, normativamente comprometida com a emancipação humana e materialmente sensível às condições concretas de desigualdade e dominação. Essa abordagem não apenas amplia a capacidade da teoria crítica de compreender os desafios do presente, mas também oferece um caminho para pensar em práticas sociais e políticas que, mesmo em contextos adversos, possam contribuir para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

Desse modo, conclui-se que a teoria do reconhecimento, embora não deva ser descartada, precisa ser revisitada e enriquecida à luz das críticas apresentadas, como, por exemplo, De Caux e pela tradição da teoria crítica. Somente por meio dessa interlocução é que será possível compreender plenamente as contradições e possibilidades das lutas por reconhecimento e emancipação no mundo contemporâneo, bem como os desafios que a

implementação dos direitos humanos encontra em um mundo cada vez mais abertamente competitivo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRESSIANI, Nathalie de Almeida. **Crítica e poder? Crítica social e diagnóstico de patologias em Axel Honneth**. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2015.

BRESSIANI, Nathalie. Monismo social ou moral? Dos pressupostos teórico- sociais da teoria do reconhecimento de Axel Honneth. In: **Ethic@**, SC: Florianópolis, v.15, n.1, p.169 - 190, Jul. 2016.

CAMPELLO, Filipe. Axel Honneth e a virada afetiva na teoria crítica. **Revista Conjectura**. v. 22, n. especial, p. 104-126, 2017.

DE CAUX, Luiz Phillipe. **A imanência da crítica: estudo sobre os sentidos da crítica na tradição frankfurtiana**. São Paulo: Loyola, 2021.

DE CAUX, Luiz Phillipe. *Reconhecimento e fim da história*. In: HELFER, Inácio; TEIXEIRA, Mariana; TIDRE, Polyana; WERLE, Denilson (org.). **Os caminhos da crítica em Axel Honneth**. Caxias do Sul (RS): Educs, 2024.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? dilemas da justiça na era pós-socialista. In: FRASER, Nancy. **Justiça Interrompida: Reflexões sobre a Condição “pós-socialista”**. São Paulo: Boitempo, 2022.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange**. Nova Iorque: Verso, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

HABERMAS, Jürgen. **Uma Nova Mudança Estrutural da Esfera Pública e Política Deliberativa**. São Paulo: Editora Unesp, 2023.

HEGEL, Georg W. F. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito**. São Paulo: Editora 34, 2022.

HONNETH, Axel. Work and Instrumental Action. In: **New German Critique**, n. 26, p. 31 - 54, 1982.

HONNETH, Axel; JOAS, Hans. **Social Action and Human Nature**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

HONNETH, Axel. **Critique of Power: reflective stages in a critical social theory**. Cambridge: MIT Press, 1993.

HONNETH, Axel. **Sufrimento por Indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Editora Singular Esfera Pública, 2007.

- HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2009a.
- HONNETH, Axel. **Pathologies of Reason: on the legacy of critical theory**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2009b.
- HONNETH, Axel. **O Direito da Liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- HONNETH, Axel. **Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- HONNETH, Axel. **A Ideia do Socialismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2019.
- HONNETH, Axel. **Der Arbeitende Souverän**. Frankfurt: Surhrkamp, 2024.
- HONNETH, Axel. “The Task of Critique is to Question the Ontological Premises of our Identity”, an interview with Axel Honneth. [Entrevista concedida a] Francesca Sofia Alexandratos e Paola Costa. **Rivista Italiana di Filosofia Política**, Florenza, n. 5, p. 121-143, 2023.
- HORKHEIMER, Max. **Teoria Tradicional e Teoria Crítica**. São Paulo: Editora Abril, 1980.
- MARSHALL, Thomas. **Cidadania e Classe Social**. São Paulo: Unesp, 2021.
- MARX, Karl. **Para a Crítica da Economia Política**. São Paulo: Boitempo, 2024.
- MARX, Karl. **O Capital [Livro I]**. São Paulo: Boitempo, 2023.
- MARX, Karl. **Sobre a Questão Judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MELO, Rúion. Da teoria à práxis? Axel Honneth e as lutas por reconhecimento na teoria política contemporânea. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 15, p. 17–36, set. 2014.
- NOBRE, Marcos. *Luta por Reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica*. In: HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2009.
- POLLOCK, Friedrich. **Crise e transformação estrutural do capitalismo: artigos da revista do instituto de pesquisa social, 1932 - 1941**. FLECK, Amaro; DE CAUX, Luiz Philippe (org). Florianópolis: NEFIPO, 2019.
- SAFATLE, Vladimir. **Grande hotel abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- SINGER, André. **Esquerda e Direita no Eleitorado Brasileiro**. São Paulo: Edusp, 2000.
- SINGER, André. **Os Sentidos do Lulismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- SINGER, André. **O Lulismo em crise: um quebra-cabeça do período Dilma**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.