



**PERSPECTIVAS**  
REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS

VOL. 8, Nº 2 (ESPECIAL), 2023, P. 187-217  
ISSN: 2448-2390

## **Luta por reconhecimento, formas de liberdade e a eticidade democrática em Axel Honneth**

### **Struggle for recognition, forms of freedom and democratic ethics in Axel Honneth**

DOI: 10.20873/rpv8n2-81

**Renato Almeida de Oliveira**

**Orcid:** 0000-0003-4524-2014  
**Email:** renato\_oliveira@uvanet.br

**Vitória Arruda Borges**

**Orcid:** 0009-0001-1460-2446  
**Email:** vitoriaarrudaborges@gmail.com

#### **Resumo**

O presente artigo tem por finalidade analisar de que modo a Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth contribui para uma reflexão sobre a democracia nas sociedades contemporâneas, especialmente em seu aspecto social, não restrito a uma dimensão política institucional. Inicialmente apresenta-se a ideia de reconhecimento tendo como principal enfoque a obra *Kampf um Anerkennung*, de 1992, na qual Honneth conduz sua compreensão e atualização das questões centrais do reconhecimento. Num segundo momento trata-se das formas de liberdade e suas patologias que afetam diretamente o reconhecimento social. Por fim, explicita-se a explicação de uma ideia da normatização de uma eticidade democrática, evidenciando essa perspectiva a partir do paradigma de reconhecimento com base na influência do pensamento de Hegel, destacando-se a ideia da intersubjetividade como aspecto fundamental para a democracia.

#### **Palavras-chave**

Reconhecimento. Liberdade. Intersubjetividade. Eticidade democrática.

#### **Abstract**

This article aims to analyze how Axel Honneth's Theory of Recognition contributes to a reflection on democracy in contemporary societies, especially in its social aspect, not restricted to an institutional political dimension. Firstly, the idea of recognition is presented, having as main focus the work *Kampf um Anerkennung*, from 1992, in which Honneth conducts his understanding and updating of the central issues of recognition. Then, it deals with the forms of freedom and their pathologies that directly affect social recognition. Finally,

the explanation of a normative idea of democratic ethics is explained, evidencing this perspective from the paradigm of recognition based on the influence of Hegel's thought, highlighting the idea of intersubjectivity as a fundamental aspect for democracy.

### **Keywords**

Recognition. Freedom. Intersubjectivity. Democratic ethics.

### **Introdução**

No âmbito da Filosofia e da Teoria Social e Política contemporânea, a democracia não é apenas uma questão de sistemas políticos, formas de governo, mas, principalmente, uma questão de reconhecimento social. Na atualidade, há uma preocupação crescente sobre a necessidade de garantir o pleno reconhecimento das pessoas, independentemente de raça, gênero, orientação sexual, religião, cultura ou classe social. Dentre os diversos filósofos hodiernos, Axel Honneth se destaca na discussão sobre tal questão.

O conceito de Reconhecimento como desenvolvido por Honneth a partir da filosofia e da psicologia social é fundamental para se pensar a democracia hoje. Com base em sua Teoria do Reconhecimento, a ideia de democracia é ampliada, não entendida apenas do ponto de vista institucional, como forma de governo, mas, principalmente, como expressão das lutas sociais, como um modo de organização e luta pelo reconhecimento do indivíduo nas diversas esferas da sua vida, desde a esfera afetiva na família até as esferas coletiva e estatal, bem como dos grupos sociais minorizados. Desse modo, pode-se falar, a partir do pensamento de Honneth, em três tipos de reconhecimento no âmbito de uma sociedade democrática: 1) reconhecimento pessoal, que se refere ao reconhecimento das individualidades, das suas diferenças; 2) o reconhecimento jurídico-político, que diz respeito ao reconhecimento da cidadania e direitos políticos; 3) o reconhecimento social, que tange o reconhecimento dos grupos sociais, étnicos, religiosos e culturais no âmbito da estima social, o que caracterizaria uma eticidade democrática.

A ausência do reconhecimento, seja no nível da individualidade, seja nos níveis social e jurídico-político, cria as condições ao sofrimento psíquico, à desigualdade e às injustiças sociais. O indivíduo que não é reconhecido em sua identidade social ou em sua individualidade é

marginalizado, tem uma dimensão fundamental da sua vida negada, o que leva ao desrespeito, à insatisfação, à exclusão e ao enfraquecimento de uma efetiva sociedade democrática.

No cenário sócio-político contemporâneo observa-se que os indivíduos estão cada vez mais conscientes e mobilizados na busca do reconhecimento das suas existências, das suas identidades. É o caso de inúmeros grupos sociais representativamente minoritários que almejam espaços públicos de discussão com a finalidade de ter seus direitos efetivados. Ante a pluralidade que marca a sociedade hoje, os diversos grupos sociais buscam, através de lutas, movimentos, organizações, coletivos etc., conquistar e ampliar seu reconhecimento nas sociedades ditas democráticas. O *leitmotiv* dessa luta por reconhecimento é a longa história de experiências de desrespeito. Nesse sentido, tematizar a democracia hoje requer uma explicitação da luta por reconhecimento que nos remete às “experiências cotidianas generalizadas de desrespeito e violência, as quais compõem as formas de dominação estrutural da sociedade e colocam em risco o projeto de uma sociedade efetivamente democrática” (MELO, 2020, p. 75-76).

Honneth (1999) tematizou em profundidade as experiências de desrespeito sofridas pelos indivíduos e as formas de liberdade existentes nas formações sociais e nos legou um arcabouço teórico que nos permite pensar e estabelecer diretrizes de ação político-social para fortalecer as lutas por reconhecimento e, conseqüentemente, o caráter democrático da sociedade, pois não pode haver uma democracia saudável se existem indivíduos e segmentos sociais desrespeitados e silenciados em seus direitos. Para Honneth, a identidade do indivíduo é estabelecida através do reconhecimento intersubjetivo, nas esferas da afetividade (amor), jurídico-moral e da estima social. O não reconhecimento ocorre quando há violação, privação de direitos e degradação dos sujeitos.

Não há dúvidas de que a expectativa de superação prática desses fenômenos de violência vem acompanhada da aspiração normativa por uma vida democraticamente digna. Para uma teoria crítica da democracia preocupada em compreender os potenciais emancipatórios socialmente existentes, isso deve ser entendido em dois sentidos. Em primeiro lugar, se a qualidade da democracia não se mede simplesmente pelos critérios formais e arranjos institucionais de um regime político, é preciso atentar então justamente para as experiências, comportamentos e práticas que constituem os contextos cotidianos da vida social. Sobretudo neles se sedimentam as culturas políticas que sustentam, mesmo que de maneira ambígua, nossas democracias. Em segundo lugar, a aspiração por uma sociedade diferente, porque efetivamente democrática, requer assim muito mais do que transformações formais

nas instituições políticas, mas sim a democratização das relações de vida nas mais diversas esferas sociais, isto é, uma profunda mudança de atitude nas interações cotidianas por parte dos membros da sociedade. As formas de vida passam a ser, portanto, um dos temas mais importantes de uma teoria crítica da democracia (MELO, 2020, p. 76).

Como salienta Honneth (2015), às três formas de reconhecimento correspondem três tipos de desrespeito, cuja experiência influi no surgimento dos conflitos sociais e na qualidade das motivações da ação dos indivíduos e dos grupos. A partir da negação do reconhecimento tem-se lutas sociais e através dessas lutas a sociedade evolui moralmente e democraticamente.

Em seus estudos, o filósofo dedica especial interesse na pesquisa sobre as relações de poder, o reconhecimento e a justiça, retomando as ideias de Hegel, bem como realizando uma leitura e atualização de pensadores de diversos campos do conhecimento como Winnicott, Mead e Marx. Honneth sustenta ainda a sua pretensão de solução de um déficit sociológico, cuja superação dá-se por uma crítica na dimensão da intersubjetividade apontando para o paradigma do reconhecimento. Compreende-se que Honneth, em *Kritik der Macht* (1985), procura mostrar que a teoria crítica da sociedade deveria estar preocupada em interpretar a sociedade a partir da categoria do reconhecimento.

Honneth discute elementos teóricos postos pela filosofia hegelianas em tipos de relações dentro de um desenvolvimento histórico nos processos de diferenciação na modernidade. Relações como a família (relações pessoais), a sociedade civil (mercado) e o estado (democrático), esferas constitutivas da sociedade, relacionam-se ao reconhecimento intersubjetivo apresentados na forma amor, direito e estima. O conceito de reconhecimento é, desse modo, um ponto de partida para pensar as diretrizes, as perspectivas, os limites e as potencialidade das sociedades democráticas.

Desse modo, a partir da perspectiva aberta por Honneth, a democracia deve ser vista não apenas como um modelo político, mas como um espaço para a luta social que visa garantir o reconhecimento e a participação de todos os indivíduos e os grupos sociais na vida pública. Isso implica a criação de condições sociais mais justas e igualitárias, onde todos possam expressar suas necessidades e aspirações e participar ativamente na tomada de decisões políticas.

Busca-se, portanto, no presente artigo, explicitar o modo como Axel Honneth compreende as experiências de desrespeito e as patologias decorrentes das formas de liberdade como motivações para as lutas sociais, trazendo novos elementos para pensar a realidade social existente, examinando a possibilidade de uma reconstrução normativa da eticidade democrática. Honneth realiza uma releitura do modelo conceitual hegeliano, haja visto ser este um potencial de inspiração para traçar elementos políticos e sociais que permitem considerações relevantes para a contemporaneidade. Dessa maneira, partindo do contexto contemporânea de experiências de desrespeito e constantes ameaças à democracia, expõe-se as possibilidades abertas pela teoria honnethiana da luta social para a construção de uma sociedade autenticamente democrática, baseada no reconhecimento, com foco na eticidade democrática, com igualdade de direitos e liberdades, de modo que o reconhecimento seja uma realidade para todos, com garantias de uma vida digna, com equidade de oportunidades à autorrealização.

### **A teoria honnethiana do reconhecimento**

No desenvolvimento de sua teoria do reconhecimento, em *Kampf um Anerkennung*, Honneth apresenta o primeiro nível de reconhecimento com base na teoria da relação de objeto de Winnicott, em um exame ontológico na demonstração da dependência absoluta e da dependência relativa, onde expressa que a capacidade de autoconfiança desenvolvida desde o seio materno é estrutural para relações sociais futuras, compreendendo que nisto se encontra a gênese dos interesses que o sujeito quando adulto, demonstrará pelas objetificações culturais (HONNETH, 2003).

Ante isto, a mediação ontológica se refere a objetos transicionais entre a vivência primária de estar fundido e a experiência de estar separado.

Desse modo, colocamo-nos em condição metodológica de tirar das análises de Winnicott acerca do processo de amadurecimento na primeira infância ilações a respeito da estrutura comunicativa que faz do amor uma relação particular de reconhecimento recíproco. E esse desejo de fusão só se tornará o sentimento do amor se ele for desiludido a tal ponto pela experiência inevitável da separação, que daí em diante se inclui nele, de modo constitutivo, o reconhecimento do outro como uma pessoa independente; só a quebra da simbiose faz surgir aquela balança produtiva entre delimitação e

deslimitação, que para Winnicott pertence à estrutura de uma relação amorosa amadurecida pela desilusão mútua (HONNETH, 2003, p. 174-175).

Honneth, nessa perspectiva, identifica o nível do reconhecimento do amor, analisando implicações a respeito da estrutura comunicativa que faz do amor uma relação particular de reconhecimento recíproco. Nesse sentido, no amor reconhece-se o outro como alguém independente e o estado intersubjetivo possibilita, nas palavras do autor, um recíproco estar-con-sigo-mesmo no outro, sendo um núcleo fundamental da moralidade.

Nesse aspecto, a forma de reconhecimento do amor, que Hegel havia descrito como um “ser-si-mesmo em um outro”, não designa um estado intersubjetivo, mas um arco de tensões comunicativas que medeiam continuamente a experiência do poder-estar-só com a do estar-fundido; a “referencialidade do eu” e a simbiose representam aí os contrapesos mutuamente exigidos que, tomados em conjunto, possibilitam um recíproco estar-con-sigo-mesmo no outro (HONNETH, 2003, p. 175).

Desse modo, a experiência intersubjetiva do amor, como traz Honneth, constitui o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de autorrespeito. O autor retrata que quando se fala do reconhecimento como elemento constitutivo do amor, não se refere a uma aceitação cognitiva, não obstante se refere à dedicação recíproca, ligações emotivas, que permitem a autonomia, esta que vem acompanhada da dedicação em um reconhecimento como constitutivo do amor. Contudo, é importante ressaltar que essa esfera não assimila o respeito cognitivo uma vez que a relação amorosa está relacionada a uma condição de sensações involuntárias, simpatia, atração, o que, segundo o autor, não está à disposição do indivíduo. A esfera de reconhecimento do amor é base à autonomia, e esta é indispensável para uma participação na vida democrática, pública.

Honneth, na sequência de seus argumentos, considera as patologias consequentes nas esferas de reconhecimento, como no caso em apreço, sobre as possibilidades de violações que têm como consequência a indignação moral. O filósofo apresenta as formas de reconhecimento recusado ou desrespeito. Nessa esfera de reconhecimento, conceitos negativos designam um comportamento lesivo em que os sujeitos são feridos em uma compreensão positiva de si mesmas, que adquirem intersubjetivamente. Compreendendo que nas relações primárias, de amor, amizade, adquire-se a confiança, a forma de desrespeito, de violação, possível nessa esfera

resulta na falta de autoconfiança, visto que a autoimagem normativa de cada ser humano, de seu “Me”, como disse Mead, depende da possibilidade de um resseguro constante no outro (HONNETH, 2003).

Honneth assimila, assim, um desrespeito que pode ocasionar uma violação da identidade pessoal, em que priva o reconhecimento de determinadas pretensões de identidade abalando a autoconfiança de uma pessoa. Com isso, o filósofo questiona como esta forma de desrespeito de natureza carencial e afetiva nas relações primárias pode impulsionar uma resistência e o conflito para uma luta por reconhecimento.

As formas de desrespeito podem ocasionar a justificativa para o surgimento da resistência e dos conflitos. No caso da esfera do amor, o desrespeito está relacionado aos maus tratos e à violação que ameaçam a personalidade e a integridade física, “aquelas formas de maus-tratos práticos, em que são tiradas violentamente de um ser humano todas as possibilidades de livre disposição sobre seu corpo, representam a espécie mais elementar de rebaixamento pessoal” (HONNETH, 2003, p. 215). Dessa maneira, trata, nos maus-tratos ou na violação, não exatamente da dor física no corpo do sujeito, mas do sentimento de sujeição à vontade do outro, havendo a perda do senso de realidade, perdendo a confiança em si mesmo.

Dessa forma, trata o filósofo na delimitação da esfera do reconhecimento das relações primárias, da autorrelação prática na aquisição da autoconfiança, psicologicamente relacionada a condições emotivas, sendo preciso um equilíbrio intersubjetivo entre fusão e delimitação. Nessa experiência de desrespeito não se analisa o tempo histórico, a cultura do momento, trata destarte, que o sofrimento da tortura ou da violação está acompanhado “de um colapso dramático da confiança na fidedignidade do mundo social e, com isso, na própria auto segurança” (HONNETH, 2003, p. 216).

Tratando sobre o segundo nível de reconhecimento, este refere-se à esfera jurídica-moral, isto é, à relação do sujeito de direito e sua autonomia.

Da forma de reconhecimento do amor, como apresentamos aqui com o auxílio da teoria das relações de objeto, distingue-se então a relação jurídica em quase todos os aspectos decisivos; ambas as esferas de interação só podem ser concebidas como dois tipos de um e mesmo padrão de socialização porque sua lógica respectiva não se explica adequadamente sem o recurso ao mesmo mecanismo de reconhecimento recíproco. Para o direito, Hegel e Mead perceberam uma semelhante relação na

circunstância de que só podemos chegar a uma compreensão de nós mesmos como portadores de direitos quando possuímos, inversamente, um saber sobre quais obrigações temos de observar em face do respectivo outro: apenas da perspectiva de um 'outro generalizado', que já nos *ensina* a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direitos, nós podemos nos entender também como pessoa de direito, no sentido de que podemos estar seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões (HONNETH, 2003, p. 179).

Honneth apresenta como importante, neste nível de reconhecimento, uma noção cognitiva, um saber sobre a relação com o outro, o sujeito entendendo-se como portador de direitos ao mesmo tempo em que também reconhece o outro como portador de direitos. Por conseguinte, Honneth aponta a ideia do modo de reconhecimento jurídico sobre o respeito cognitivo, tendo como forma de desrespeito a privação de direitos e exclusão e como potencial evolutivo a materialização do sujeito, ameaçando a personalidade deste em sua integridade social, atingindo seu autorrespeito.

Já se aprendeu do jovem Hegel que um tal tipo de respeito universalista não deve ser mais concebido como uma atitude ligada às emoções, mas somente como uma operação de entendimento puramente cognitiva, que coloca barreiras quase internas às sensações afetivas; nesse sentido, será preciso explicar como se constitui um tipo de respeito que, se de uma parte deve ter-se desligado dos sentimentos de simpatia e afeição, de outra tem de poder dirigir, porém, o comportamento individual (HONNETH, 2003, p. 182).

Honneth atribui no contexto do reconhecimento jurídico o conceito de respeito. Para compreender esta ideia, o filósofo faz uma leitura de Rudolph Von Ihering, analisando nele a resposta sobre o questionamento sobre o que pode ser respeitado em uma outra pessoa. Dessa forma, compreende-se, a partir de Ihering, que todo ser humano deve ser considerado como um "fim em si mesmo". Nesse viés, o respeito social, a integridade social, demonstram o valor de um indivíduo "na medida em que este se mede intersubjetivamente pelos critérios da relevância social" (HONNETH, 2003, p. 184).

Neste seguimento, Honneth apresenta duas noções sobre o respeito, partindo da ideia de Ihering e também apresentando a ideia de Kant. Partindo de Ihering, vê-se importante a noção cognitiva para a compreensão sobre o respeito, do saber sobre a relação com outro, na forma de um mútuo reconhecimento, entendendo o outro como pessoa de igual direito. Analisa-se, desse modo, primariamente, o reconhecimento cognitivo, entendendo o outro como um ser



com sua personalidade e o reconhecimento como um conhecimento empírico sobre esse respeito. Já na segunda noção, Honneth apresenta a situação de um “saber prático sobre as limitações que eu tenho de impor às minhas ações perante uma outra pessoa, a consideração cognitiva vem a ser o respeito moral” (HONNETH, 2003, p. 186). A esse respeito, Kant compreendeu que reconhecer o outro ser como pessoa está relacionado a uma obrigação moral às propriedades de uma pessoa. Havendo assim, segundo Honneth, duas operações da consciência, sobre um saber moral entre pessoas autônomas sobre as obrigações jurídicas e sobre uma interpretação empírica acerca da propriedade do ser e as obrigações.

Todavia, resta “saber como as propriedades de uma pessoa, exercendo obrigação normativa, podem ser definidas” (HONNETH, 2003, p. 186). Concernente a isso, Honneth tem como pressuposto que um ser humano adquire respeito em virtude de determinadas propriedades, e, no caso do reconhecimento jurídico, relaciona-se à propriedade universal, que faz do ser humano uma pessoa.

Diante disso, compreende-se a importância do reconhecimento jurídico para se entender a questão de como se determina a propriedade constitutiva do ser. Assim, Honneth apresenta o problema concernente às propriedades estruturais do reconhecimento jurídico. Consoante ele, “é preciso definir a capacidade pela qual os sujeitos se respeitam mutuamente, quando se reconhecem como pessoas de direito” (HONNETH, 2003, p. 187). Sobre essa propriedade universal do ser busca-se a forma de legitimação.

Se uma ordem jurídica pode se considerar justificada e, por conseguinte, contar com a disposição individual para a obediência somente na medida em que ela é capaz de reportar-se, em princípio, ao assentimento livre de todos os indivíduos inclusos nela, então é preciso supor nesses sujeitos de direito a capacidade de decidir racionalmente, com autonomia individual, sobre questões morais; sem uma semelhante atribuição, não seria absolutamente imaginável como os sujeitos devem ter podido alguma vez acordar reciprocamente acerca de uma ordem jurídica. Nesse sentido, toda comunidade jurídica moderna, unicamente porque sua legitimidade se torna dependente da ideia de um acordo racional entre indivíduos em pé de igualdade, está fundada na assunção da imputabilidade moral de todos os seus membros. (HONNETH, 2003, p. 188).

Nesse sentido, os sujeitos de direito devem estar em condições de desenvolver sua autonomia individual para que possam decidir sobre questões morais (HONNETH, 2008). Dito

isso, Honneth se refere a um procedimento de acordo racional, analisando a questão sobre o que significa que um sujeito esteja apto a agir de forma autônoma e racionalmente, onde a legitimidade depende deste acordo entre os indivíduos em pé de igualdade (HONNETH, 2003). Ressalta o autor que a capacidade para a participação na formação da vontade, precisa que os membros de uma sociedade se reconheçam mutuamente. Para que seja possível uma justa participação na formação pública da vontade, tem-se os direitos de liberdade. Sobre o conceito de liberdade Honneth apresenta discussões para a compreensão dos direitos individuais e a relação com a dimensão social da igualdade.

Honneth busca desenvolver uma reconstrução normativa tendo em vista uma ampliação dos direitos fundamentais e explica, partindo das ideias de T. H. Marshall (1963) acerca da discussão sobre o direito subjetivo na esfera jurídica, apresentando o pensamento de Marshall de “reconstruir o nivelamento histórico das diferenças sociais de classe como um processo gerido de ampliação de direitos individuais fundamentais” (HONNETH, 2003, p. 190). Desse modo:

Só com o desacoplamento entre as pretensões jurídicas individuais e as atribuições sociais ligadas ao *status* se origina o princípio de igualdade universal, que daí em diante vai submeter toda ordem jurídica ao postulado de não admitir mais, em princípio, exceções e privilégios. Uma vez que essa exigência se refere ao papel que o indivíduo detém como cidadão, com ela a ideia de igualdade assume ao mesmo tempo o significado de ser membro “com valor igual” de uma coletividade política: independentemente das diferenças no grau de disposição econômica, cabem a todo membro da sociedade todos os direitos que facultam o exercício igual de seus interesses políticos (HONNETH, 2003, p. 190).

Honneth, portanto, interpreta uma reconstrução histórica e, utilizando Marshall, apresenta uma forma que garanta uma proteção jurídica contra a invasão da liberdade, constituindo a participação da formação pública da vontade partindo do princípio da igualdade. Sustenta, ainda, a garantia de um mínimo de bens materiais para a sobrevivência e trata sobre disposições econômicas. Contudo, tais ideias, assim como a de liberdade individual, são reanalisadas por Honneth para uma melhor concepção de uma sociedade justa.

Honneth, portanto, compreende que as esferas dos direitos fundamentais fundamentam a forma de reconhecimento do direito e elas precisam ser entendidas cognitivamente, desenvolvendo o autorrespeito. Com isso, o sujeito é respeitado e encontra reconhecimento jurídico, com normas morais, mas também com condição de uma vida boa. Sobre os conteúdos materiais,

o filósofo apresenta as chances individuais de realização das liberdades sociais com aparato jurídico, observando, porém, a universalização da relação jurídica para que grupos até então excluídos ou desfavorecidos tenham os mesmos direitos. E é neste sentido que há, propriamente, a luta por reconhecimento, quando há privação de direito e exclusão, tratando que com o reconhecimento denegado se perdem as possibilidades de autorrespeito individual.

Dessa maneira, compreende-se que o modo de reconhecimento da relação de reconhecimento jurídico é o respeito cognitivo, que a forma de reconhecer se dá com as relações de direito e a autorrelação prática requer o autorrespeito. Busca-se então apresentar as formas de desrespeito com a privação de direitos e exclusão, com potencial evolutivo a não possibilidade da universalização e sim a generalização e materialização de alguns grupos sociais, ameaçando a integridade social da personalidade.

A primeira forma de desrespeito, como explicitado anteriormente, trata sobre os maus tratos e violações, dados na esfera emotiva. Já a segunda forma de desrespeito refere-se à privação de direitos e exclusão, na esfera jurídica.

Na privação de direitos e exclusão, o ser humano tem sua autonomia pessoal limitada e o sentimento de desrespeito se sobressai, implicando no processo de interação social. Com isso, explica Honneth, que a denegação de pretensões jurídicas que estão em vigência na sociedade “significa ser lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral” (HONNETH, 2003, p. 216). Neste aspecto atenta para a justa formação pública da vontade, e sem a perspectiva do autorrespeito, o ser humano não pode demonstrar suas pretensões em pé de igualdade com os demais.

Para concluir este tópico, apresenta-se a esfera do reconhecimento da estima social. Conforme Honneth, através da estima social os indivíduos podem chegar a uma autorrelação infrangível, para isso “os sujeitos humanos precisam ainda, além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma estima social que lhes permita referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas” (HONNETH, 2003, p. 198). A forma de reconhecimento nesta esfera remete à solidariedade, a formação da comunidade de valores, ao

modo de reconhecimento da estima social, atentando à possibilidade da existência da autoestima ao sujeito.

Honneth (2003, p. 199) compreende que “a estima social se aplica às propriedades particulares que caracterizam os seres humanos em suas diferenças sociais”. Desse modo, essa forma de reconhecimento de comunidade de valores requer um *médium* social, isto é, expressa as diferentes capacidades e propriedades entre os sujeitos, intersubjetivamente vinculantes. Pode-se analisar nesta esfera a questão da empatia, de saber colocar-se no lugar do outro. O filósofo estuda, desse modo, um quadro de orientações simbolicamente articulado,

[...] no qual se formulam os valores e os objetivos éticos, cujo todo constitui a autocompreensão cultural de uma sociedade; um semelhante quadro de orientações pode servir de sistema referencial para a avaliação de determinadas propriedades da personalidade, visto que seu valor social se mede pelo grau em que elas parecem estar em condições de contribuir à realização das predeterminações dos objetivos sociais. A autocompreensão cultural de uma sociedade predetermina os critérios pelos quais se orienta a estima social das pessoas, já que suas capacidades e realizações são julgadas intersubjetivamente, conforme a medida em que cooperam na implementação de valores culturalmente definidos (HONNETH, 2003, p. 199).

Neste contexto, analisa-se os valores da sociedade, os objetivos comuns, o grau de pluralização do horizonte de valores socialmente definidos e a formação de ideais de personalidade. “A mudança estrutural que isso põs em marcha é marcada, no plano de uma história conceitual, pela transição dos conceitos de honra às categorias da reputação ou prestígio social” (HONNETH, 2003, p. 200).

Honneth assimila nesta esfera de reconhecimento o conceito de honra e examina que os objetivos éticos sociais são formulados substancialmente, uma vez que as concepções de valores, axiológicas, possuem uma articulação hierárquica, conferindo uma escala de formas de comportamento, atribuindo, nestes comportamentos, maior ou menor valor e concedendo à reputação de um sujeito os termos de uma honra social. Neste aspecto, uma forma de eticidade convencional da sociedade permite, segundo o autor, uma estratificação vertical nos campos das tarefas sociais pensando uma realização de valores centrais, atribuindo formas específicas de conduta de vida, em que o sujeito alcance a imposição de uma honra que seja apropriada, ou seja, uma reputação social, que cumpra expectativas coletivas de comportamento. Vê-se, dessa

forma, uma coletividade de sujeitos e a formação de condutas e valores que são fundamentais para o pertencimento, cuja falta pode ocasionar exclusão de grupos que não alcancem dado prestígio social, surgindo as lutas por reconhecimento.

Honneth compreende que em épocas anteriores haviam barreiras cognitivas, onde a validade social dos indivíduos e grupos dependia de tradições religiosas e metafísicas. Com a quebra ou enfraquecimento dessas barreiras cognitivas, momento em que as obrigações éticas deviam-se a resultado de processos dentro das próprias condições de mundo, alterou-se a compreensão da ordem social de valores e a condição de validade: “essa ordem não podia mais ser considerada um sistema referencial objetivo, no qual as imposições comportamentais específicas às camadas sociais podiam dar um índice inequívoco sobre a medida respectiva de honra social” (HONNETH, 2003, p. 204).

Neste sentido, estabeleceu-se um espaço para pensar o sujeito de forma individualizada, adquirindo estima social, com suas capacidades e propriedades intrínsecas. Desse modo, sem as barreiras cognitivas pensou-se a relação jurídica reformada, “onde alcança validade universal com o conceito de dignidade humana” (HONNETH, 2003, p. 204).

Nos catálogos modernos de direitos fundamentais, é garantida a todos os humanos, em igual medida, uma proteção jurídica de sua reputação social, embora continue obscuro até hoje que consequências jurídicas práticas estariam ligadas a isso. Mas a relação jurídica não pode recolher em si todas as dimensões da estima social, antes de tudo porque esta só pode evidentemente se aplicar, conforme sua função inteira, às propriedades e capacidades nas quais os membros da sociedade se distinguem uns dos outros: uma pessoa só pode se sentir valiosa quando se sabe reconhecida em realizações que ela justamente não partilha de maneira indistinta com todos os demais (HONNETH, 2003, p. 204).

Dessa maneira, a forma de reconhecimento da comunidade de valores observa o valor de uma pessoa com a universalização jurídica da honra até tornar-se dignidade e a privatização da honra até tornar-se integridade. Assim, uma ordem individualizada do reconhecimento requer um horizonte universal de valores, que permita a autorrealização e também um sistema de estima. Com isso, Honneth analisa um problema na organização moderna da estima social, em que observa uma submissão de um conflito cultural sobre como seriam determinadas as finalidades sociais, entendendo que nas sociedades modernas as relações de estima social estão sujeitas a uma “luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da

força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida” (HONNETH, 2003, p. 207).

É neste cenário que se vê os movimentos sociais na luta pelo reconhecimento e pela reputação de seus membros. É na estima social que o indivíduo tem na sociedade o direito a educação, economia, política social, trabalho, saúde, entre outros, e a forma de desrespeito nessa esfera de reconhecimento é a degradação e ofensa, em que o sujeito tem ameaçada a sua dignidade, perdendo seus direitos, como os acima citados, e não reconhecendo as capacidades dos sujeitos. Apresenta Honneth (2003, p. 210) a forma de reconhecimento com a solidariedade:

Na relação interna de tais grupos, as formas de interação assumem nos casos normais o caráter de relações solidárias, porque todo membro se sabe estimado por todos os outros na mesma medida; pois por solidariedade pode se entender, numa primeira aproximação uma espécie de relação interativa em que os sujeitos tomam interesse reciprocamente por seus modos distintos de vida, já que eles se estimam entre si de maneira simétrica. Essa proposta explica também a circunstância de o conceito de solidariedade se aplicar até o momento precipuamente às relações de grupo que se originam na experiência da resistência comum contra a repressão política.

Porém, faz-se necessário um estudo melhor pormenorizado sobre como seria possível em uma sociedade este reconhecimento recíproco na forma de solidariedade, na qual há dificuldades nos próprios sujeitos de entender o outro, de colocar-se no lugar do outro, objetificar o outro para favorecimento dos próprios interesses. Sobre essa questão Honneth irá se defrontar com o conceito de reificação em um debate com a obra de Lukács (cf. HONNETH, 2008; 2018).

Não obstante, tratando da terceira forma de desrespeito, agora na esfera da estima social, analisa-se a degradação e ofensa, que ameaça a dignidade do sujeito, afetando a sua autoestima. Na tradição cultural, a hierarquia social de valores se “constitui de modo que ela degrada algumas formas de vida ou modos de crença, considerando de menor valor ou deficientes, ela tira dos sujeitos atingidos toda a possibilidade de atribuir um valor social às próprias capacidades” (HONNETH, 2003, p. 217). Isto é, há uma perda da possibilidade de compreender a si próprio como digno de suas capacidades e propriedades anulando a igualitária participação da formação pública da vontade. A título de exemplo, pode-se citar o caso das mulheres em

sociedades com fortes traços patriarcais, onde estão sujeitas a relações de poder, de dominação, com a anulação de suas liberdades e uma insignificante participação política.

Contemporaneamente identifica-se sociedades em que mulheres lutam por reconhecimento por consequência de tradições machistas e falta de maior mobilização feminina em questões sociais, ocasionadas por formas de desrespeito. No que tange à esfera da autoconfiança, a ameaça da integridade física e psíquica, por maus tratos e violações, relaciona-se ao sentimento de estar sujeito à vontade de um outro, o desrespeito que atinge a disposição autônoma sobre o próprio corpo, perdendo-se a confiança em si mesmo.

Nos estudos psicológicos que investigam as sequelas pessoais da experiência de tortura e violação, é frequente falar de morte psíquica; nesse meio tempo, no campo de pesquisa que se ocupa, no caso da escravidão, com elaboração coletiva da privação de direitos e da exclusão social, ganhou cidadania o conceito de morte social; e, em relação ao tipo de desrespeito que se encontra na degradação cultural de uma forma de vida, é a categoria de vexação que recebe um emprego preferencial (HONNETH, 2003, p. 218).

Honneth relaciona a experiência do sujeito ao rebaixamento e à humilhação social, em que as pessoas são ameaçadas em suas identidades, gerando sofrimentos, doenças psíquicas etc. Por conseguinte, Honneth reforça: “as reações negativas que acompanham no plano psíquico a experiência de desrespeito podem representar de maneira exata a base motivacional afetiva na qual está ancorada a luta por reconhecimento” (HONNETH, 2003, p. 220). Com isso, as reações negativas, como sentimentos de vergonha ou ira, vexação ou desprezo, fazem o sujeito entender que o reconhecimento social lhe é denegado injustificadamente. Esta denegação abre na personalidade uma lacuna psíquica, que permite reações emocionais negativas. Dessa forma, o filósofo analisa este elo psíquico da experiência de desrespeito, mostrando como ela possibilita informar a pessoa que passa por tal experiência sobre sua situação social. Honneth entende, dessa forma, que a experiência de desrespeito pode tornar-se o impulso motivacional de uma luta por reconhecimento.

Pois toda reação emocional negativa que vai de par com a experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém novamente em si a possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo da resistência política (HONNETH, 2003, p. 224).

Desse modo, Honneth indica que as lutas sociais a partir dos sentimentos das experiências morais aponta para o surgimento de movimentos coletivos. A falta do reconhecimento, onde não são assegurados a todos os mesmos direitos, requer uma postura de observação existencial para poder orientar normas de reconhecimento. Trata com isso sobre formação de valores e uma experiência existencial, recorrendo a uma condição transcendental, que é a realização pré-cognitiva do reconhecimento, isto é, tomar parte do outro existencialmente. Para isso, Honneth explica que esta condição é não-epistêmica e indica a condição de se orientar pelos motivos dos outros, para só após isso orientar normas de reconhecimento que coloca o sujeito a determinadas formas de consideração. Compreende-se, desse modo, que o ato de reconhecimento deriva da percepção de valor do indivíduo e que tais considerações de valor decorrem de um processo de aprendizagem, sendo necessária a clareza, o entendimento da razão, sobre os valores que seriam desenvolvidos na vida social, sendo importante recorrer ao reconhecimento recíproco, com o respeito cognitivo, atentando à autonomia dos sujeitos e à integridade social, em que há o entendimento de que as ações de um sujeito afetarão positiva ou negativamente o próximo.

Portanto, o filósofo apresenta a reflexão sobre as concepções normativas do fazer sobre os entendimentos dos juízos de valores desenvolvidos na vida social, tratando-se de um agir humano dado pela cognição e afeto. Do contrário, é gerada a impressão de que o outro não passa de um objeto. Neste viés, no processo de interação social, com o esquecimento do reconhecimento, ou seja, uma percepção reificada, o sujeito ou determinados segmentos sociais não passam de expectadores meramente contemplativos e indiferentes, onde o reconhecer o próximo como o outro de nós mesmos, para desenvolvimento de condições de participação na formação pública da vontade, é esquecido, possibilitando, segundo autor de referência, dominação, com sujeitos passivos e não participativos em interações sociais. Nessa perspectiva, o peso sócio-ontológico da conceituação da objetificação do sujeito corresponde a um erro fundamental, atentando contra condições elementares na base do discurso sobre a moral e contra pressupostos necessários do mundo socialmente vivido (HONNETH, 2008, p. 70), o que conduz a uma intensificação da barbárie e das formas de dominação social.



## A formas de liberdade e suas patologias

No contexto da análise das experiências de desrespeito e da luta por reconhecimento, Honneth identifica três sentidos diferentes de liberdade, cada qual correspondendo à divisão hegeliana, nos *Princípios da Filosofia do Direito*, referentes ao direito abstrato, à moralidade e à eticidade. Em Honneth, a respectiva correspondência apresenta-se nas formas da liberdade jurídica, liberdade moral e liberdade social. Consoante ele, “no discurso moral da modernidade foram constituídos três modelos claramente delimitados para os exasperantes conflitos em torno do significado da liberdade” (HONNETH, 2015, p. 41).

A liberdade jurídica compreende um sistema de direitos subjetivos, que ao longo do tempo obteve a percepção de um espaço de proteção dos indivíduos, que lhes garante autonomia e são constituídos em uma esfera privada, tendo os indivíduos sua liberdade assegurada por direitos subjetivos reconhecidos pelo Estado, como esclarece Honneth (2015, p. 128):

Nas sociedades modernas e liberais prevalece, desde seus primórdios, uma unidade altamente abrangente, pois os indivíduos só podem se compreender como pessoas independentes dotadas de uma vontade própria se contarem com direitos subjetivos que lhes concedam uma margem de ação que, protegida do Estado, lhes possibilite uma prospecção de suas propensões, preferências e intenções.

Contudo, há na liberdade jurídica o risco de patologias, que ocorrem quando o indivíduo, entendendo-se como detentor de direitos subjetivos, atua visando exclusivamente o alcance de seus objetivos, reduzindo-se à soma de suas pretensões jurídicas, suprimindo o fluxo comunicativo que une as pessoas, relacionando-as ao entendimento intersubjetivo.

Com o objetivo de proporcionar apenas uma primeira visão geral, tentarei distinguir duas formas atuais de uma patologia da liberdade jurídica: penso que, em primeiro lugar, podemos ressaltar as acentuadas tendências a, no caso de divisões ou litígios sociais, nos fixarmos intensamente no papel de uma ou outra entidade jurídica; que o potencial de arbítrio do agir comunicativo – e, não raro, o motivo original do conflito – cai no esquecimento, e o que é entendido como a própria liberdade é definido exclusivamente nos termos da soma dos direitos disponíveis para alguém, e por isso é apropriado falarmos na inversão de um meio num fim em si mesmo de todo agir (HONNETH, 2015, p 160-161).

O filósofo coloca em questão que no decorrer do tempo houve pressão de movimentos sociais e argumentos político-morais sobre determinadas demandas individuais, o que

aumentou a intervenção do Estado e do direito na esfera da vida privada. Honneth justifica esse processo em uma análise histórica com um novo sistema de liberdades de ações subjetivas em consonância com o Estado democrático de direito em que os indivíduos detentores de direitos são também seus autores.

Honneth apresenta também na explicação de patologia na liberdade jurídica a possibilidade de ocasionar uma hiperjuridificação, ou seja, a patologia se encontra no fato da juridificação causar uma redução do campo dialógico, intersubjetivo e afetivo em torno da sociedade, onde as instituições não atribuem a relevância necessária a esses tipos de relacionamentos entre os indivíduos. Percebe-se, assim, uma incompletude ou empobrecimento na definição de liberdade, pois a liberdade individual deve estar acompanhada de um aspecto intersubjetivo e social “para determinar com precisão suas próprias metas, é necessária uma forma de interação social para a qual não é a liberdade jurídica que oferece as oportunidades” (HONNETH, 2015, p. 131). Desse modo, esta incompletude resultaria da razão de “sempre haver a tendência a minar e subverter a rede existente de relações sociais” (2015, p. 131), criando um enfraquecimento do processo de interação social. Dessa maneira, Honneth diz ser esse tipo de liberdade insuficiente, de forma que, para se ter uma autonomia privada de maneira sensata, seria necessária uma reconstrução normativa atentando para uma atuação individual provida de eticidade. Fazendo o autor uma crítica ao agir estratégico que deixa de lado questões morais que viabilizam a vida em sociedade, afirma ser necessária uma integração social com reflexões éticas.

A patologia da liberdade jurídica é um dos tipos que Honneth denomina patologia social.

No contexto da teoria social, podemos falar em patologia social sempre que a relacionarmos com desenvolvimentos sociais que levem a uma notável deterioração das capacidades racionais de membros da sociedade ao participar da cooperação social de maneira competente. Diferentemente de injustiças sociais, que hoje não se constituem condições necessárias de exclusão ou comprometimento de oportunidades de participação em pé de igualdade no processo de cooperação social, tais patologias operam num nível mais elevado de reprodução social, no qual o que importa é o acesso reflexivo aos sistemas primários de ação e de normas (HONNETH, 2015, p. 157).

Esta patologia social refere-se a uma dificuldade do indivíduo na compreensão das práticas e normas sociais e jurídicas, onde o sujeito não assimila o significado de práticas

institucionalizadas na sociedade. Por isso a conveniência de uma crítica reconstrutiva, voltada a uma compreensão individual das práticas sociais. Desse modo, Honneth entende que essas patologias ocorrem por conta de uma má compreensão do indivíduo quanto ao seu papel social, no processo intersubjetivo. Observando as relações de caráter egoísta que se estabelecem nas relações jurídicas, verifica-se um fechamento de fluxos comunicativos de vida em sociedade, abrindo-se uma esfera da liberdade negativa que permite ao sujeito não estar no meio comunicativo dos deveres recíprocos, tendo uma ética no isolamento, o que impossibilita práticas coletivas, especialmente quando se tratam de lutas por reconhecimento coletivo, pois os indivíduos veem um ao outro meramente como sujeitos de direitos, atentando para a necessidade de implementação de uma comunicação intersubjetiva. Todavia, o que ocorre é uma racionalidade jurídica processual, finalista, não tentando ver as raízes dos conflitos, apenas aplicando a norma sem uma análise social. Percebe-se, assim, um déficit etiológico (do entendimento das causas) e a crítica do autor encontra-se neste ponto, na crítica reconstrutiva, que se dá uma vez que os sujeitos não compreendem as esferas ética e social. Diz Honneth que ocorre atualmente uma “tendência social” de conferir a tarefa de resolver conflitos sociais, através de sistemas jurídicos, de modo rápido e automático. Por conseguinte, entende-se que a interpretação dos fatos em critérios puramente jurídicos restaria inadequado, tendo em vista que “impõe-se sucessivamente um modo de comportamento no qual os sujeitos aprendem a observar suas próprias intenções e aquelas de suas contrapartes sob o aspecto de sua utilidade jurídica” (HONNETH, 2015, p. 165).

Na verdade, o caso especial utilizado para explicar a forma como transcorre a patologia não deve nos deixar tentados a responsabilizar os indivíduos participantes pela interpretação equivocada de suas práticas jurídicas. A causa para a disposição em adotar a perspectiva da liberdade jurídica plenamente, a ponto de se perder de vista as exigências do agir intersubjetivo, explica-se na tendência social a atribuir a tarefa de solucionar litígios e conflitos sociais, de maneira rápida e quase automática, ao sistema de ação do direito: as vias alternativas para a resolução de conflitos são testadas quase institucionalmente, a linguagem do direito perpassa cada vez mais a esfera público-política, e já na educação e no ensino escolar cada vez mais se faz referência às necessidades em forma de reivindicações legais (HONNETH, 2015, p. 168).

Desse modo, mostra o autor uma falha na perspectiva de liberdade onde seus limites não abrangem uma natureza dialógica, e a compreensão das causas pelas quais advém esta falha é entendida como uma tarefa difícil, mas que deve ser analisada e reanalisada socialmente, envolvendo o reconhecimento de experiências sociais de sofrimento, na finalidade de colocar o indivíduo diante de uma posição de diálogo com o mundo. Honneth acredita que apenas intersubjetivamente o sujeito é capaz de ser livre, a liberdade de todos é essencial para a liberdade individual, o que é justificado pelo filósofo no seu ideal de liberdade social, que recebeu inspiração na eticidade hegeliana.

A segunda possibilidade de liberdade trazida por Honneth refere-se a liberdade moral, em uma definição de autonomia moral, onde se coloca em questão normas ou exigências válidas socialmente com base em razões universais, argumentos que poderiam encontrar consenso de todos os sujeitos envolvidos. Já no início da explicação de Honneth acerca da liberdade moral, o filósofo põe em questão a filosofia prática de Immanuel Kant.

O conceito de moral, primeiramente observando a visão de Kant, se caracteriza pela relação do indivíduo com a própria consciência (máxima), com pretensão à universalidade, um dever agir sempre baseado naqueles princípios que desejaria ver aplicados universalmente, um agir livre pois o indivíduo obedece apenas às leis criadas pela sua consciência moral e que atinge a todos. (KANT, 2007). Este conceito é posteriormente aprimorado por Günther, que incorpora a ética do discurso ao princípio de universalização (“U”), utilizando a racionalidade dialógica, esta que remete ao pensamento de Habermas, através do princípio do discurso. Não é, portanto, uma avaliação individual que pode afirmar o atendimento de “U” por uma norma. Contudo, o sentido deste princípio apenas se dá quando uma norma for aceita por todos, a partir da perspectiva de cada um.

À vista disso, cada indivíduo é livre para reclamar as exigências morais que determinada sociedade lhe impõe, contanto que aceitando um ponto de vista universal. O que para Hegel, em uma crítica a Kant, resultaria em uma liberdade de forma negativa. Justifica Honneth (2015, p. 192-193):

De modo correspondente, a “liberdade moral” deve significar que tal sujeito dispõe de uma margem de ação geralmente aceita e informalmente concedida, apenas para que tais normas morais sejam seguidas, e a ela, por essa razão, o sujeito pode assentir racionalmente, pois direta ou indiretamente elas encontrariam o assentimento de todos os implicados. Por isso, a esfera da ação pela qual se estende esse tipo de liberdade abarca primeiramente todos os âmbitos sociais da vida para os quais a formação da vontade do legislador político não tenha ditado quaisquer regras ou normas vinculativas. Aqui, onde nenhuma lei jurídica nos obriga a este ou àquele comportamento, devemos ser “livres” no sentido de devermos nos comportar somente com base em princípios que nos aparecem como racionais.

Dessa forma, tal ideia de autonomia moral se constituiria em duas etapas, como concebe Honneth (2015, p. 178): a primeira na compreensão de que os sujeitos só são livres se suas ações dependerem de uma autodeterminação racional e não de uma sujeição a impulsos naturais; a segunda que as ações dos sujeitos precisam levar em consideração que os outros sujeitos envolvidos também são sujeitos que se autodeterminam.

Dessarte, o direito caracteriza-se como relação do indivíduo com a sociedade, fazendo cumprir normas, que, quando aceitas por todos os implicados, se tornam justas, tendo o direito como expressão da vontade coletiva construída intersubjetivamente. Ante isso, através do princípio moral “U”, uma norma só se torna o que é por sua pretensão à universalidade, caso contrário não poderia ser uma norma. Desse modo, devem as normas a serem seguidas por um povo considerar a cultura, os eventos sociais, a situação de uma determinada sociedade e seus ideais coletivos, para, assim, superar os ímpetos individuais. Por conseguinte, muitas normas de um estado democrático de direito tentam promover questões relacionadas à moral e ao convívio social e criar um ambiente de cooperação. Todavia, por vezes, pode ser difícil relacionar a ideia de norma moral à ideia de liberdade.

Vale ressaltar que Honneth afirma que para ser exercida, a liberdade moral exige que os indivíduos não apenas possuam a capacidade de distinção entre razões corretas ou falsas, mas que sejam também capazes de se colocar no lugar do outro, ter empatia. Neste sentido, o filósofo apresenta as patologias sociais da liberdade moral, demonstrando haver uma ligação entre enfermidade social e não realização de promessas normativas.

[...] servir-se de sua liberdade moral e praticá-la significa tomar parte numa esfera de interação levada a cabo por um saber compartilhado e interiorizado, considerando que a esfera de interação é

regulada por normas de reconhecimento recíproco. A exemplo do que já acontece no sistema de liberdade jurídica, aqui também devem prevalecer três condições: que existam determinadas práticas de reconhecimento mútuo, que se atribua uma classe especial de estatuto normativo aos indivíduos e, por fim, que se possa esperar uma forma específica de relação individual consigo mesmo (HONNETH, 2015, p. 194-195).

Percebe-se, dessarte, que o exercício da liberdade moral se dá em uma esfera de interação entre os indivíduos com um saber interiorizado e compartilhado, uma vez que regulado por normas de reconhecimento recíproco, justificando o indivíduo suas decisões intersubjetivamente, onde o mesmo tem sua relação individual consigo mesmo e defende argumentos convincentes a todos. Importante a concepção trazida por Alessandro Pinzani quanto à capacidade da empatia.

Justamente essa capacidade, contudo, abre o risco de outras duas patologias sociais: o indivíduo tornar-se um moralista incapaz de situar-se no próprio contexto social, agindo como se tal contexto não existisse, isolando-se socialmente e tendendo a considerar-se como um “legislador” moral todo-poderoso, ou chegar a uma postura de verdadeiro terrorismo com motivações morais, a partir da qual a ordem social é considerada injusta e imoral na sua totalidade, exigindo a sua destruição. (PINZANI, 2012. P. 210).

Dessa forma, como já dito na liberdade jurídica, também na liberdade moral a patologia é causada pelo próprio sujeito, um equívoco dos próprios membros da sociedade quando na interpretação racional de uma prática, já institucionalizada em uma sociedade. Como traz o filósofo:

Como vimos, patologias sociais surgem apenas quando alguns ou todos os membros da sociedade se equivocam sistematicamente quanto ao significado racional de uma forma de prática institucionalizada em uma sociedade. Em vez de exercer as regras de um modo mais ou menos criativo, cujo exercício comum constitui o valor social de tal sistema de ação, os membros deixam-se conduzir pelas interpretações das regras que reproduzem de maneira equivocada seu sentido social. (HONNETH, 2015, p. 208-209).

Essa má interpretação, portanto, se dá quando os sujeitos não compreendem que a ideia moral é formada em um compartilhamento, em uma realidade social prévia, conseqüentemente, os sujeitos acabam se afastando. Por isso alerta Honneth (2015, p. 191) que, “tão logo entramos em conflito com outros, devemos estar sempre em condições, de maneira fictícia ou

real, de nos retirarmos, sozinhos ou em conjunto, do leito em que correm nossas eticidades do mundo real, sem pôr a perder a aprovação da comunidade”.

Exercer a liberdade moral, como dito anteriormente, envolve um saber compartilhado e interiorizado, regulado por normas de reconhecimento recíproco, decidido intersubjetivamente, compartilhando normas que sejam igualmente boas para todos. O rompimento com tal compreensão representa o limite da normatividade da liberdade moral.

A patologia social referente ao moralista desvinculado mostra um sujeito isolado socialmente, com má possibilidade de comunicação, um sujeito rígido, um moralista que considera sem validade normas existentes e deseja suas próprias normas. Desse modo, “[...] tão logo se tenha procedido como se já não fôssemos previamente obrigados por normas de ação elementares, surge a ficção de um sujeito desvinculado, que tem de obter todos os seus princípios pela perspectiva abstrata de uma humanidade universal” (HONNETH, 2015, p. 213). Sendo assim, o sujeito é considerado individualista e não enxerga a realidade coletiva que o circunda. Como consequência surgem impasses sociais, onde o sujeito não entende a sua liberdade e a liberdade dos outros em sociedade, sujeitos que desejam impor uma moral fechada em sua concepção de mundo, considerando que os valores sociais, os comportamentos, as práticas devem se enquadrar nessa concepção, sem olhar para o próximo e respeitar os seus direitos, em uma falta de empatia e solidariedade.

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

Em vista disso, o moralismo é um risco quando o sujeito quer uma realidade fora do contexto social e que não respeita todos igualmente, querendo criar grupos isolados, acreditando que apenas sua convicção está correta, utilizando até mesmo de manipulações com relação a outros membros ou grupos da sociedade, objetivando discriminações por motivações

morais, ocasionando, com isso, forças ideológicas com desprezo pela democracia e pela liberdade, com o risco de suscitar o anseio por um Estado totalitário.

### **A eticidade democrática**

Observou-se que a liberdade jurídica e a liberdade moral permitem um afastamento do indivíduo das relações sociais preexistentes e não são capazes de criar uma realidade intersubjetivamente compartilhada no interior de uma sociedade que se pretende democrática, fazendo com que a liberdade humana passe por intensos confrontos, necessitando que a democracia crie espaços seguro aos direitos coletivos (HONNETH, 2015, p. 222).

Tendo em vista as três ideias de liberdade produzidas na modernidade mais influentes, também podemos dizer que as duas primeiras – a liberdade negativa e a reflexiva – chegaram a ser realidade e forma social nesses dois sistemas de ação: a instituição da liberdade jurídica deve dar aos indivíduos a oportunidade, controlada pelo Estado de direito, de suspender decisões éticas por determinado período, para que se possa realizar uma apreciação do próprio querer; a instituição da liberdade moral concede aos indivíduos a possibilidade de rechaçar determinadas imposições de ação alegando motivos juridicamente justificáveis. Porém, como ficou evidente, ambas as liberdades relacionam-se de maneira um tanto parasitária com uma prática de vida social, que não apenas já as precede sempre, como também devem, só a elas, seu verdadeiro direito de existir: uma vez que os sujeitos já de antemão, em seu dia a dia, contraem vínculos sociais ou estão em comunidades particulares, eles necessitam de liberdade jurídica ou moral para renunciar a imposições daí advindas ou assumir, em relação a elas, um ponto de vista de revisão reflexiva (HONNETH, 2015, p. 223-224).

Assim, Honneth critica as possibilidades das liberdades jurídica e moral constituírem uma realidade intersubjetivamente compartilhada na realidade social, realidade que é dada quando há reconhecimento recíproco entre os sujeitos, uma vez que a liberdade individual, pressuposto para uma reconstrução normativa, é socialmente aceita onde os sujeitos sociais desempenham papéis complementares. Desse modo, esta liberdade é social e experimentada na interação com outros indivíduos.

Neste viés, Honneth visa uma crítica reconstrutiva das liberdades, analisando seus limites para fundamentar a liberdade social e uma ideia de eticidade democrática. Para o autor, a liberdade social não trata de um indivíduo isoladamente, mas do sentido do “nós”. Ante isso, as esferas de realização dessa liberdade são desenvolvidas pelo “nós” das relações pessoais, do



mercado e da formação democrática da vontade, considerando valores legítimos na sociedade dos países democráticos.

Honneth remete-se à compreensão de Hegel da liberdade individual, em que este a apresenta como um elemento da realidade social e entende que é na luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco que se forma instituições garantidoras da liberdade. Com isso, investiga a discussão sobre a liberdade do indivíduo e a liberdade de todos os sujeitos sociais, atinando às divergências nestas relações.

Hegel resgata o modelo conceitual de uma luta entre sujeitos em um contexto teórico distinto do contratualismo moderno. O pensamento hegeliano fundamenta uma ciência filosófica da sociedade superando a incorreção atomística vinculada ao direito natural moderno, considerando que neste, tanto a maneira empírica, quanto a maneira formal, consideram que “o ‘ser singular’ é pressuposto categoricamente ‘como o primeiro e o supremo’” (HONNETH, 2003, p. 38). Isto é, Hegel entende um conflito entre os sujeitos, um conflito necessário, mas, diferentemente do direito natural moderno, o filósofo infere que ao procurar uma explicação para o problema social, imputar o ser singularmente como supremo, é um equívoco. Nesse aspecto, Hegel constrói sua filosofia política que culmina na ideia de uma Eiticidade.

Pode-se afirmar que nos três momentos constitutivos da Eiticidade, conforme é pensada por Hegel nos *Princípios da Filosofia do Direito*, o reconhecimento vai ganhando determinações e se ampliando. Na família a primeira forma de reconhecimento rompe o âmbito da pura abstração e pela afetividade, pelos sentimentos, o indivíduo é reconhecido nele mesmo, sem exterioridades que condicionem esse reconhecimento. É uma primeira forma autêntica de intersubjetividade.

Na sociedade civil o reconhecimento se dá na “utilidade” do indivíduo para contribuir com o crescimento econômico, material da sociedade. Com esse crescimento, todos sairiam ganhando, pois o bem-estar da sociedade é o bem-estar dos seus membros.

Na sua realização assim determinada pela universalidade, o fim egoísta é a base de um sistema de dependências recíprocas no qual a subsistência, o bem estar e a existência jurídica do indivíduo estão ligados à subsistência, ao bem-estar e à existência de todos, em todos assentam e só são reais e estão assegurados nessa ligação. Pode começar por chamar-se a tal sistema o Estado extrínseco, o Estado da carência e do intelecto (HEGEL, 1997, p. 206).

Portanto, é a través da sua contribuição no desenvolvimento da sociedade que o indivíduo tem seu reconhecimento, sendo o seu trabalho o que sustenta o reconhecimento (REICH, 2012).

[...] na sociedade civil a propriedade, mas também o direito de ter trabalho e a participação aos seus recursos, é um direito dos cidadãos enquanto membros desta. Eles só podem encontrar um reconhecimento na medida em que participam de uma destas coisas. Se lhes falta esta participação, se lhes é impedido de ter acesso à propriedade, ao trabalho ou aos recursos, então eles são excluídos da sociedade civil e por consequência o reconhecimento de seus direitos fica aniquilado (REICH, 2012, p. 94).

Até o momento da sociedade civil os indivíduos estavam sempre na dependência um dos outros para a efetivação do seu reconhecimento. Na esfera do Estado, contudo, esse reconhecimento intersubjetivo é elevado a um patamar institucional e agora o indivíduo é visto como cidadão.

O Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever.

Quando se confunde o Estado com a sociedade civil, destinando-o à segurança e proteção da propriedade e da liberdade pessoais, o interesse dos indivíduos enquanto tais é o fim supremo para que se reúnem, do que resulta ser facultativo ser membro de um Estado. Ora, é muito diferente a sua relação com o indivíduo. Se o Estado é o espírito objetivo, então só como membro é que o indivíduo tem objetividade, verdade e moralidade. A associação como tal é o verdadeiro conteúdo e o verdadeiro fim, e o destino dos indivíduos está em participarem numa vida coletiva; quaisquer outras satisfações, atividades e modalidades de comportamento têm o seu ponto de partida e o seu resultado neste ato substancial e universal. Considerada abstratamente, a racionalidade consiste essencialmente na íntima unidade do universal e do indivíduo e, quanto ao conteúdo no caso concreto de que aqui se trata, na unidade entre a liberdade objetiva, isto é, entre a vontade substancial e a liberdade objetiva como consciência individual, e a vontade que procura realizar os seus fins particulares; quanto à forma, constitui ela, por conseguinte, um comportamento que se determina segundo as leis e os princípios pensados, isto é, universais. Esta ideia é o ser universal e necessário em si e para si do espírito (HEGEL, 1997, p. 255-256).

Desse modo, o Estado é a realização do reconhecimento recíproco e a forma efetiva que encontra o reconhecimento na família e na sociedade civil e onde, também, são superados e elevados o reconhecimento nas esferas do Direito Abstrato e da Moralidade Subjetiva. “É no

Estado que ocorre a forma mais complexa de reconhecimento mútuo que amplia o sentimento de pertença comum, de participação e de autoidentidade. É somente no Estado que seus membros se veem necessariamente pertencentes a um todo” (REICH, 2012, p. 102-103).

Honneth retoma a reflexão hegeliana, porém, fazendo uma leitura contemporânea das lutas sociais.

As primeiras experiências de liberdade social produzem-se na esfera das relações sociais.

Já faz mais de duzentos anos que o amplo campo das relações pessoais, da amizade até o amor, é entendido como lugar social em que se realiza uma forma de liberdade peculiar, de difícil caracterização. Em seu “Sobre pobreza e dignidade”, Schiller já afirmava que somente “o amor [...]” seria, pois, “uma sensação livre”, em Hegel, em passagem aqui já citada, enuncia-se com menos ênfase que só é possível se consumir em si mesmo “na amizade e no amor” aos outros; e é de Schleiermacher o belo pensamento segundo o qual na “amizade moderna” unificam-se as diferentes forças anímicas entre sujeitos que se unificam num “jogo livre”. Mas um pouco mais tarde, e mesmo em pensadores de inclinação menos romântica, como Feuerbach ou Kierkegaard, encontra-se reflexões que decorrem da ideia de que nas relações pessoais entre duas pessoas devidamente familiarizadas consuma-se uma forma especial de liberdade, que consiste no aperfeiçoamento reciprocamente possibilitado do próprio eu. E, por fim, são incontáveis os romances, narrativas e peças de teatro em que também se articula a experiência segundo a qual a liberdade individual só aumentará, ou mesmo se realizará, por meio do amor (HONNETH, 2015, p. 236-237).

Entretanto, na esfera do mercado há uma maior dificuldade quanto a realização da liberdade social. Honneth reconhece que o sistema capitalista da economia de mercado não demonstra impulso à construção de uma relação de reconhecimento recíproco, em que haja uma intersubjetividade e que os membros sociais vejam na liberdade dos outros a condição para sua própria liberdade. À vista disso, parece árduo ver como “a esfera do mercado organizado de forma capitalista” possa ser considerada uma “instituição relacional de liberdade social” (HONNETH, 2015, p. 302). Desse modo, verifica-se um isolamento dos indivíduos (cada um vendo o outro um meio para um fim particular), tendendo ao convencimento de uma maximização individual de lucros, não atentando à satisfação de demasiadas carências sociais. Posto isso, Honneth propõe princípios normativos com reconhecimento recíproco: “os atores econômicos devem ter se reconhecido de antemão como membros de uma comunidade cooperativa antes de poderem atribuir-se reciprocamente o direito de maximizar seu lucro no mercado” (2015, p.

349). Neste sentido, o filósofo tenta ver no mercado satisfação recíproca e desenvolvimentos equívocos, propondo uma “consciência solidária” nas relações contratuais, onde as pretensões individuais no mercado se dão quando os entes são reconhecidos como membros de uma comunidade de cooperação (*Kooperierenden Gemeinwesen*). Dessarte, na reconstrução normativa histórica do desenvolvimento do mercado capitalista, Honneth pensa a garantia de “procedimento discursivo de acordo com interesses”, tentando uma formação democrática da vontade.

Adorno e Horkheimer, na *Dialética do esclarecimento* (2006), afirmam que após a segunda revolução industrial houve uma grande submissão às leis do mercado capitalista, dando espaço a uma indústria cultural em que o propósito não se trata de uma democratização da cultura e sim da viabilização de lucros. O uso de garantias democráticas passa por manipulações de uma massificação cultural, tornando-se um mero produto de consumo com conteúdo ideológico que visam uma manutenção do poder, como o poder dos que se beneficiam das desigualdades de renda, de modo a favorecer ganhos econômicos, onde até mesmo os conhecimentos reflexivos e científicos estão submetidos a tais manipulações. Vale ainda ressaltar que os veículos de informação com grande poder estão cada vez mais presentes na sociedade contemporânea, onde os sujeitos estão demasiadamente vinculados a rede de informação, com grande capacidade de abrangência comunicacional. Contudo, o que se observa em tal rede de informação é uma espetacularização da informação (sociedade do espetáculo), em que tudo parece ser imagem (ilusão), e que mais escodem a realidade do que realmente revelam alguma coisa. Dessa forma, a verdade é que ocorre a produção da (des)informação. A informação é manipulada pela economia, os interesses individuais, não passando muitas vezes de ilusão, e tal ilusão é causadora ou mantenedora da violência contra determinados grupos sociais.

No intuito de superar tal estado de coisas, Honneth procura uma reconstrução do Estado moderno seguindo a realização da liberdade social com cooperação entre os indivíduos, sem incorrer em ilusões. Os Estados constitucionais modernos têm como propósito e dever a inclusão de todos os cidadãos na formação democrática da vontade. Honneth, em sua abordagem sobre a democracia, compreende as ideias de John Dewey sobre o reconhecimento na base

democrática, vinculando ação (emoções) e cooperação (processos políticos). Dewey (1970) ataca as desigualdades econômicas, racismos, opressão de gênero, buscando uma sociedade que respeite as liberdades dos indivíduos, bom como a igualdade, e, assim, a autorrealização individual. O que Honneth propõe é que na liberdade social, exercida pelos indivíduos, haja um entendimento recíproco, buscando a garantia de iguais direitos e reconhecimento recíproco, partindo de uma reconstrução normativa com justiça social.

Honneth (2003) compreende comportamentos praticados intersubjetivamente e efetivamente capazes de propiciar uma base sólida para uma liberdade ampliada. Dessa maneira, passa a incluir uma esfera definida como sistema de propriedade e direito. Seguindo esta compreensão e assimilando que até então a filosofia social moderna não consegue explicar uma forma de comunidade social de nível superior, Honneth pretende elucidar a compreensão hegeliana de como seria possível a formação de uma organização ética que “encontraria sua coesão ética no reconhecimento solidário da liberdade individual de todos os cidadãos” (HONNETH, 2003, p. 42). Como dito, Hegel dedica alguns de seus escritos para desenvolver uma solução para o problema do reconhecimento. Ao retomar o problema posto por Hegel, Honneth considera que, ao invés de partir de sujeitos isolados, toda teoria filosófica da sociedade deve partir de vínculos éticos, entendidos em uma união de sujeitos desde o princípio. Com isso, ele pensa uma base natural da socialização humana, em que desde o início há formas elementares de convívio entre os sujeitos.

### **Considerações Finais**

Como foi possível observar na exposição do presente texto, a Teoria do Reconhecimento de Honneth põe a necessidade da luta social pelo reconhecimento como um elemento fundamental para a democracia. De acordo com ele, o reconhecimento é a base da realização de uma vida livre, igualitária e justa para os indivíduos. Desse modo, o Estado democrático e as sociedades que se pretendem democráticas devem garantir que todas as pessoas tenham igual acesso ao reconhecimento.

Na filosofia honnethiana, a democracia não é, como exposto, apenas um sistema político, mas uma abertura social para a construção das condições do reconhecimento, onde todos os indivíduos e grupos sociais devem ter seus direitos reconhecidos e valorizados. Segundo o filósofo, o reconhecimento é o que garante a igualdade e o respeito mútuo, essenciais para a consolidação da democracia. Dessa forma, na perspectiva de Honneth, a democracia deve ser vista como um projeto social mais amplo, que busca garantir o pleno reconhecimento de todos os indivíduos, independentemente de suas diferenças culturais, raciais, religiosas ou sexuais. Essa garantia deve ser assegurada em todos os âmbitos da vida pública, de forma que todas as pessoas possam ter acesso à igualdade de oportunidades, participar ativamente das decisões políticas e ter suas necessidades e aspirações ouvidas e respeitadas.

Por fim, é importante ainda destacar, a respeito das lutas por reconhecimento no seio das sociedades democráticas, que o papel da coletividade é fundamental. Como dito, a liberdade social não trata de um indivíduo isoladamente, mas do sentido do “nós”. A eticidade democrática é marcada pela organização dos indivíduos e grupos sociais que se opõem ao poder das estruturas sociais e político-jurídicas do desrespeito. A luta por reconhecimento é uma luta pelos interesses das minorias sociais, pois numa sociedade marcada pelas desigualdades, a eticidade democrática surge como um pressuposto de possibilidade de superação das desigualdades e das patologias sociais, nas esferas das relações pessoais, interações econômicas e estruturas políticas. Os indivíduos e grupos que sofrem com o desrespeito podem atingir seu reconhecimento quando se organizam solidariamente em prol de suas pautas sócio-políticas e jurídicas (democracia como ideal social) (HONNETH, 2000). Na luta por reconhecimento como efetivação da eticidade democrática, o espírito de cooperação entre aqueles desrespeitados deve tornar-se um pressuposto central. No lugar de lutas particularizadas e cada vez mais fragmentadas, deve surgir a consciência da solidariedade e cooperação, a empatia, por interesses comuns. A luta torna-se a chave de uma vivência democrática na base da cooperação pelo reconhecimento. No seio de uma sociedade democrática isso se torna um instrumento para a organização consciente das relações sociais dos indivíduos entre si e com o Estado.

## Referências bibliográficas

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- DEWEY, J. *Liberalismo, liberdade e cultura*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.
- HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HONNETH, A. *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento*. A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.
- HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação*. Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Singular/Esfera pública, 2007.
- HONNETH, A. "Observações sobre a reificação". *Civitas*, v. 8, n. 1, 2008, p. 68-79.
- HONNETH, A. *O Direito de liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- HONNETH, A. "The social dynamics of disrespect: situating critical theory today". In: DEWS, P. (Org.). *Habermas. A critical reader*. Blackwell Publishers, 1999.
- KANT, I. *Fundamentação metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- MELO, R. *Repensando o déficit sociológico da teoria crítica: de Honneth a Horkheimer*. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i2p63-76>. 2020.
- PINZANI, A. "O valor da liberdade na sociedade contemporânea". *Novos Estudos*, v. 94, 2012, p. 207-215.
- REICH, E. E. *O reconhecimento em Hegel*. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2012. (Dissertação de Mestrado).

Recebido em: 22/05/2023

Aprovado em: 17/-7/2023

### **Renato Almeida de Oliveira**

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor do Curso de Filosofia e do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Coordenador do Grupo de Estudo e Pesquisa em Filosofia e Teoria Política e Social (GEPPS).

### **Vitória Arruda Borges**

Bacharela em Direito e Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA).