



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ - UFPI
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
FILOSOFIA**



RAHRA CARVALHO DE ARAÚJO

**AS POTENCIALIDADES DO CONCEITO DE LIBERDADE SOCIAL DE AXEL
HONNETH COMO FUNDAMENTAÇÃO DE UM ORDENAMENTO JUSTO**

**Teresina
2021**

RAHRA CARVALHO DE ARAÚJO

**AS POTENCIALIDADES DO CONCEITO DE LIBERDADE SOCIAL DE AXEL
HONNETH COMO FUNDAMENTAÇÃO DE UM ORDENAMENTO JUSTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Piauí, como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima

Teresina

2021

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Letras
Serviço de Processos Técnicos

A663p

Araújo, Raha Carvalho de.

As potencialidades do conceito de liberdade social de Axel Honneth como fundamentação de um ordenamento justo / Raha Carvalho de Araújo. -- 2021.

131 f. : il.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí, Centro de Ciências Humanas e Letras, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Teresina, 2021.

“Orientador: Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima.”

1. Liberdade social – Filosofia. 2. Eticidade. 3. Ordenamento justo. 4. Reconhecimento. I. Lima, Francisco Jozivan Guedes de. II. Título.

CDD 193

Bibliotecária: Thais Vieira de Sousa Trindade - CRB3/1282

RAHRA CARVALHO DE ARAÚJO

**AS POTENCIALIDADES DO CONCEITO DE LIBERDADE SOCIAL DE AXEL
HONNETH COMO FUNDAMENTAÇÃO DE UM ORDENAMENTO JUSTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Piauí, como requisito parcial para obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima

Aprovado em 15/03/2021.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima – Orientador
Programa de Pós-Graduação em Filosofia – UFPI

Prof. Dr. José Elielton de Sousa – Membro Interno
Programa de Pós-Graduação em Filosofia – UFPI

Prof. Dr. Emil Albert Sobottka – Membro Externo
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - PUCRS

Teresina

2021

Agradecimento

Ao longo desta dissertação tive a sorte de ter ao meu lado pessoas que fizeram esta tarefa ser menos exaustiva. Quero agradecer a minha família que, à sua maneira, contribuiu para mais essa etapa da minha formação. Em especial, agradeço aos meus pais Francisca Maria Ferreira de Carvalho e Raimundo Nonato Alves de Araújo que sempre apoiaram minhas decisões e projetos.

Agradeço ao meu melhor amigo e companheiro Ruan Pedro Gonçalves Moraes por todas as conversas, discussões e questionamentos que me fizeram aprimorar minhas ideias e chegar no final desta pesquisa muito mais confiante do meu potencial acadêmico.

Agradeço a minha amiga Áurea de Jesus Lopes Gonçalves sempre muito generosa e dedicada a ajudar os outros, obrigada por toda a compreensão, conselhos e incentivos durante este período em que me recebeu em sua casa.

Agradeço aos professores Prof. Dr. José Elielton de Sousa (UFPI) e Prof. Dr. Emil Albert Sobottka (PUCRS) pelas orientações acadêmicas durante o processo de qualificação que me levaram a enxergar meus déficits e melhorar a fundamentação desta dissertação.

Em especial, agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima pela paciência, responsabilidade e comprometimento durante esta pesquisa e por sempre estar disposto a ensinar de maneira acessível.

Por fim, agradeço a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Piauí (FAPEPI), que há muitos anos ajuda os pesquisadores com o suporte financeiro para a dedicação exclusiva a pesquisa. Desse modo, agradeço a instituição por oportunizar a conclusão desta dissertação.

*“Não é a consciência do homem que lhe determina o ser,
mas, ao contrário, o seu ser social que lhe determina a
consciência. ”*
- Karl Marx

Resumo

Esta dissertação se destina a investigar as potencialidades do conceito de liberdade social abordada na proposta de formação de um ordenamento social justo na obra *O Direito da Liberdade* (2011) de Axel Honneth. Este conceito surge como alternativa aos dois modelos de liberdade: liberdade negativa e reflexiva. Segundo Honneth, esses modelos são limitados e apresentam patologias sociais. O modelo negativo de liberdade é entendido como ausência de impedimentos externos para a ação. Essa concepção de liberdade, para Honneth, levaria às patologias do individualismo e ao egoísmo. Já a liberdade reflexiva, caracteriza-se como a ação do indivíduo que na relação consigo mesmo se deixa conduzir apenas por suas próprias intenções. Para Honneth, esse modelo conduziria ao formalismo e ao subjetivismo. Dessa forma, Honneth apresenta a liberdade social como o modelo que supera as deficiências das outras duas propostas, isto é, sem patologias sociais. A liberdade social está baseada - seguindo Hegel - na categoria do reconhecimento recíproco, do respeito mútuo, na intersubjetividade e na institucionalidade da eticidade. Nossa proposta de investigação passa pela análise das potencialidades do modelo de liberdade social objetivado por Honneth para a fundamentação de um ordenamento justo. Para ele, a liberdade social é o fundamento para o desenvolvimento de uma teoria da justiça que supere os problemas de conceitos estabelecidos distantes da realidade social. Como pretendemos explorar nesta pesquisa, sua proposta de justiça apresenta um novo método para o estabelecimento de parâmetros éticos que fundamentam um ordenamento justo. Para tanto, o processo de reconstrução normativa se relaciona com as instituições sociais a fim de validar valores socialmente aceitos e assim estabelecer um alinhamento entre teoria e prática. O objetivo proposto por Honneth, a partir desse alinhamento, é implementar uma estrutura social que realmente leve à autêntica autonomia individual formada na intersubjetividade, assim como, proporcionar a efetivação da liberdade em todas as esferas institucionais que compõem a eticidade democrática: a esfera das relações pessoais, das relações de economia de mercado e política. Nesse sentido, todas devem proporcionar aos membros a inclusão, participação e efetivação das relações de reconhecimento. Dessa maneira, portanto, apontar um caminho de resolução para os problemas da justiça na contemporaneidade.

Palavras-chave: Eticidade, liberdade social, ordenamento justo, reconhecimento.

Abstract

This thesis aims to investigate how potentialities of the concept of social freedom are addressed in the proposal for the formation of a fair social ordering in the book *Freedom's Right* (2011) by Axel Honneth. This concept appears as an alternative to two others models of freedom: negative and reflective freedom. According to Honneth, these models are limited and have social pathologies. The negative model of freedom is understood as the absence of external impediments to action. This conception, for Honneth, would lead to the pathologies of individualism and selfishness. Reflective freedom, on the other hand, stands out as the action of the individual who in the relationship with himself allows himself to be guided only by his own intentions. For Honneth, this model would lead to formalism and subjectivism. In this way, Honneth presents a social freedom as the model that overcomes deficiencies of the other two proposals, that is, without social pathologies. Social freedom is based - following Hegel - in the category of reciprocal recognition, mutual respect, intersubjectivity and the institutionality of ethical life. Our research proposal involves the analysis of the potentialities of the model social freedom objectified by Honneth for the foundation of a fair ordering. For him, social freedom is the foundation for the development of a theory of justice that overcomes the problems of other concepts, defined as distant from social reality. As we intend to explore in this research, his justice proposal presents a new method for the establishment of ethical parameters that support a fair ordering. Therefore, this normative reconstruction process is related to social institutions in order to validate socially accepted values and thus establish an alignment between theory and practice. The objective proposed by Honneth, based on this alignment, is to implement a social structure that really lead to the authentic individual autonomy formed in intersubjectivity, as well as providing the realization of freedom in all institutional spheres that make up a democratic ethical life: the sphere of personal relations, in the relations of market economy and politics. In this sense, all spheres must provide his members with the inclusion, participation and effectiveness of the recognition relationships. Thus, therefore, to point a way of solving the problems of justice in contemporary times.

Keywords: Ethical life, social freedom, fair ordering, recognition.

SUMÁRIO

1.	INTRODUÇÃO.....	8
2.	UMA BREVE APRESENTAÇÃO SOBRE OS CONCEITOS DE LIBERDADE.....	13
2.1.	O aspecto da liberdade na formação do indivíduo.....	13
2.2.	A liberdade negativa (jurídica).....	19
2.3.	A liberdade reflexiva (moral).....	21
2.4.	A Liberdade Social e sua ideia de justiça.....	26
3.	AS LIMITAÇÕES E PATOLOGIAS DOS MODELOS DE LIBERDADE JURÍDICA E MORAL.....	35
3.1.	As características da liberdade jurídica e seus limites.....	35
3.2.	As características da liberdade moral e seus limites.....	42
3.3.	As patologias sociais nos modelos de liberdade jurídica e moral.....	45
4.	A LIBERDADE SOCIAL E SUAS IMPLICAÇÕES NA FORMAÇÃO DO ORDENAMENTO JUSTO.....	53
4.1.	A influência hegeliana na fundamentação do conceito de liberdade social de Axel Honneth.....	53
4.2.	A liberdade social como uma forma de eticidade democrática: uma reconstrução.....	65
4.3.	Reconstrução normativa como normas morais fundamentais de relações de reconhecimento	73
5.	AS POTENCIALIDADES DA LIBERDADE SOCIAL	79
5.1.	Esfera institucional das relações pessoais.....	79
5.2.	Esfera institucional de ação nas economias de mercado.....	89
5.3.	Esfera institucional da formação da vontade democrática.....	106
5.4.	Críticas e limites da liberdade social.....	116
6.	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	125
	REFERÊNCIAS.....	130

1. INTRODUÇÃO

Esta dissertação se destina a investigar as potencialidades do conceito de liberdade social abordada na proposta de formação de um ordenamento justo trabalhado na filosofia de Axel Honneth, principalmente, no livro *O Direito da Liberdade* (2011). A discussão contida nesta obra gira em torno dos três modelos normativos de liberdade, a saber: liberdade negativa, liberdade reflexiva e a liberdade social. Esta última é defendida pelo autor como uma alternativa aos outros dois modelos. Na sua argumentação teórica, ele nos coloca que os modelos de liberdade negativa e reflexiva não supririam as necessidades de padrões normativos para fundar uma sociedade justa, visto que tendem a limitações e a patologias sociais.

A base para essa reflexão se situa dentro de uma argumentação filosófica que defende que só é possível conceber uma sociedade justa dentro um modelo de liberdade social. Na perspectiva do autor, a liberdade, entendida como autonomia do indivíduo, é encarada como um valor fundamental, um sustentáculo das sociedades pois, dentre todos os valores éticos empregados na sociedade moderna, a liberdade seria indispensável na criação de bases sólidas para fundamentar um ordenamento jurídico duradouro e estável. A ideia de autodeterminação cria, nessa perspectiva, uma conexão sistemática entre o eu do indivíduo e a sociedade pois o sujeito, enquanto consciente das suas próprias vontades e compreendendo o que é melhor para ele mesmo, torna possível construir um conjunto de regras que estejam de acordo com seus interesses e, assim, os indivíduos poderiam estabelecer uma configuração jurídica institucional justa para todos.

A liberdade individual, dentro dessa concepção, é um instrumento básico quando falamos de justiça social, pois a existência das sociedades seriam um reflexo dos “desejos” e “necessidades” das pessoas autônomas. Assim como elas próprias têm a possibilidade de decidir quanto aos princípios existentes dentro de determinado ordenamento, fornecendo os parâmetros mínimos para evitar que seus interesses sejam contrariados. Dessa maneira, quando falamos em ordenamento social justo, para Honneth, é inviável uma investigação que não considere a liberdade como esse valor fundamental.

Axel Honneth, ao fazer o mapeamento dos três modelos normativos de liberdade, que incidem nas instituições sociais contemporâneas, aponta os dois primeiros como incompletos por não considerarem as relações sociais. O primeiro modelo apontado, a chamada liberdade negativa, tem suas bases nos pensamentos de Thomas Hobbes. Este pensador conceitua que um indivíduo é considerado livre na medida que nenhum outro impeça sua ação. Dessa maneira, esse modelo de liberdade se caracterizaria, basicamente, segundo Hobbes (2003), como “a

ausência de impedimentos externos [...]” (p. 112). Para Honneth, a perspectiva hobbesiana de liberdade negativa leva ao individualismo e ao egoísmo, uma vez que ela parte do pressuposto que o outro (indivíduo) seria aquele que viria a limitar suas possibilidades de ação. Dessa forma, a melhor maneira do sujeito preservar sua liberdade seria distanciar-se de quem pode vir a infringi-la. Essa forma de agir levaria a patologias que acabam afetando as relações entre os indivíduos. Uma dessas patologias é o individualismo, dado que os sujeitos necessitam da relação uns com os outros para conquistar ou ampliar seus direitos subjetivos. Entretanto, ao alcançá-los, tendem ao distanciamento uns dos outros.

O segundo modelo de liberdade, denominado reflexivo ou moral, tem o filósofo moderno Immanuel Kant como seu principal representante. Nessa noção de liberdade são apontados os elementos que fariam com que os indivíduos fossem realmente livres. Nesse modelo, não é o outro que confirma ou nega a liberdade de alguém, mas somente o próprio indivíduo, por meio dos seus desejos e vontades, pode se confirmar livre. Nesse movimento, chegamos à concepção Kantiana de liberdade que, resumidamente, é definido como autolegislação: a saída da heteronomia (a tutela de outro) para autonomia (autotutela). Dessa maneira, ser livre na concepção kantiana significa se autodeterminar somente pela própria razão, por meio de leis morais desenvolvidas racionalmente. Segundo Honneth, essa concepção de liberdade reflexiva acaba por reduzir a liberdade à autonomia enquanto autorreflexão, conduzindo ao formalismo (concepção deontológica kantiana) e ao subjetivismo. Nesse sentido, essa perspectiva da liberdade não seria satisfatória para criar uma conexão entre indivíduo e sociedade o que, para Honneth, é necessário. Dado que, para a efetivação desse modelo, o sujeito necessita se distanciar do âmbito da comunidade, se isolar levando em consideração apenas ele mesmo, nesta relação o outro não é considerado.

Dessa forma, atentando-se ao espectro normativo da liberdade, de acordo com as deficiências observadas nos dois modelos e, ressaltando a necessidade de um modelo que absorva essas patologias, isto é, forneça ideais que se aproximem mais da realidade social, Honneth propõe ampliá-lo em termos de liberdade social, tomando por base Hegel. Hegel, por sua vez, sustenta seu modelo de liberdade a partir de sua concepção da categoria do reconhecimento recíproco. Para ele, o reconhecimento está na necessidade que o sujeito possui de se relacionar com o outro para se complementar, pois sozinho não consegue chegar aos seus objetivos. Dessa maneira, esse reconhecimento é mútuo: entende-se que somente com a interação é possível vislumbrar a liberdade necessária para alcançar objetivos também mútuos. Assim, para Honneth (2015, p. 86), “a liberdade até então reflexiva amplia-se para se converter

numa liberdade intersubjetiva”. Para ele, não há uma cisão entre justiça social e autonomia individual, pois a autonomia do indivíduo só tem sentido dentro das relações sociais.

Dessa forma, o modelo de liberdade social defendido por Honneth tem como proposta resolver os problemas que se apresentam nos modelos anteriores caracterizados pelo afastamento das relações sociais. Apostando nas categorias de instituições sociais e reconhecimento recíproco, Honneth formula os pressupostos para construção de um ordenamento social justo, uma concepção que se baseia num modelo de liberdade que tem nas relações sociais a busca pela efetivação da autonomia.

Em relação ao conceito de ordenamento justo, a partir de nossas leituras, compreendemos que ele se forma na medida em que as esferas institucionais, que são reproduzidas e mantidas na sociedade, possibilitem aos indivíduos a ampliação de sua liberdade, para que todos alcancem a emancipação. Por emancipação, o autor compreende não apenas critérios materiais como as condições econômicas e de classe em sociedade, mas também as relações de reconhecimento que se fazem diante das diversas formas de identidade e modos de vida, o que o autor descreve mais precisamente como lutas pelo reconhecimento de aspectos fundamentais das personalidades dos indivíduos: sua dignidade, honra e integridade.

Nesse aspecto, o autor argumenta que a liberdade social seria o modelo que possibilita esse processo de emancipação, uma vez que cada instituição social é forjada e legitimada a partir das experiências sociais dos indivíduos. Então, somente um modelo de liberdade que leve em consideração o contexto e as relações sociais poderiam levar a uma sociedade mais justa.

Assim, buscamos identificar na discussão encaminhada por Honneth, sobre os modelos de liberdade e suas respectivas capacidades, aquela que o autor assinala como capaz de gerar os fins de uma organização social justa. Para tanto, apresentamos no primeiro capítulo como a ideia de indivíduo está conectada à ideia de liberdade, assim como mostramos os conceitos de liberdades mapeados pelo autor, com a finalidade de explicitar os motivos que levou Honneth a questionar os modelos de liberdade negativa e reflexiva e defender a liberdade social para a sua concepção de justiça.

No segundo capítulo, retornamos com explicações mais aprofundadas dos limites e patologias que recaem nos modelos de liberdade negativa e reflexiva. Identificamos, portanto, os motivos pelos quais Honneth não encontra em tais conceitos o fundamento necessário para sua concepção de justiça. De um lado, temos a liberdade negativa (na contemporaneidade também é encarada como liberdade jurídica) que tornou as relações sociais patológicas. Nesse modelo, a esfera do reconhecimento mútuo somente ocorre quando as pessoas percebem que precisam umas das outras para aprovarem mecanismos que as tornam cada vez mais distantes.

De outro lado, a liberdade reflexiva ainda não consegue dar conta da interação social, dado que o sujeito ainda necessita de uma fuga das relações sociais para o processo de autorreflexão.

Já no terceiro capítulo, estruturamos a trajetória que Axel Honneth percorreu para apresentar o conceito de liberdade social, destacando as bases hegelianas que fundamentam sua proposta de liberdade, assim como a implicação deste modelo na concepção de eticidade democrática. Também destacamos os elementos constitutivos do conceito de liberdade social como, por exemplo, a forma como o modelo se baseia em relações intersubjetivas: relações entre indivíduos nas quais sejam pressupostas o reconhecimento recíproco. Assim, essa proposta se difere dos outros modelos de liberdade pois tende a superar as patologias sociais no seu exercício. Apresentamos também como a concepção de justiça de Honneth deverá se desenvolver em instituições e valores que já pressupõem outros modelos de liberdade. Nossa última abordagem se direciona para o método da reconstrução normativa, esclarecendo sua finalidade e necessidade tanto para a efetivação da liberdade social como para o fundamento da concepção de justiça contemporânea de Honneth.

No último capítulo, identificamos como Honneth analisa a possibilidade de sua proposta de justiça dentro das esferas institucionais das relações pessoais, de ação nas economias de mercado e da formação da vontade democrática. Articulada ao modelo da liberdade social, apontamos para a proposta que Honneth defende para o encaminhamento de uma sociedade em que os indivíduos teriam a possibilidade de ampliação de sua autonomia em cada uma dessas esferas, defendidas por ele como fundamentais para uma vida plena e sadia em sociedade. Nas relações pessoais, encontramos uma divisão em amizade, relações íntimas e família. Honneth apresenta essas três instituições como esferas que possuem a característica de se adaptar às mudanças históricas e sociais. Entretanto, a base das relações nessas esferas se encontra na perspectiva do reconhecimento recíproco. Já na economia de mercado, Honneth aponta que, na dinâmica social atual, seria necessária uma modificação através da inserção de valores para garantir o reconhecimento recíproco. Quanto a formação da vontade democrática, Honneth defende esta esfera como basilar para o bom desenvolvimento de uma sociedade democrática, ela influenciando as outras esferas, uma vez que é a partir da estrutura do estado democrático que os indivíduos adentram na vida pública e podem decidir ativamente sobre seus interesses. Nesse sentido, buscamos apontar as potencialidades desse modelo na aplicação da proposta de Honneth de efetivação da liberdade social e da sua perspectiva de ordenamento justo. Por fim, apresentamos algumas críticas que podem nos ajudar a identificar alguns limites na proposta de Honneth. Desse modo, apresentamos as críticas de Michael Thompson (2018) diante do problema acerca do processo de alienação e objetificação dos indivíduos que seria característico

da esfera do mercado econômico capitalista. Outra crítica relevante pode ser encontrada nos pensamentos de Amy Allen (2015) acerca da ideia de progresso que Honneth quer sustentar. Para Allen, no método de reconstrução normativa de Honneth, há uma noção de progresso histórico que observa o passado como fato. Honneth encontra fundamentação nos movimentos histórico, naquelas lutas pelo reconhecimento que buscaram legitimar mudanças e se efetivaram como direitos. A autora rejeita a noção de progresso histórico como um fato, apontando a visão de Honneth como caracteristicamente eurocêntrica e colonial, e busca identificar aquelas potencialidades socialmente obscurecidas por noção de progresso.

2. UMA BREVE APRESENTAÇÃO SOBRE OS CONCEITOS DE LIBERDADE

2.1. O aspecto da liberdade na formação do indivíduo

Manfredo Oliveira, em *Ética Sociabilidade* (1993), apresenta uma visão retrospectiva da tradição ética ocidental, na qual podemos observar como as ideias de indivíduos livres se mostram como múltiplas perspectivas na forma que esse valor está relacionado com o processo de identidade dos sujeitos e com a comunidade que habitam. Em um primeiro momento, o autor faz uma distinção entre o mundo animal e mundo humano: diferente do mundo animal, em que os seres possuem seus impulsos controlados pelo sistema instintivo, o homem não nasce determinado. Para Oliveira (1993, p. 12), no mundo humano o ser do homem não é dado, ele deve conquistar seu espaço, conquistar a sua identidade a partir do mundo. “Isso significa que uma experiência originária na vida humana é que o homem tem que conquistar-se, conquistar seu ser no mundo de suas experiências”. Nesse sentido, podemos observar um primeiro entendimento da liberdade, tomamos a ideia de que diferentemente do mundo animal que tem as suas ações determinadas pela sua própria essência, o ser humano é indeterminado. Assim, é no direcionamento dos seus impulsos e desejos através das escolhas de suas ações que ele se efetiva enquanto humano.

A partir das análises de Oliveira, o ponto principal do “homem” seria encontrar sua essência, o que o torna propriamente “homem”. É essa busca que o faz fundamentar e questionar a partir do *logos*. De acordo com o autor, é desse modo que a tradição clássica de pensamento vai compreender a questão acerca de qual é o ser verdadeiro do “homem”. Nesse primeiro momento temos o ser humano sendo pensado na matriz cosmocêntrica e a-histórica. Essa investigação em torno de onde se fundamenta nosso ser, apresenta duas concepções. De um lado há os que defendem que o ser do “homem” se forma na convenção, de outro lado, na natureza, ou seja, fora do “homem”. Para a concepção clássica a resposta é apontada na natureza, no incondicionado.

A consecução da determinação do homem só é possível através de um “processo de universalização”, através do qual o homem, “superando” a particularidade do indivíduo, se abre à configuração permanente (*Eidos*) de seu ser, que permanece imutável em todas as mudanças de seu existir histórico. (OLIVEIRA, 1993, p. 13)

Dessa forma, descobrir a essência do ser se torna indispensável para o entendimento do que é o homem. Para chegar a essa determinação o homem conta com o empenho de sua

liberdade, assim, é por meio dela que ele pode tentar atingir sua essência eterna, que do ponto de vista dos antigos estava situada no cosmos, nessa ordem imutável do real.

Tomando essa perspectiva metafísica, a efetivação da essência imutável do ser do homem somente ocorreria, quando o indivíduo alcançar a universalidade, para tanto ele deve superar a historicidade e assim sua particularidade. Dessa forma, para passar de um plano da existência individual para existência universal, só seria possível por meio de uma norma, um paradigma imutável que se sustentasse intacto apesar das ações do “homem”. Nessa busca, o “homem” se coloca sempre em potencial para alcançar sua efetivação. Tentar identificar sua essência por meio da razão é uma das suas ações estabelecidas na ordem imutável do real, no cosmos.

Oliveira nos apresenta a postura dos gregos, especificamente de Aristóteles acerca da possibilidade da efetivação do ser do homem. Para Aristóteles, é na *pólis* que vamos encontrar o significado universal no processo de efetivação do “homem” enquanto “homem”. Uma vez que a *pólis* constitui uma organização política, administrativa, com a finalidade de levar a vida boa a todos os cidadãos gregos, ela, como entidade livre e autônoma, faz com que o ser humano se empenhe para conquistar seu lugar nessa comunidade. Nessa perspectiva “a liberdade do indivíduo significa sua participação nessa comunidade livre, de tal modo que liberdade é aqui sinônimo de ‘vida política’.” (OLIVEIRA, 1993, p. 15). Ao identificar a *pólis* como o local de efetivação do ser humano, liberdade e participação política se tornam necessariamente imbricadas.

Nesse sentido, a procura do indivíduo na sua efetivação enquanto tal estaria na conquista do seu lugar nesse campo de ação prática comum a todos os homens livres. Para Aristóteles, o que torna a *pólis* um processo de universalização é esse conjunto de práticas e costumes que são atreladas aos indivíduos na vida política. Nesse sentido, a ética opera nessa mediação entre a *pólis* e o ser humano. Assim, ao buscar a ética o ser humano está na busca pela sua efetivação. A *pólis* assume o lugar da natureza do “homem”: quando ele alcança a vida política, ele se efetiva.

Essas ideias cosmológicas a respeito do que é o ser do humano foram sustentadas pelos antigos e serviram como base de oposição que, na modernidade, se enveredou por um novo caminho. Ainda no período medieval as ideias cosmológicas foram substituídas por uma perspectiva teológica, porém, a estrutura da filosofia da ordem permanecia a mesma, com uma diferença fundamental: a ideia de cosmos foi substituída pela ideia de Deus. A partir da ideia de que o homem pertence a uma ordem a qual sua ação é determinada e referenciada, restando a ele encontrar seu lugar no todo através de sua liberdade, observamos que, apesar de sua ação

ser livre o “seu lugar não é, porém, fruto de sua escolha: já estabelecido por sua essência e pela essência de todas as coisas” (OLIVEIRA, 1993, p. 17). Assim a ordem imutável a qual todos pertenciam, agora tem Deus como seu valor supremo. É justamente a perspectiva da ideia de Deus como causa última em uma ordem necessária que leva, no fim da idade média, o estremecimento da filosofia da ordem. O questionamento acerca de Deus enquanto arquiteto necessário dessa ordem, implicaria numa contradição em relação a sua liberdade. Assim, sua liberdade absoluta, uma das suas características fundamentais, estaria em xeque. Dessa forma, necessidade e liberdade entram em conflito, e para que o Deus cristão permaneça com a sua ideia de liberdade absoluta intacta, é preciso abandonar essa perspectiva de uma ordem necessária.

De acordo com Oliveira, esse percurso histórico leva a uma perda do fundamento do agir humano quando a metafísica, cosmologia e a ética são desvinculadas. Estamos entrando em um novo horizonte, não é mais o cosmos ou alguma entidade teológica que fundamenta a ação humana. Agora, adentrando a modernidade, o novo fundamento seria o próprio sujeito. Como assinala Oliveira (1993, p. 17), “O sujeito vai interpretar-se, ao longo da modernidade, cada vez mais como “autônomo”, à medida que ele medeia e fundamenta seu próprio agir.” Assim o processo de universalização do agir do homem terá, a partir de então, a própria razão como parâmetro. Desse modo, “só o que se submete à reflexão crítica, livre e pública da razão humana pode valer como motivação de seu agir.” (OLIVEIRA, 1993, p. 18). Na modernidade a subjetividade ocupa o lugar da ontologia cosmocêntrica. Agora, a ação humana não está fundamentada em uma ordem maior dotada de sentido em relação a qual o ser humano deve perseguir seu lugar. Nesse momento, é o próprio “homem”, por meio de sua capacidade racional, que orienta sua posição no mundo. Segundo Oliveira,

A razão deixa de ser acolhedora e imitadora na ordem cósmica para transformar-se na fonte articuladora do sentido, que concede às ações humanas a qualidade do ético, que agora se entende como autodeterminação do sujeito. A razão emerge, assim, como o grande poder de negatividade, a partir do qual surge um novo sentido para a liberdade: o homem, através de sua razão, é livre diante do “fático enquanto tal”, pois ele pode distanciar-se criticamente dele e só aceitar o que passar pelo crivo do tribunal da razão. (OLIVEIRA, 1993, p. 18)

Oliveira nos propõe, que a modernidade é caracterizada por essa mudança da instância de fundamentação do homem, trazendo o indivíduo como esse ser que apresenta a autodeterminação como sua característica fundamental. A razão permite ao homem livre determinar seu caminho, seu lugar, ter a opção de escolha e assim emancipar-se. Em uma breve comparação ao mundo grego temos a universalização do indivíduo que antes era estabelecida por meio da ordem cosmológica imutável para, em seguida, assumir um outro panorama o da

autossuficiência da subjetividade. Essa nova forma a partir da qual o ser humano se identifica no mundo moderno transforma radicalmente as vidas; as estruturas sociais e a política; entre outras coisas que vão se estabelecendo a partir dessa nova perspectiva. O ser humano se identifica como um indivíduo que possui necessidades que devem ser realizadas, dessa forma a autorrealização desses desejos configura, para esse ser moderno, sua autoconservação. Diante desse ponto de vista, a modernidade visualiza o ser do humano como uma totalidade de carências, desejos e anseios. A felicidade vai ser medida conforme realiza suas necessidades. Ser racional, na modernidade, é satisfação dos desejos, que não podiam ser alcançados sem a posse da propriedade, temos aí esse elemento surgindo como condição indispensável para o fundamento humano. Para Oliveira,

[...] a liberdade é reinterpretada como “liberdade para possuir”. Com isso, muda-se fundamentalmente o próprio conceito de comunidade humana: ele nada mais é que associação de indivíduos iguais e livres, relacionados entre si enquanto proprietários de si mesmos e das coisas. (OLIVEIRA, 1993, p. 23).

Partindo dessas novas ideias, que a modernidade apresenta acerca da liberdade e de homem, desembocamos em outras formas de organizações sociais. Tais estruturas sociais estão diretamente vinculadas a ideia de sujeito autodeterminado. A liberdade em toda a história da humanidade teve um papel crucial na ideia de formação do sujeito. Na modernidade, ela ganha um destaque especial, em que se torna responsável pela explicitação da subjetividade pertencente a todos os sujeitos. Segundo Rosenfield (2010),

Se a Ideia da Liberdade veio a se tomar um princípio da história, é porque o seu processo de elaboração e de formação se efetuou em valores, regras e instituições, que começaram a pautar as ações humanas e seus atos de transformação do mundo. Cabe aqui enfatizar a eficácia das ideias, o fato delas produzirem efeitos no mundo, que são processos mesmos de formação real das coisas. (ROSENFELD, 2010, p. 15).

Nesse sentido, a ideia da liberdade se torna um valor fulcral na fundamentação das sociedades modernas, uma vez que não é mais possível pensar em uma sociedade justa sem pressupor que todos os indivíduos sejam livres. Mas, na modernidade, a liberdade passa a ter significações múltiplas e divergentes. Apesar desse valor ser pressuposto como fundamental nas ações humanas, a forma de entendimento enquanto conceito apresenta alguns sentidos diferentes. Isso porque ela está relacionada a várias áreas de reflexão sobre a atividade humana, como o âmbito do ético e do direito. Dessa maneira, o sentido de liberdade também apresenta distinções. Como, por exemplo, as distinções feitas por Kant e Hegel explicitadas por Oliveira (1993).

Segundo o autor de *Ética e Sociabilidade*, nesse percurso do pensamento filosófico temos Kant como grande pensador da liberdade enquanto autonomia. Kant aponta a liberdade como um vetor da grandeza humana, uma vez que somente através dela o homem vem a autodeterminar-se, isto é, conquistar sua independência tendo como parâmetro a autodeterminação de sua própria razão. Com esse processo de autolegislação adentramos no campo de uma concepção ética. Kant sugere uma reflexão acerca da necessidade de um princípio de validação das normas de ação em que questiona sobre o que estabelece o homem como ser ético. Ele chega a ideia de que esse princípio só poderia vir da razão, este seria o parâmetro e justificação da moralidade. Assim, Kant pensa em leis morais que venham a ser válidas para a vontade de todo sujeito racional, de maneira tal que possam ser necessárias e universais. Para ele, somente através da saída da heteronomia (autonomia) poderemos realmente justificar nossas ações morais. Como aponta Oliveira, esse processo de perda da noção cosmológica do agir humano não significa o total abandono de parâmetros para a sua atividade no mundo.

O homem já não está subordinado à natureza, à ordem essencial do mundo, mas isso não significa abertura à arbitrariedade, pois o homem subordina-se a uma lei nova - a lei da própria liberdade, pela qual, aliás, ele rompe o isolamento e abre-se à universalidade da reciprocidade de ações de uns para os outros. (OLIVEIRA, 1993, p. 140)

Assim, temos a liberdade kantiana como parte desse novo modelo de reflexão sobre o lugar do ser humano e seu papel na realidade. Como processo autônomo de autolegislação da vontade, uma liberdade que permite ao “homem”, na modernidade, autodeterminar-se. O elemento universal da concepção moderna se efetiva no exercício de sua liberdade ao justificar as ações morais na esfera da moralidade. Esse será o novo processo de universalização do ser do humano, uma vez que tal atividade pressupõe uma condição de ação no âmbito individual da vontade do sujeito, mas que venha a ser uma lei moral válida para todos.

Por outro lado, Oliveira (1993) aponta que Hegel critica o pensamento kantiano como uma reflexão ética formalista e vazia, em que a liberdade é reduzida ao âmbito da autonomia subjetiva. Nesse sentido, para o autor, a liberdade, seguindo Hegel, deve estar conectada tanto com a interioridade como à relação do indivíduo com o mundo e a história. A liberdade seria, assim, a síntese do processo de individualidade e sociabilidade. Seria o meio-termo entre subjetividade e objetividade. Dessa forma, a liberdade hegeliana se fundamenta na intersubjetividade do indivíduo, considerando o meio que o circunda.

Assim, como o homem se torna responsável pelas leis, pelas normas e, de maneira geral, pela sociedade, uma vez que ele as institui por meio de sua liberdade para realizar seus desejos

e necessidades, temos na modernidade várias teorias que tentam fundamentar uma sociedade justa para o homem. Esses modelos de sociedade são projetados a partir de uma ideia de liberdade enquanto realização de desejos e necessidades. Dessa multiplicidade de posturas uma questão começa a se formar, os indivíduos apresentam concepções diferentes de liberdade, mesmo partindo da consideração de liberdade como autodeterminação individual. A partir dessa perspectiva temos na obra *O direito da liberdade* de Axel Honneth, uma tentativa de apontar um caminho para o entendimento e desenvolvimento de uma teoria da justiça alinhada a uma ideia de liberdade. Partindo da premissa de que uma teoria da justiça deve ter início em uma análise social, o autor objetiva desenvolver um percurso semelhante ao de Hegel em sua obra a *Filosofia do Direito*. Hegel aponta para a possibilidade de que as instituições racionais sejam reconstruídas normativamente a partir de relações sociais de sua época, ou seja, de uma análise direta da sociedade.

Axel Honneth, em um primeiro momento, chama a atenção para o fato de que ideias e valores basilares são ferramentas de orientação comum nas reproduções das sociedades. São esses valores éticos que fundamentariam as estruturas sociais e conseqüentemente levariam ao ordenamento da vida social. Segundo Honneth,

[...] todos os ordenamentos sociais, sem exceção, encontram-se vinculados aos pressupostos de uma legitimação por meio de valores éticos, de ideais dignos de serem buscados: “nenhum ordenamento normativo (e entende-se aqui a sociedade) se autolegitima no sentido de que as formas de vida aprovadas ou proibidas seriam simplesmente verdadeiras ou falsas, sem exigir questionamento. (HONNETH, 2015, P. 20).

Nesse sentido, a ideia da liberdade enquanto valor que se destaca em relação aos outros, é compreendida pelo autor como sendo um valor indispensável que de certa forma se fundiria a todos os outros princípios morais e, desse modo, corresponderia aos anseios dos indivíduos em vista de que na modernidade esse valor se torna elemento indispensável da formação e identidade do sujeito.

Honneth propõe que devemos nos apropriar somente dos “valores e ideias como ponto de referência moral de uma justiça que, como pretensões normativas, a um só tempo constitui reivindicações normativas e condições de reprodução de cada sociedade.” (HONNETH, 2015, p. 21). Nesse aspecto, Honneth destaca a necessidade de nos voltarmos a valores morais que constituam as nossas bases de justiça. Valores que interajam diretamente com as nossas instituições, que determinem as esferas de ação correta dentro das responsabilidades divididas socialmente.

Assim, partimos da ideia de liberdade enquanto autodeterminação individual como aspecto necessário de uma teoria da justiça. Passamos por uma investigação, como propõe Honneth, segundo a qual a ideia de liberdade é apresentada em suas variações e como esses diferentes modelos de liberdade formam indivíduos patológicos, limitados que constituem as sociedades liberal-democráticas contemporâneas. Para tal diagnóstico, desenvolveremos a seguir como Honneth realiza um mapeamento de três modelos de liberdades assimilados pelas sociedades contemporâneas, dos quais os dois primeiros, apesar de apresentarem pontos positivos, não sustentariam um ordenamento justo e somente o terceiro teria tal potencialidade.

2.2. A liberdade negativa (jurídica)

Axel Honneth fundamenta a liberdade negativa usando o conceito desenvolvido por Hobbes. Para Hobbes, a liberdade é “a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem.” (HOBBS, 2003, p. 112). Por essa definição, qualquer ação que venha barrar a autonomia do indivíduo seria considerada um impedimento, ou seja, seria considerado a privação da liberdade. Mas essa privação, só se configura quando um outro sujeito a provocar. Desse modo, não corresponde a impedimentos como falhas na realização de desejos e objetivos provocados por questões ou limitações do próprio indivíduo. Dessa forma, essas falhas não poderiam ser apontadas como perda de liberdade, isto é, como a causa a partir da qual o indivíduo não venha a alcançar seus fins. Assim, não seriam impedimentos externos os obstáculos internos do indivíduo: se o indivíduo apresenta medo, pouca vontade ou falta de autoconfiança. Esses são fatos mentais pertencentes ao próprio indivíduo, que ele mesmo gerou, portanto, não podemos caracterizá-los como barreiras para a liberdade.

Após essa demarcação do conceito de liberdade negativa hobbesiana podemos afirmar que sua definição se manteve firme ao longo da história. Apesar de sua estrutura simples de liberdade como não intervenção, esse conceito conseguiu manter-se de pé e se tornar uma ideia de liberdade de grande influência na contemporaneidade. Para Honneth (2015, p. 46), isso se deve ao fato de a liberdade negativa “assegurar aos sujeitos uma margem de ação protegida para ações egocêntricas, liberadas de pressões por responsabilidade”. Essa ideia permitiu a longevidade da teoria hobbesiana. Honneth critica a teoria de Hobbes apontando que ela se caracteriza por defender idiosincrasias, o individualismo e o egoísmo que, principalmente no século XXI, podem ser percebidos fortemente nas sociedades liberais-democráticas.

Dessa maneira, podemos atribuir a ideia de liberdade de Hobbes como uma das causas do individualismo moderno. A defesa dos direitos individuais é o que guia as concepções políticas nesse período histórico. Esse aspecto não é ruim, na verdade, Honneth afirma que é um dos pontos positivos desse modelo, o que leva à manutenção e ampliação de direitos subjetivos. Porém, aponta o autor, nesse processo o ser humano desemboca em posturas egoístas que, quando externalizadas na relação com o outro, tendem a fortalecer questões de injustiça e de desrespeito, pois o sujeito não assimila as relações sociais como algo necessário e indispensável. Por isso o individualismo se torna tão forte, nessa concepção nada é mais importante que o indivíduo, ele deve ser o centro de todas as questões modernas.

Levando em consideração a ideia hobbesiana de liberdade negativa, Honneth aponta como seria a criação de um ordenamento jurídico, tendo como valor fundamental esse entendimento de liberdade. Na concepção honnethiana para formar um ordenamento é necessário um Estado de natureza fictício, dentro do qual devem ser inseridos valores que o fundamentem. Como já vimos, a liberdade individual é um valor fundamental, pois é por meio dela que os indivíduos forneceriam as normas e princípios que estruturam o ordenamento social. A liberdade negativa defende o direito de que as pessoas ajam para realizar seus desejos e objetivos sem impedimentos externos. Dessa maneira, no desenvolvimento de um ordenamento é necessário que os indivíduos livres respondam a um questionamento que é do interesse de todos, o principal dele passa pelo desejo de preservar a própria liberdade. Todas as regras devem girar em torno deste questionamento e, para se estabelecer como regra, deve haver uma aceitação generalizada entre todas as pessoas, só assim poderia ser fundamentado um ordenamento institucional justo. Como base argumentativa para fundamentar e justificar uma sociedade ordenada segundo um Estado, é lançado mão de recurso hipotético para pensar sobre aquilo que indivíduos livres levariam em consideração, aquelas normas e modelos de sociedade que teriam amplo aceitação. Entretanto, Honneth compreende que todo esse procedimento acontece de maneira indireta, apesar de haver participação no encaminhamento da vida pública, não houve esse momento preciso em que os indivíduos realizaram um contrato, como uma passagem de um momento não civilizatório, para um posterior, em que se cria a civilização. Esse processo se dá no meio teórico contratual; o estado de natureza não se apresenta como uma folha em branco na qual as pessoas vão inserindo princípios, pois antecipadamente vários princípios morais já são projetados.

Assim, na base de uma criação de um ordenamento justo, percebemos que o ordenamento recai em um estado de coerção, a partir da qual ele fundamenta suas atividades em nome da ideia de liberdade negativa, pois pressupõe “que os indivíduos podem ter interesse

tão somente na proteção e garantia de sua própria margem de liberdade.” (HONNETH, 2015, p. 55). Se os princípios são estabelecidos antecipadamente, cabe aos indivíduos apenas segui-los, o próprio princípio da liberdade negativa se coloca como um valor fundamental anterior a deliberação. Dessa forma, o Estado procura garantir esse direito. Seu objetivo é satisfazer as expectativas individuais de cada indivíduo. Porém, uma vez que o ordenamento jurídico é estabelecido, não é fornecida a oportunidade de as pessoas verificarem e renovarem as normas do Estado, uma vez que novos indivíduos nascem e logo são inseridos nessa sociedade pronta e acabada.

O direito que aqui é socialmente concedido à liberdade individual reduz-se a uma determinada esfera de perseguição irrestrita dos próprios objetivos, que eventualmente são também arbitrários e idiossincráticos; tal direito não se estende nem à cooperação para a regulamentação estatal, nem a qualquer interação com os demais cidadãos, seus pares no direito. Portanto, na determinação meramente negativa da liberdade tem-se, de certo modo, uma transição contínua para o negativismo da concepção de justiça que dela resulta: aquilo que normativamente se visa é a restrição, por uma política de segurança, daquela liberdade negativa cuja manutenção e seu eixo gravitacional e ponto cardeal. (HONNETH, 2015, p. 56-57).

Nesta passagem Honneth nos mostra sua compreensão de como a liberdade individual realmente é dada na liberdade negativa. A “liberdade negativa é limitada e deficiente porque é baseada no mero cumprimento da lei e dos contratos. Como já expressara Hegel, é uma liberdade abstrata; nela não há espaço para a reflexividade [autonomia] e para a mediação social.” (LIMA, 2015, p. 136). O indivíduo acaba se tornando limitado aos seus próprios desejos; é inclinado ao individualismo e esquece do outro, mesmo sabendo que vive em comunidade. Assim, Honneth aponta que pensar nesse tipo de liberdade como um sinônimo de justiça seria um engano desastroso, pois nela o indivíduo nem é livre e muito menos vive em uma sociedade justa; ele simplesmente é uma marionete na qual a liberdade negativa encontra um meio para se manter e preservar.

2.3. A liberdade reflexiva (moral)

Segundo Honneth (2015, p. 58), na modernidade, uma outra linha de pensamento acerca do conceito de liberdade é encaminhada por muitos autores, a liberdade reflexiva. A noção de liberdade reflexiva defende que, para ser livre, “o indivíduo tinha que chegar às suas próprias decisões e poder realizar sua vontade”. Dessa forma, é a partir do controle reflexivo e segundo parâmetros fundamentados na própria vontade dos indivíduos, que se baseiam os pressupostos desse modelo de liberdade. O que se coloca de modo diferente em relação ao modelo de liberdade negativa. Seguindo a fundamentação acerca da noção de liberdade reflexiva, Honneth

considera como uma de suas características centrais o fato do indivíduo ser livre na medida em que ele apenas se relaciona consigo mesmo. Esta definição provocou muitas dúvidas, desencadeando a reflexão de alguns pensadores que tentaram definir a liberdade reflexiva de outras formas. Um dos precursores desse movimento foi Rousseau, seguido por Kant e Herder. Segundo Honneth, todo o legado que se formou em torno desse modelo de liberdade se desenvolveu sob a ótica de que “o cerne da ideia da liberdade reflexiva historicamente surgiu na proposta de diferenciação entre ações autônomas e heterônomas.” (HONNETH, 2015, p. 59).

De acordo com Honneth, Rousseau inicialmente propõe uma nova conceituação da liberdade individual, afirmando que “uma ação só pode ser livre se for realizada no mundo exterior sem deparar com resistências, devendo acontecer no momento em que a intenção de executá-la tiver origem em sua própria vontade.” (HONNETH, 2015, p. 59-60). Levando em consideração essa definição de que um sujeito deve agir de maneira autônoma, a distinção entre ação autônoma e heterônoma se situa na autopercepção do indivíduo. Honneth enfatiza que, para Rousseau, “se consisto ou se me oponho, se me submeto ou se triunfo, com muita nitidez sinto em mim se fiz o que desejava fazer ou se apenas cedi a minhas paixões.” (HONNETH, 2015, p. 61). Desse modo, Rousseau acreditava que o sujeito consegue saber quando está agindo por vontade ou não, isto é, quando está no uso de sua autonomia ou se é controlado.

As suas definições sobre autolegislação e do livre agir se estabeleceram como dois caminhos da ideia moderna de liberdade. Assim, houve uma divisão em sua doutrina entre duas correntes: uma ligada à ideia da liberdade reflexiva como autolegislação e outra corrente que acredita que liberdade depende da relação de desejos autênticos.

Kant é o filósofo da modernidade considerado o representante máximo da liberdade reflexiva. Ele fez uso das ideias e análises de Rousseau para desenvolver seu conceito de autonomia. O autor alemão se dedica à liberdade como resultado da autolegislação. Para Honneth, Kant tem uma nova interpretação de liberdade individual entendendo que “o sujeito humano deve ser considerado livre uma vez que possui fortuna e à medida que tem a capacidade de se dar as leis de seu agir e se fazer ativo em conformidade a elas.” (HONNETH, 2015, p. 63). A grande diferença que Honneth aponta se dá pelo fato de que, em Rousseau, a lei que determina a ação é a vontade, mas ele acaba não esclarecendo muito bem se esse pressuposto tem origem empírica ou racional. Ou seja, aquilo que entendemos por vontade é o controle racional dos nossos desejos e sentimentos naturais, ou a vontade pode ser compreendida como algo que abarca tanto o sensível quanto o racional? Rousseau parece não descrever com

profundida uma resposta para essa questão. Em Kant, por outro lado, essas leis inclinam-se para o transcendental. Na sua superação do conceito de vontade de Rousseau, Kant afirma que:

O conceito de liberdade é um conceito racional puro [...] no uso prático da razão o conceito de liberdade prova sua realidade através de princípios práticos, que são leis de uma causalidade da razão pura para determinação da escolha, independentemente de quaisquer condições empíricas (da sensibilidade em geral) e revelam uma vontade pura em nós, na qual conceitos e leis morais têm sua fonte. (KANT, 2003, p. 64).

Na passagem acima, Kant estabelece a liberdade como a expressão pura da razão, que se afasta que qualquer perspectiva empírica, para que por meio da razão chegar as reais escolhas. Desse modo, o querer do indivíduo, deveria contrapor uma ordem natural para ser considerada uma vontade. Kant acredita que a formulação de uma intenção só ocorre porque o indivíduo é livre, e a faz por meio da razão. A lei racional é uma ação fundamental à qual o ser humano tende a se apegar. Em *A Metafísica dos Costumes*, Kant apresenta o imperativo categórico como a obrigação moral que pode ser expressado seguinte passagem:

[...] age com base em uma máxima que também possa ter validade como lei universal. Tens, portanto, que primeiramente considerar tuas ações em termos dos princípios subjetivos dela; porém, só podes saber se esses princípios têm também validade objetiva da seguinte maneira: quando tua razão os submete a prova, que consiste em conceber a ti mesmo como também promotor de lei universal através deles, ela qualifica esta produção como lei universal. (KANT, 2003, p. 67- 68).

No seu argumento sobre os parâmetros morais para a ação, Kant trabalha com o princípio da universalização e acredita que se cada indivíduo se questionar se a máxima de sua ação poderia ser universalizada a todos os outros indivíduos, então ele os respeitaria em sua racionalidade e os trataria como fins em si mesmos, nunca como meios. Assim, autonomia individual seria fundamento da dignidade humana. Dessa maneira, “o homem é realmente livre ao orientar sua ação por leis morais que ele se deu no exercício de sua vontade.” (HONNETH, 2015, p. 65), e a liberdade reflexiva se estabelece quando esse sujeito assume o seu dever moral de tratar todos os indivíduos segundo uma lei moral universal definida pela sua razão livre.

Honneth aponta Herder como um outro filósofo que foi influenciado pelas ideias de Rousseau. Ele é um dos que fundamenta seu conceito de liberdade nas ideias de autenticidade e autorrealização levantadas pela segunda corrente da filosofia originadas em Rousseau. Essa corrente aponta que os indivíduos têm desejos verdadeiros, autênticos e que, antes de qualquer coisa o indivíduo deveria apropriar-se desses desejos, dessas vontades. A concepção de liberdade reflexiva que Herder tem em vista se expressa enquanto processo que, na perspectiva de sujeito, se efetiva “na execução de uma apropriação em cujo transcurso aprendo a articular o que constitui o autêntico cerne de minha personalidade ao passar pela generalidade da

linguagem.” (HONNETH, 2015, p. 67). Assim, para Honneth, Herder acredita que a reflexividade ocorre quando o sujeito aprende a realizar seu eu autêntico, que parece estar se desenvolvendo e que apenas por meio da linguagem é possível ser conquistado. A linguagem, desse modo, se coloca como a ponte entre o indivíduo não reflexivo e o sujeito livre.

Honneth aponta que Kant e Herder tinham posicionamentos acerca da liberdade reflexiva contrários. Enquanto Kant defendia a autolegislação e a autonomia; Herder defendia a autorrealização e a autenticidade. Assim se delineou o debate e os caminhos que esse modelo de liberdade desencadeou na modernidade. Em relação ao posicionamento de Kant, a respeito do seu conceito de autonomia transcendental, sua definição sofreu novas interpretações que acabam por descaracterizá-la enquanto autonomia moral: seu conceito foi levado a uma reinterpretação empírica. Assim, a proposta de um apego forte ao racional em detrimento dos nossos desejos que encontramos em Kant, é deixada de lado para uma identificação de parâmetros de base empirista.

A teoria de Herder também não seguiu intacta. Sua tentativa de ligar autenticidade e autorrealização foi, com o tempo, se perdendo, por consequência de sua própria ideia de um núcleo fixo de personalidade, pois esse autor acreditava que o indivíduo deve ir ao encontro de seu eu verdadeiro para a conquista de sua autorrealização. Na proposta inicial de Herder o indivíduo possui seus desejos, para que ele os realize é preciso saber antes se tais desejos têm origem no núcleo de sua personalidade, isto é, se são autênticos. Assim, o indivíduo deve ir ao encontro dessa autenticidade, ao encontro dele mesmo. Porém, se esse indivíduo é forjado em uma relação de manipulação, na qual seus desejos não surgem dessa base autêntica, como esse sujeito pode chegar a encontrar a si mesmo, se sua ideia de si mesmo é forjada? Em outras palavras, se o eu do indivíduo não é autêntico, como ele vai ao encontro de si mesmo? Então, partindo dessa premissa, o encontro de autorrealização com a sua autenticidade acaba se tornando quase impossível, aponta Honneth.

De modo geral, Honneth propõe que as concepções de liberdade reflexiva, que foram apresentadas acima, são pouco frutíferas quanto queremos nos encaminhar para a formulação da concepção de uma teoria da justiça. Diferentemente da liberdade negativa, que estabelecia uma relação bem evidente entre liberdade e um ordenamento justo. A partir disso, Honneth enxerga uma questão que se identifica no choque dessas duas posturas da liberdade reflexiva: “As ideias de autonomia e autorrealização no mínimo contrapõem dois ideais” (HONNETH, 2015, p. 73), o que dificulta muito o estabelecimento de uma concepção de justiça.

Entretanto, Honneth identifica nesses modelos alguns pontos que podem nos orientar a uma concepção de justiça como, por exemplo, o sistema social de deliberação democrática que

a autonomia moral apresenta; também o modelo de liberdade individual empregado na sociedade, podem contribuir para formulação de princípios de justiça, já que não podemos dissociá-los. Assim, Honneth chega a esta determinada ideia de justiça:

Como vimos, o que na modernidade se entende por justiça depende quase exclusivamente da ideia de liberdade individual proposta. Se a liberdade é pensada como ato reflexivo, e se essa reflexão é interpretada como um processo de articulação do próprio si mesmo a se prolongar por toda a vida, a concepção de justiça daí resultante é representável num sistema social em que todo e qualquer sujeito está em condições de se autorrealizar sem que isso acarrete danos aos demais. (HONNETH, 2015, p. 74-75).

Esta ideia de Justiça é baseada na fundamentação de Herder a respeito da liberdade reflexiva como autorrealização e autenticidade, o que constitui um dos pensamentos sobre liberdade individual na modernidade. Assim, a premissa fundamentadora dessa concepção de justiça seria a de que cada indivíduo seja livre para se autorrealizar sem prejudicar as outras pessoas. Segundo Honneth, essa concepção de justiça que remete à autorrealização pode recair em duas interpretações: uma via individualista e outra coletivista. Quando a interpretarmos como individualista “o ordenamento justo deve ser pensado como uma soma de recursos sociais e precondições culturais que devem permitir ao sujeito individual articular, sem coerções, seu autêntico si mesmo ao longo de sua vida.” (HONNETH, 2015, p. 75-76). Neste momento a Justiça social é pensada exclusivamente na realização do indivíduo, criando meios para que ele venha a alcançar ao máximo seus potenciais particulares. Por outro lado, quando compreendemos a justiça social como coletivista, o processo de autorrealização só acontece em comunidade, “o indivíduo em si mesmo não tem a capacidade de se autorrealizar, já que seu autêntico si mesmo é tão intensamente momento ou expressão de uma comunidade social que só pode se desenvolver em execução coletiva.” (HONNETH, 2015, p. 77).

Dessa maneira, para Honneth, a concepção de Justiça social estabelecida pela liberdade reflexiva assumiu alguns direcionamentos importantes, como a ideia da formação da vontade democrática, que proporcionaria aos indivíduos a possibilidade de participação política. Mas ainda seriam teorias insuficientes para dissolverem a lacuna deixada pelo procedimentalismo. Nesse momento, podemos tomar como exemplo a teoria da justiça Rawls. Honneth coloca que na teoria de Rawls os bens básicos são considerados como material de justiça que devem ser distribuídos entre todos os cidadãos. Nesse sentido, podemos associar sua teoria da justiça a distribuição justa de bens básicos. Nesse caso, a justa distribuição é necessária na medida em que se acredita que a autonomia está associada “a circunstância de dispor sobre chances e meios para a realização de objetivos propriamente escolhidos.” (HONNETH, 2009b, p. 352). Porém, Honneth aponta para a conceitualização equivocada da ideia de autonomia individual. Ele se

utiliza da filosofia de Kant e Rousseau para defini-la como “uma determinada espécie de autorrelação, que permite confiar em suas próprias necessidades, responsabilizar-se pelas próprias convicções e perceber as próprias habilidades como valiosas.” (HONNETH, 2009b, p. 352). Assim, aponta como um erro considerar a autonomia como monológica, e propõe a liberdade como uma dimensão intersubjetiva.

Neste sentido, Honneth afirma que,

se, contudo, não forem bens quaisquer, mas tão somente estas relações de reciprocidade que representem condições da autonomia, então as atuais teorias da justiça erram de modo fundamental desde o início a estrutura de seu objeto. (HONNETH, 2009b, p. 354).

Desse modo, se sua concepção estiver correta sobre o modelo de liberdade que deve basear uma teoria da justiça, neste caso, a liberdade intersubjetiva, então, as concepções de justiça que levem em consideração apenas a liberdade reflexiva ou negativa não possuem os aspectos necessários para superação dos déficits nas relações sociais como apontadas por Honneth. A liberdade reflexiva, apesar de avançar em termos de um processo de autonomia real do indivíduo, levado o sujeito para uma realização mais próxima de seus interesses, desejos e objetivos individuais, ela ainda continua limitada para superar os problemas de relacionamentos patológicos que ocorrem em uma sociedade. Essa afirmativa se justifica pela possibilidade do indivíduo se isolar do contexto social para realizar sua liberdade, esse afastamento da realidade social, pode levar as leis e normas que são legitimadas em uma sociedade, mas que não corresponda as reais demandas sociais. Nesse sentido, apenas uma liberdade que tenha como parâmetro as relações intersubjetivas poderiam, na visão de Honneth, apresentar condições amplas para o desenvolvimento de uma teoria da justiça que adapte a teoria às práticas sociais de maneira satisfatória.

2.4.A Liberdade Social e sua Ideia de Justiça

O terceiro modelo mapeado por Axel Honneth é denominado liberdade social. Ele nasce, principalmente, das concepções de Hegel. Honneth observa as potencialidades desse modelo a partir das críticas aos dois modelos de liberdade apresentados anteriormente. Para Honneth, a liberdade social se destaca, em um primeiro momento, por ser considerada sinônimo de intersubjetividade. Mas antes de nos aprofundarmos propriamente nesse modelo, é pertinente a explanação honnethiana acerca de alguns indícios de uma ideia de liberdade social na obra *Ética do Discurso* desenvolvida conjuntamente por Apel e Habermas.

A partir das fundamentações dos modelos de liberdade negativa e reflexiva, percebemos elementos positivos e negativos em cada modelo. No que diz respeito aos seus déficits um é comum aos dois modelos: a tendência ao distanciamento social. Assim, ambos os modelos pressupõem, de maneira geral, que o indivíduo é livre quando se aparta das relações sociais. Por outro lado, Honneth aponta que nos aspectos de liberdade social que podem ser encontrados em Habermas, na sua teoria do discurso, é pressuposto que “somente a interação intersubjetiva do discurso possibilita o tipo de autocontrole racional que compõe o núcleo mais íntimo da interação em questão.” (HONNETH, 2015, p. 81). Dessa forma, a liberdade que permeia essa relação se faz na realidade social, sendo ela a condição e o meio para o exercício da liberdade. O outro indivíduo passa a ser considerado nessa interação a partir da racionalidade comunicativa. Segundo Honneth,

A circunstância institucional, neste caso o discurso, já não é mais aquele particular conceito de liberdade para se chegar a uma ideia de justiça social, mas um elemento mesmo do exercício da liberdade. Só mesmo se tais instituições forem dadas na realidade social, o indivíduo pode, no contexto dessas instituições, executar o tipo de determinação da vontade necessária para a liberdade reflexiva. (HONNETH, 2015, p. 81).

Nesse sentido, temos o discurso como a própria liberdade, uma vez que por meio dele os indivíduos podem realizar sua experiência reflexiva autônoma com outros indivíduos na realidade social. Mas Honneth argumenta que na teoria do discurso o sujeito possui uma relação com os outros e a sociedade, porém, ela não é suficiente para fundamentar uma intersubjetividade que leve à liberdade almejada por ele. Isso porque para tal processo seria necessário “estruturas de prática institucionalizadas para pôr em marcha o processo de autodeterminação recíproca.” (HONNETH, 2015, p. 82). E, no caso, não é o que ocorre na teoria do discurso, na verdade, o discurso é compreendido como um elemento transcendental ou como uma metainstituição, não como uma instituição particular que se insira nas práticas das relações socialmente intersubjetivas. Para Honneth, Apel e Habermas não chegam a formular uma base argumentativa que permita alcançar o conceito de liberdade social, justamente por não apresentar as instituições competentes para tal exercício. Segundo o autor, apenas um retorno ao pensamento hegeliano poderia apresentar elementos significativos para a fundamentação do conceito de liberdade social.

Nesse sentido, vamos adentrar nos pensamentos hegelianos de liberdade social. Seu conceito de liberdade surge das insuficiências dos modelos anteriores. Sua fundamentação tem por objetivo superar suas carências e ampliar a liberdade para a esfera objetiva, digo, para a realidade social, a exterioridade, que compreende os outros indivíduos e as instituições de

relações sociais. Uma das explicações para a liberdade considerar o outro para se efetivar, se fundamenta nos argumentos hegelianos de que há relações sociais, como a amizade e a relação amorosa, que os indivíduos se submetem espontaneamente e nelas não se veem numa interação unilateral, mas sim de complementariedade. Nessa relação como o outro é que o indivíduo identifica a noção de si. Para Honneth, a chave para compreender a concepção de liberdade social está na ideia de “estar consigo mesmo no outro” (HONNETH, 2015, p. 85). Nesse sentido, a liberdade social jamais é unilateral, ela pressupõe que o sujeito só é livre na medida que ele se relaciona intersubjetivamente com o outro, nesse momento quando considera o outro, ele compreende a si mesmo.

Dessa forma, somente a perspectiva do reconhecimento recíproco pode levar o indivíduo realizar sua liberdade de maneira ampla. Uma vez que o sujeito precisa daquilo que é exterior, do outro, para se complementar, pois sozinho não consegue chegar aos seus objetivos. Dessa maneira, o reconhecimento pressuposto é o que uni a liberdade subjetiva, que compete as reflexões individuais, à realidade social. Temos assim vontades subjetivas se reconhecendo mutuamente. Como explica Honneth:

A aspiração a liberdade deixa de ser um elemento da experiência puramente subjetiva no momento que o sujeito se encontra com outros sujeitos cujos os objetivos se comportam de maneira complementar aos próprios, uma vez que agora o ego pode ver, nas aspirações da outra parte na interação, um componente do mundo externo que lhe permite colocar em prática objetivamente as metas estabelecidas por ele mesmo. (HONNETH, 2015, p. 86).

Esse reconhecimento mútuo propõe, a partir desta concepção hegeliana, que somente com a interação com o outro é possível alcançar a realização de seus objetivos. Dessa maneira em Hegel, a liberdade reflexiva é ampliada para a liberdade intersubjetiva. Ou seja, leva em consideração as relações com os outros na busca pela efetivação da liberdade individual.

Uma outra categoria importante do modelo hegeliano de liberdade, apontada por Honneth, são as instituições de reconhecimento. Elas são responsáveis pelo consenso de reciprocidade entre as partes. Pois os sujeitos, antes de qualquer ação, devem articular seus objetivos uns com os outros, ambos devem compreender e aceitar seus objetivos e desejos. Honneth, aponta para essa noção defendida por Hegel, de que por meio das instituições de reconhecimento, os indivíduos poderiam realizar amplamente sua liberdade, de maneira tal que não ocorressem lacunas de complementariedade entre os sujeitos. Na base da filosofia de Hegel, Honneth aponta para o conceito de liberdade social considerando que

O sujeito é livre quando, no contexto de práticas institucionais, ele encontra uma contrapartida com a qual se conecta por uma relação de reconhecimento recíproco,

porque nos fins dessa contrapartida ele pode vislumbrar uma condição para realizar seus próprios fins. (HONNETH, 2015, p. 87).

Diante desta conceituação, Hegel pretende mostrar que a liberdade que desconsidera a interação social e enxerga no outro um obstáculo possui insuficiências, pois vivemos em constantes trocas uns com outros e que, na verdade, o outro não deve ser encarado como inimigo e sim como um aliado. Assim, o processo das práticas institucionais possibilita o entendimento do indivíduo com outro como necessário para a realização dos seus fins.

Segundo Honneth, a teoria de reconhecimento recíproco de Hegel é ampliada ao mercado econômico. Hegel entende o mercado como uma instituição de reconhecimento, uma vez que “na esfera do mercado os sujeitos devem ter de se reconhecer reciprocamente, pois em sua contraparte, eles percebem aqueles que, por meio de sua oferta econômica, garantem a satisfação às suas necessidades puramente egocêntricas.” (HONNETH, 2015, p. 89). Esta instituição seria uma forma de reconhecimento que só ampliaria a liberdade individual. Seria uma forma de realização de interesses individuais que somente se efetivariam por meio de trocas e transações econômicas, e esse processo também seria recíproco visto que ambos os sujeitos nessas relações teriam seus interesses efetivados na medida em que o do outro se efetivasse.

Desse modo, podemos identificar como Honneth nos esclarece que essa fundamentação hegeliana sobre esse novo modelo de liberdade tenta superar as falhas dos dois modelos anteriores, propondo uma reconciliação entre objetividade e subjetividade. Quando Hegel insere a objetividade na esfera da liberdade, de certa forma, ele está afirmando que a realização dos nossos desejos só ocorrerá se encontrarmos condições no mundo exterior. Trata-se de uma abordagem empírica que condiz com a realidade social. Dessa maneira, podemos entender que, “para que a liberdade individual se manifeste na realidade objetiva e para que possa se reconciliar com ela, o sujeito deve querer realizar fins cuja realização pressupõe outros sujeitos, que possuem fins complementares.” (HONNETH, 2015, p. 93). A partir desse movimento podemos ver a relação de reconhecimento e complementaridade que na liberdade social aponta aos indivíduos uma forma para que eles aprendam a constituir desejos e interesses sob o espectro da complementariedade, isto é, do reconhecimento recíproco.

Segundo Honneth, há dois motivos diferentes na fundamentação da liberdade de Hegel que fazem com que as intuições sociais, que desenvolvem relações de reconhecimento, sejam postas como necessárias. O primeiro é que por meio delas, durante o desenvolvimento das relações de reconhecimento, os comportamentos dos sujeitos pertencentes a essas instituições deverão ser compreendidos mutuamente, como uma exigência para que objetivos que tenham

os mesmos fins sejam realizados de maneira intersubjetiva. A instituição teria o papel de proporcionar um aprendizado da identificação dos outros, assim como fins recíprocos. O segundo motivo é que por mais que os indivíduos compreendam por meio das instituições a agirem de maneira recíproca, eles individualmente não têm em sua liberdade a intersubjetividade. Ela só se faz no seio das intuições, das relações sociais. Então, sob essa perspectiva, não poderíamos propor instituições temporárias, as instituições devem ser permanentes para o próprio exercício da liberdade. Assim, segundo Honneth, “Hegel conclui que os indivíduos só podem vivenciar e realizar a liberdade quando participam de instituições sociais caracterizadas por práticas de reconhecimento recíproco.” (HONNETH, 2015, p. 95).

Os entendimentos até agora apresentados acerca do conceito de liberdade social foram decorrentes do pensamento hegeliano. Honneth apresentará também outros autores que desenvolveram um entendimento de liberdade social. Um desses autores é Karl Marx. A base de suas reflexões é fundamentada na ideia de realização individual, assim como foi trabalhada por Herder na liberdade reflexiva. No entanto, Marx compreende a filosofia herderiana como muito abstrata, dado que desconsidera os outros na busca de realizar seus objetivos. Honneth aponta que, para Marx, não é possível que o outro não seja levado em consideração quando, para a grande maioria dos desejos e necessidades individuais, necessitamos dos outros para realizá-los. Ele acredita que “os sujeitos assim se complementam uns aos outros, pois mediante a consumação de seu trabalho eles reciprocamente contribuem para a ampliação de seus fins.” (HONNETH, 2015, p. 96). A concepção de Marx não era muito distante do entendimento de Hegel, pois ambos compartilhavam a ideia de que a complementaridade da liberdade estava na interação do sujeito com os outros e também a necessidade da existência de instituições sociais no desenvolvimento do reconhecimento mútuo.

Mas Marx diverge da concepção hegeliana quanto a esfera do mercado econômico proporcionar reconhecimento recíproco entre os indivíduos. Para Marx, não há espaço para o reconhecimento mútuo na esfera do mercado, uma vez que os meios que administram essa relação não são mais as pessoas e sim o capital, Honneth explicita tal entendimento na seguinte passagem:

[...] tão logo as atividades produtivas dos indivíduos já não eram coordenadas de maneira direta pela instância mediadora de cooperação, mas pelo “mediador estranho” do dinheiro, assim argumenta Marx, também são perdidas de vista as relações de reconhecimento recíproco, de modo que, ao final, cada qual se vê apenas a si mesmo como um ser “egoísta”, que tão somente enriquece. (HONNETH, 2015, p. 98).

Para Marx, a finalidade do reconhecimento recíproco entre os indivíduos se perde, pois, no mercado capitalista, o que prevalece são desejos e vontade de poucos se sobrepondo a dor e sofrimentos de muitos. Qualquer ideia de relação recíproca que ocorre nesse processo é meramente aparente. E essa é parte de sua maior crítica ao sistema capitalista: ele cria aparência material nas relações de reciprocidade tendo como fim último o produto, não a própria relação. Dessa forma, em meio à estrutura capitalista, o indivíduo acaba perdendo de vista a intersubjetividade.

Arnold Gehlen apontado por Honneth como outro pensador que desenvolveu uma teoria da liberdade social. Ele teria seguido uma fundamentação em torno das instituições sociais como parte integrante da liberdade individual. Gehlen critica os pensamentos de Hegel e Marx, como uma retomada às fundamentações de Fichte sugerindo que “o sujeito não se mantém livre à medida que toda a objetividade, todo objetual aparentemente alheio ao espírito converte-se novamente num produto de seu próprio esforço de consciência.” (HONNETH, 2015, p. 99). Honneth, sustenta que esse entendimento das posturas dos autores não se confirma, pois, essas afirmações denotam que a relação do indivíduo com a esfera objetiva ocorre de maneira coerciva, uma espécie de domesticação de comportamento. Entretanto, as concepções sobre objetividade de ambos os autores identificam que a liberdade se realiza no meio social. Assim, as interações intersubjetivas não ocorrem de maneira obrigatória, mas através de relações recíprocas. Dessa forma “o indivíduo pode realizar sua liberdade reflexiva [...] quando ele é confirmado no mundo objetivo por outro sujeito, que, por meio de uma ação recíproca, possibilita a execução de seus próprios fins.” (HONNETH, 2015, p. 101). Essa relação é intersubjetiva e complementar, fazendo parte constituinte do próprio indivíduo e da instituição social, não uma espécie de condicionamento de comportamento.

Retomando as concepções de Gehlen, Honneth nos apresenta o conceito de liberdade desse autor.

A liberdade para Gehlen é um produto da identificação com estruturas institucionais: quem não se deixa determinar por suas regras, evade-se delas e busca agir a partir de seu próprio impulso coloca-se excessivamente à mercê de muitos impulsos simultâneos, como que para ser capaz da liberdade individual. (HONNETH, 2015, p. 101).

Gehlen acredita que, sem esse alinhamento às instituições, os indivíduos não conseguiriam uma conexão consolidada consigo mesmo. Desse modo, suas identidades dificilmente seriam formadas, o que os deixaria suscetíveis aos mais divergentes impulsos que poderiam controlar e conduzir suas vidas em sociedade. Nesse caso, eles precisam “identificar-se com suas regras de conduta a tal ponto que só a partir delas a própria subjetividade adquire

os objetivos e os princípios que formam a identidade.” (HONNETH, 2015, p. 101). A compreensão dada a partir dos pensamentos de Gehlen denotam um modelo de liberdade social, dado que a exterioridade é meio e complemento para a liberdade individual, assim como a ligação com práticas desenvolvidas institucionalmente.

Honneth aponta que, apesar de a teoria de Gehlen ser considerada um modelo de liberdade social, ela não alcança o status de fundamento para uma teoria da Justiça, assim como nos dois modelos anteriores, descritos por Hobbes, Kant e Herder entre outros. A ideia de liberdade na modernidade sempre desemboca em uma concepção de Justiça. E, por sua vez, a de Gehlen não apresenta construção metodológica para tal pretensão. Segundo Honneth, a ideia de liberdade de Gehlen representa um retrocesso se comparada com as fundamentações de liberdade de Kant, dado que Gehlen aponta o indivíduo de maneira extremamente primitiva, que aparentemente seria incapaz de controlar seus desejos, sem a mediação de instituições. Assim, Honneth, sustenta que não é possível pensar em ordenamento justo com tal entendimento do indivíduo e do papel das instituições.

Assim como os dois modelos de liberdades anteriores, que estão relacionados a concepções de justiça, a liberdade social também encontra fundamentação de um ordenamento justo formulada por Hegel. Uma das características fundamentais é que, a partir da liberdade social, a separação entre fundamentação e aplicação será superada. Uma vez que as questões de injustiça ocorrem por pressuporem princípios que não se comunicam com o contexto ou vise e versa. Nesse sentido, Honneth aponta que Hegel acredita que “Se o pressuposto conceito de liberdade já contém em si as indicações de relações institucionais, de sua exposição deve resultar, de modo quase natural, a suma essência de um ordenamento justo.” (HONNETH, 2015, p. 106).

Nesse sentido, essa barreira existente entre teoria e prática ruiria, dado que a liberdade reflexiva é ampliada à objetividade, ela se fundamentaria a partir de práticas e instituições sociais que juntas chegariam aos termos de uma teoria da justiça social. Nesse sentido, com a proposta de superar os problemas decorrentes ao procedimentalismo como teoria da justiça, Hegel se propõe a assumir outra postura, sua fundamentação consiste em “incorporar sua constituição institucional já na explicação da liberdade individual, de modo que se manifestem no mesmo nível também os contornos de um ordenamento social justo.” (HONNETH, 2015, p. 107). Dessa maneira a liberdade individual e a estrutura institucional são entrelaçados reciprocamente, proporcionando a realização da liberdade intersubjetiva. Tal liberdade seria o elo que supera o distanciamento que é evidenciado em outros modelos de liberdade desencadeando em teorias da justiça, em realidade, não justas. O que sustentaria a concepção

hegeliana de justiça duradouramente, seria o método de reconstrução normativa que buscaria equilibrar conceito e realidade histórica. Tal método ajustaria os objetivos racionais dos indivíduos com as “intenções empíricas dadas, às quais os indivíduos aspiram com base em seu crescimento na cultura da modernidade.” (HONNETH, 2015, p. 108). Nessa perspectiva, a reconstrução normativa é uma forma de atualizar os valores e normas aceitos socialmente que se modificam historicamente, a fim de alcançar a efetivação dos objetivos dos sujeitos. Mas, esse método não funcionaria sem um direcionamento. Na concepção hegeliana há um conjunto de complexos institucionais que apontariam as diretrizes dessa reconstrução. Fundamentado nos pensamentos aristotélicos de eticidade, Hegel irá desenvolver sua teoria de justiça baseado na categoria da eticidade, que corresponde a três instituições de reconhecimento denominadas: Família, Sociedade civil e Estado. Juntas, elas proporcionariam efetivação plena da liberdade intersubjetiva e conseqüentemente a justiça social na modernidade. Assim, já não podemos afirmar que é justo, aponta Honneth,

[...] um ordenamento social moderno quando ele se manifesta como reflexo fiel do resultado de um contrato social fictício ou de uma construção de vontade democrática; segundo o filósofo, essas propostas de construção estão sempre fadadas ao fracasso por prometerem aos sujeitos, em sua condição de colaboradores em tais processos, uma liberdade que eles não obteriam sem participar em instituições que já são justas. (HONNETH, 2015. p. 109 - 110).

O problema em questão é pressupor a liberdade do indivíduo para a construção de um ordenamento justo a partir do estabelecimento de instituições. Nas concepções de liberdade negativa e reflexiva o indivíduo deve ser livre anteriormente à constituição de um ordenamento justo. Mas como ele seria livre anteriormente se são essas mesmas instituições, que ele ajudará a formular, que garantem sua própria liberdade? Por outro lado, para Hegel, somente em instituições justas, que garantam a liberdade dos indivíduos, os mesmos teriam a liberdade individual sugerida para atuar em tal procedimento. Para ele a justiça vai se dar no interior das instituições sociais, e essas instituições teriam os papéis de formação do indivíduo; autorrealização; e reconhecimento. Dessa maneira os indivíduos não poderiam agir e opinar de maneira coerente dado que não alcançariam a liberdade efetiva para tal comportamento. Retornamos, assim a concepção de justiça em Hegel, sendo compreendida como,

[...] uma apresentação de relações éticas, de uma reconstrução normativa daquele ordenamento escalonado de instituições, nas quais os sujeitos podem realizar sua liberdade social experimentado o reconhecimento recíproco. (HONNETH, 2015, p. 110).

Desse modo, a justiça não se constitui sem considerar o procedimento de reconstrução de normas que proporcionem a liberdade intersubjetiva dentro das instituições. Somente

indivíduos livres forjados dentro de instituições de reconhecimento, podem desenvolver um ordenamento social justo para todos os seus membros. Tal processo ocorre, pois, “[...] a ideia de liberdade social em Hegel coincide com instituições pré-teóricas e experiências sociais em grau muito maior do que se poderia ter nas outras ideias de liberdade da modernidade.” (HONNETH, 2015, p. 115).

Nesse modelo, as relações sociais são o fundamento para a efetivação da liberdade. Os indivíduos em sociedade estão relacionando a todo momento seus objetivos e intenções uns com outros, objetivando a efetivação e ampliando sua personalidade. Dado que, segundo a formulação hegeliana “ser consigo mesmo no outro”, é somente por meio da relação intersubjetiva com o outro que o indivíduo tem consciência de si, então sua personalidade vai se fortalecendo à medida que vai se relacionando.

Segundo Honneth, o conceito de liberdade hegeliano é promissor, principalmente por considerar elementos que os modelos da liberdade negativa e reflexiva ignoram. Também sua relação com uma teoria da justiça pode desembocar em uma teoria originada diretamente de uma análise social que, na sua concepção, resolveria os problemas encontrados nas teorias políticas de justiça. Mas essas mudanças só ocorreriam com uma reconstrução das instituições definidas na categoria da eticidade hegeliana, uma vez que, para Hegel, as compreende como instituições da família, da sociedade civil-burguesa e do Estado, elas encerrariam o escopo da institucionalidade moderna. Mas, segundo Honneth, na contemporaneidade é necessário um “desnudamento histórico de classes de práticas normativas, nas quais os sujeitos satisfazem mutuamente a seus propósitos realizando sua liberdade individual na experiência dessa comunidade.” (HONNETH, 2015, p. 119). Apesar da análise promissora da teoria de Hegel, Honneth percebe a necessidade de atualização dessa noção de liberdade social segundo as novas formas de práticas contemporâneas. Nesse sentido, a retomada dos conceitos hegelianos por Honneth, se inicia na reconstrução dessas novas categorias de reconhecimento recíproco que formariam as bases de um ordenamento justo hoje.

3. AS LIMITAÇÕES E PATOLOGIAS DOS MODELOS DE LIBERDADE JURÍDICA E MORAL

3.1. As características da liberdade jurídica e seus limites

Honneth, ao discorrer sobre o modelo de liberdade jurídica, nos situa dentro de um campo de elementos que constituem as especificidades desse modelo, as características que se tornaram dominantes no interior das sociedades modernas, que se transformaram em um modelo de sociedades liberais. Sua abordagem é direta e conversa com alguns direitos dados como fundamentais na constituição do indivíduo. Como aponta o filósofo:

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. (HONNETH, 2015, p. 128).

De acordo com Honneth, essa ideia de liberdade negativa não apresentou grandes mudanças conceituais. O que se alterou foram os alcances dos direitos subjetivos. Estes, por sua vez, somente se desenvolveram por pressões de movimentos sociais e argumentos político-morais. Mas essas modificações aconteceram no âmbito jurídico, não chegaram a modificar o sentido ético e a função social deste modelo de liberdade. Se pensamos em ampliação de direitos subjetivos estamos falando, nesse sentido, das formulações jurídicas que levam a essa ampliação. Esse movimento só ocorre por pressões populares como, por exemplo, a criação de leis contra discriminação homofóbica. O objetivo da lei é, portanto, um princípio negativo: ele pretende manter o indivíduo livre dos impedimentos externos. Mas se tais alterações não são internalizadas no campo das interações sociais, elas permanecem apenas no cenário jurídico e não se efetivam em políticas de reconhecimento, isto é, não alcança de forma profunda as práticas sociais.

O autor destaca uma positivação do sistema jurídico na Europa, que em um primeiro momento foi influenciado por interesses econômicos corporativos, mas, com o passar do tempo, desenvolveu “um conjunto de regras garantidas e sancionadas pelo Estado, assegurando, em igual medida, a autonomia privada de todo e qualquer cidadão.” (HONNETH, 2015, p. 129). Nota-se, então, uma mudança do modelo de ordenamento jurídico que se dava fortemente em detrimento de interesses corporativistas, para um modelo que leva em consideração também os interesses de liberdade individual dos cidadãos em geral. Esse processo teria culminado no

surgimento de um ordenamento jurídico igualitário, com uma esfera de ação autônoma, “caracterizada por uma 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.” (HONNETH, 2015, p. 129). Em relação ao Estado, ele teria plenos poderes para produzir, implementar e controlar direitos positivos, uma vez que a sua legitimação estava na unificação das vontades de todos os cidadãos.

Honneth, destaca o surgimento do Estado democrático de direito junto com essa nova tendência da liberdade jurídica. O Estado democrático de direito apresenta aos indivíduos um aspecto duplo: ao mesmo tempo em que são os destinatários dos direitos positivos; podem se compreender automaticamente como os criadores desses direitos. Porém Honneth aponta para uma possível consequência vinda desse movimento.

Ainda que esses dois aspectos das novas liberdades surgidas estejam em estreito contato, por estarem relacionadas de maneira estritamente complementar, não se recomenda tratá-los conjuntamente sob a mesma categoria de condições da justiça social, pois na condição de destinatários os sujeitos podem, em princípio, fazer uso puramente privado dos direitos que lhes foram outorgados, uso que lhes libera de todas as exigências de interação social, enquanto, na condição de autores, eles poderiam se entender apenas na cooperação ativa com outros partícipes do direito. (HONNETH, 2015, p. 129-130).

Diante da abordagem acima, o autor frankfurtiano expõe uma das primeiras fragilidades do exercício dessa liberdade. Ao mesmo tempo que prioriza os direitos subjetivos, também enfatiza a necessidade da interação social para chegar neles, porém, na sua execução é possível seguir por dois caminhos distintos levando assim a dois polos opostos. Isto é, enquanto indivíduos que recebem um conjunto de normas, eles podem simplesmente exercê-los de forma individual, essa tendência pode levar os indivíduos a não interagir realmente com os outros, mas usar o recurso dos direitos subjetivos para existir no ambiente social. Sua conexão com os outros torna-se indireta, principalmente, por meio das suas possibilidades de recursos jurídicos. No segundo caminho, enquanto criadores, os indivíduos podem optar por priorizar aquelas interações restritas, apenas com aqueles que participam da mesma estrutura jurídica.

Como alternativa a esses problemas, Honneth propõe uma reconstrução normativa da eticidade democrática, que se formaria por meio de dois espaços de autonomia: uma privada e outra coletiva. Na autonomia privada os indivíduos seriam assegurados por sistema jurídico, um espaço para se “resguardar de todos os deveres inerentes e seus respectivos papéis e vinculações para reconhecer o sentido e a direção da condução individual de suas vidas.” (HONNETH, 2015, p. 130). Já a autonomia coletiva, seria somada à anterior e possibilitaria

que todos os cidadãos e cidadãs pertencentes à sociedade, na qual, “em cooperação como sociedade civil, deliberam sobre quais direitos deverão ser reciprocamente concedidos e como deverão ser implementados.” (HONNETH, 2015, p. 130).

Apesar da tentativa de solução do problema, Honneth deixa claro que a esfera da autonomia coletiva não se dá na liberdade jurídica, devido ao seu sentido ético e aos elementos jurídicos essenciais para a constituição da autonomia privada. Na liberdade jurídica a noção ética de bem não se faz na interação com o outro, isto é, o bem aqui não é coletivo, mas privado. O indivíduo dentro desta esfera de liberdade, através dos seus direitos subjetivos, pode ser compreendido como um sujeito que se dedica a criar a margem de ações protegidas de intromissões externas, tanto por parte do Estado, como de qualquer outro indivíduo. Espaço que lhe permita chegar à própria ideia de bem, sem a necessidade de se comunicar com os outros indivíduos.

Podemos apontar um limite dessa formação de liberdade construída das características constituintes do indivíduo moderno, no dilema em que o próprio modelo negativo se encontra: ao mesmo tempo que os membros da sociedade lutam por sua autonomia privada, eles não conseguem explorar sua própria vontade privada, uma vez que ela já está determinada pelo direito, e também esses direitos adquiridos só seriam possíveis por meio da interação social, que possibilitaria o alcance geral das metas estabelecidas individualmente. Assim como descreve Honneth:

Esse modo de liberdade se depara com um limite, uma vez que, para determinar com precisão suas próprias metas sempre, é necessária uma forma de interação social para a qual não é a liberdade jurídica que oferece as oportunidades; desse modo, para a sua realização efetiva, a liberdade jurídica depende sempre de complementações por meio de comunicações, ainda que essas comunicações, ameace excluir os indivíduos com base em sua estrutura privatista. (HONNETH, 2015, p. 131).

Nesse sentido, a autonomia privada é a ampliação dos direitos dos indivíduos. Nas suas buscas por mais direitos eles precisam desenvolver lutas que se dão fora do ambiente jurídico, nas relações sociais. Desse modo, existe a necessidade de relação e, ao mesmo tempo, o que se quer, por fim, é a possibilidade de existir enquanto ser isolado. Dessa maneira, esse modelo se apresenta como incompleto, principalmente por necessitar das relações sociais para sua efetivação nas conquistas dos direitos subjetivos. Porém, sempre que fazem uso dela, há uma inclinação de “minar e subverter a rede existente de relações sociais.” (HONNETH, 2015, p. 131). Na atuação da liberdade jurídica há a necessidade de lidar com a sociedade. No entanto, sempre que lida com questões sociais, a liberdade jurídica, com as relações em sociedade, propõe que tal relação é desnecessária.

Honneth, ao explicar as razões que fazem da liberdade jurídica o que é, busca fundamentação na filosofia do direito de Hegel. No que se refere aos direitos subjetivos, podemos pontuar a existência de dois direitos essenciais do sistema jurídico moderno: a liberdade contratual e o direito individual de propriedade. Hegel aponta que os indivíduos naturalmente tendem a tomar posse de objetos, coisas, e podem também trocar objetos entre si; essas trocas só se confirmam pelo contrato, e por sua vez, só se tornam efetivas quando a posse se torna propriedade. Neste caso, isto acontece quando há uma aceitação dessa posse por outras vontades. Então, segundo Honneth, Hegel compreende que o direito à propriedade é uma forma de conceder um direito a todo indivíduo de maneira igual, tornando assim a vontade livre em vontade efetiva, dado que o autor aponta uma possível alienação da vontade livre através da própria incapacidade de reconhecê-la.

O direito à propriedade, assim como as ampliações e reformulações de outros direitos subjetivos, se firmou na “ideia de que para todo sujeito se abre uma esfera de liberdade negativa que lhe permite sair do espaço comunicativo dos deveres recíprocos para uma posição de questionamento e revisão.” (HONNETH, 2015, p. 137). Essa compreensão tenta sempre se manter intacta. A cada inserção de algo que possa vir a colocar em risco a liberdade individual, isto é rapidamente questionado e recolocado dentro de uma margem protegida pelo Estado. Um exemplo disso é o avanço das tecnologias de comunicação que trouxeram, por exemplo, com o telefone, o embasamento jurídico do sigilo telefônico. Isto porque o Estado poderia ter acesso aos dados pessoais dos usuários, então também se poderia pedir juridicamente a proteção de dados pessoais para o Estado. Assim, há um consentimento ético por trás da missão de lutar pela proteção dos direitos fundamentais. Aqui é necessária a incorporação de novas formulações jurídicas num processo de consentimento entre Estado e cidadãos. Honneth destaca como esse processo da primeira geração dos direitos subjetivos encontra respaldo e passa a se modificar nas gerações futuras.

Enquanto todas essas ampliações e reformulações dos direitos positivos, são de fácil reconciliação com o sentido original dos direitos subjetivos, de garantir aos indivíduos uma margem de ação para a autoconfirmação ética, isso já não vale para o processo posterior de formação de novas classes de direitos. (HONNETH, 2015, p. 141)

Nas gerações posteriores temos os direitos subjetivos divididos em políticos e sociais, levando à necessidade de compreender como os direitos políticos e sociais de participação interagem em relação ao núcleo original dos direitos de liberdade. Para tal, Honneth procura definir como os direitos sociais tentam “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). Honneth aponta para uma conexão apenas conceitual e ainda muito restrita entre as categorias liberais e as sociais de direitos subjetivos, visto que o indivíduo por intermédio dessa relação leva em consideração apenas o sentido negativo desses direitos sociais. Nesse sentido, esses direitos se apresentariam como complementares. Assim, segundo o autor,

[..] os direitos liberais de liberdade remetem conceitualmente a uma complementaridade dos direitos sociais, que garantem aos indivíduos a medida de segurança econômica e bem-estar material necessários para explorar seus próprios objetivos de vida de maneira privada e afastando-se das conexões de cooperação social (HONNETH, 2015, p. 143)

Honneth expõe assim, a estreita ligação entre direitos liberais e sociais e aponta que, apesar dessa conexão não ser ampla, ainda é mais fácil determinar as relações entre elas do que com os direitos de participação política, dado que as duas primeiras participações constroem um muro invisível de proteção, dando ao indivíduo a oportunidade de escolher. Na participação política não há isolamento, ela só é possível por meio da cooperação com todos os participantes do direito. Aqui já há uma diferença tanto conceitual como empírica: enquanto as duas primeiras têm por finalidade comum a construção de um eu privado, a terceira estimula a atividade cidadã, a fim de alcançar uma vontade comum. Na participação política os sujeitos deixam de ser os destinatários que recebiam os direitos passivamente e passam a assumir os papéis de protagonistas, que colaboram na conformação cooperativa dos direitos. Honneth aponta que os direitos políticos geram outro tipo de liberdade individual, uma “que depende inteiramente do compromisso com que os sujeitos façam uso dela.” (HONNETH, 2015, p. 146).

Honneth identifica que, como já apresentado anteriormente, a liberdade jurídica tem como núcleo a constituição de um espaço de privacidade individual, composto de declarações e interpretações da norma, além de regulamentos de ação, que podemos definir como sistema de ação sancionadas pelo Estado. Há três condições fundamentais para o conjunto de atividades regulamentadas e organizadas pelo Estado estabelecidas enquanto margem de ação. Para que esses sistemas de ação sejam reconhecidos como esfera da liberdade jurídica, é preciso:

em primeiro lugar, em um nível fundamental, deve-se tratar de sistemas institucionalizados, diferenciados de práticas nas quais os sujeitos cooperam uns com os outros e nisso se reconhecem reciprocamente como referência a uma norma compartilhada comum; em segundo lugar, essa relação paralela de reconhecimento tem de consistir em uma recíproca atribuição de estatuto, que na mesma medida habilita os implicados a prever um comportamento determinado de todos os outros e, assim esperar por uma consideração normativa; e em terceiro lugar, sistemas de ação desse tipo devem acarretar a constituição de uma autorrelação específica, que desemboca na formação das competências e atitude necessárias para a participação nas práticas constitutivas. (HONNETH, 2015, p. 147-148)

Honneth nos apresenta cada um desses pontos para um entendimento da esfera da liberdade jurídica. Os sistemas institucionalizados são o início de toda a esfera normativa; é como se fosse dada aos sujeitos uma norma que todos compartilhassem e viessem a reconhecer reciprocamente como, por exemplo, seja livre e respeite os demais como livres. Assim, a promessa é de que as normas se tornariam a referência para a liberdade e, portanto, para a sua manutenção.

A segunda condição propõe que essas normas institucionalizadas estabeleçam um conjunto de regras, leis que possibilitem uma previsibilidade das ações e comportamentos de todos os envolvidos nas aparentes relações de reciprocidade. Assim, os sujeitos cooperantes poderiam ter uma espécie de segurança jurídica nas relações intersubjetivas.

Por fim, como terceiro ponto, temos a construção de um sujeito específico para essa relação jurídica de liberdade. É necessário que o sujeito desenvolva habilidades que venham a propiciar uma boa execução dessa norma. Desse modo, o Estado possibilita ao indivíduo, fazer uso de sua liberdade jurídica sem a necessidade de estabelecer vínculos sociais, uma vez que, o parâmetro para sua liberdade são apenas as normas e não os outros indivíduos.

Esses elementos constituintes das liberdades jurídicas apresentam algumas restrições e limitações esclarecidas por Honneth. Uma das primeiras fragilidades desse modelo de liberdade está na incapacidade de conferir uma forma de autonomia privada cuja a boa execução a própria liberdade não consegue garantir. É como se o exercício dessa liberdade incentivasse um conjunto de práticas e hábitos comportamentais que o modelo não pode alcançar, uma vez que ele exige dos participantes mais do que oferece, ou seja, ao mesmo tempo em que exige relações recíprocas o sistema não proporciona a realização efetiva dessas relações. Por outro lado, segundo o autor,

[...] 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 pela via do contato real, considerando-os sujeitos eticamente motivados. (HONNETH, 2015, p. 152)

Nesse sentido, a construção do eu individual, os desejos e intenções de cada indivíduo, só é possível através do agir comunicativo, mas um modelo baseado no direito não garante essa interação. Na verdade, nele é constantemente proposto ao indivíduo uma autonomia pessoal utilizável em esfera apenas individual, livre de qualquer dever social. Dessa forma, os “direitos subjetivos vêm servir somente para questionar e revisar nossas ideias de bem, mas não para preparar e formular novas versões dela.” (HONNETH, 2015, p. 154). Isto porque as entidades jurídicas não possuem o papel de levar os sujeitos a reflexões éticas por meio de diálogos. Logo,

as discussões dos objetivos de vida não ficam na esfera jurídica, necessitando de algo a mais que essa liberdade não pode disponibilizar.

Honneth defende que é impossível buscar quaisquer objetivos de vida e compartilhá-los em interações dentro da liberdade jurídica. Assim, é necessário abandonar o modelo de liberdade no qual a norma regula as ações, posto que, para a realização dos objetivos de vida, estejam implicados deveres intersubjetivos. Um exemplo dessa insuficiência poderia ser encontrado em uma possível divergência entre participantes do direito a respeito de uma norma compartilhada: os indivíduos deveriam agir unicamente pelo direito subjetivo assegurado a eles, se afastando de qualquer tipo de comunicação. Desse modo, é dado ao sujeito o direito de seguir motivos subjetivos, os quais poderiam levar à suspensão de autorrealização por causa das atuações puramente estratégicas, que desconsiderariam projetos comuns e todo tipo de cooperação ou relação. Assim, para Honneth, esse modo de liberdade não se mostra como uma esfera de autorrealização individual, dado que os direitos subjetivos podem minar seus próprios projetos e compromissos. Segundo Honneth,

[...] o emprego de um direito subjetivo cria apenas uma espécie de estado de exceção temporário, no qual aquilo que é tratado efetivamente na conformação de uma vida autônoma é de certo modo suspenso ou posto entre parênteses: de modo algum a entidade jurídica pode refletir sobre os objetivos de vida importantes para ela ou realizá-los de maneira necessária para sua autonomia ética, porque seus parceiros de interação podem ser tratados sempre apenas como atores com interesses estratégicos, por mais que suas posições discursivas ou os conselhos destas pudessem ter peso determinante para as próprias decisões. (HONNETH, 2015, p. 155-156).

Assim, esse modelo de liberdade não pode assegurar comportamentos subjetivos almejados, pois até mesmo as realizações individuais podem ser suspensas. Apesar de possuir considerações éticas e planejamentos de vida, em face de qualquer impasse, isso pode levar a uma interrupção destas interações e os sujeitos passarem a considerar apenas ações assumidas na esfera privada, até que apareça a oportunidade de restabelecer conexões com interação da vida social.

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

Desse modo, podemos ver como Honneth aponta para os limites da liberdade jurídica partindo das próprias deficiências que esse modelo apresenta frente às barreiras erguidas no processo das relações intersubjetivas. Suas limitações estão atreladas a sua incapacidade de proporcionar a autorrealização efetiva dos indivíduos. Entendemos que por meio dos processos

jurídicos o indivíduo tem mais segurança em seus direitos subjetivos, mas esse modelo não fornece o espaço para realização dos objetivos individuais mais amplos, uma vez que há uma dissociação entre os envolvidos no processo. Nesse sentido, as relações intersubjetivas autênticas sofrem obstáculos. Os indivíduos não estão preocupados com objetivos de realização de vida compartilhados de forma ampla ou ideais de bem comum. A relação se dá com a norma, isto é, o outro é pensado como um elemento na constituição do aparato legal, jurídico. Se o outro é apenas mais um elemento em um tabuleiro estratégico, toda relação é pensada a partir de fins particulares, e jamais fins forjados cooperativamente. No entanto, Honneth não abandona a liberdade jurídica. Ainda é possível pensar na ideia de normas como ampliação de direitos. O problema é quando se pressupõe um modelo de justiça no qual apenas os parâmetros normativos regulamentam as ações e deixa-se de lado noções éticas e morais, assim como os ideais dos objetivos de vida que surgem nas relações intersubjetivas. Esses parâmetros mais amplos na vida social não podem ter origem em formas de relação meramente jurídicas.

3.2. As características da liberdade moral e seus limites

A liberdade moral é entendida, basicamente, como autonomia moral. Ela não possui vínculos com o Estado, o que a difere da ideia de liberdade jurídica. Segundo Pinzani (2013), esse modelo de liberdade consiste basicamente na capacidade de pôr em questão normas, exigências ou instituições socialmente válidas com base em razões universais, isto é, com base em argumentos que poderiam encontrar o consenso de todos os envolvidos. A base das concepções morais sobre esse modelo pode ser compreendida, principalmente, da filosofia deontológica kantiana. A liberdade moral está, desse modo, amparada na perspectiva kantiana da universalização a partir de máximas morais. Quando pensamos em liberdade moral estamos falando da autonomia dos sujeitos em relação à lei moral, que se compromete apenas segundo a razão. Pensar nas próprias instituições pressupõe, assim, pensar anteriormente a universalização das leis que determinam essas instituições.

Segundo Honneth, na construção da ideia de autonomia moral surgem duas exigências indispensáveis: a primeira, trazida de Rousseau, propõe que somos convictamente livres à medida que nos deixamos conduzir racionalmente por critérios racionais que influenciam nosso agir por nossas próprias convicções; na segunda, Kant fundamentara “que a verdadeira liberdade do homem se encontra na submissão à lei moral que se considera correta e racional.” (HONNETH, 2015, p. 177). Aqueles indivíduos que não examinam suas próprias ações por meio de leis universalizáveis não são livres pois são conduzidos por leis naturais, isto é, uma

vez que não verificam os motivos das ações racionalmente. Um ponto relevante no conceito fundamentado por Kant de autonomia moral e destacado por Honneth é:

[...] saber que valor ético, detém, em nossas circunstâncias sociais de vida, a ideia de que somos livres à medida que retornamos pela via da reflexão a uma posição moral da universalizabilidade; assim, da ideia kantiana de autonomia moral importa antes não o aspecto de suas implicações morais, mas aquele de interesse para a sua ideia específica de liberdade. (HONNETH, 2015, p. 179)

Assim, o que determina as ações éticas de um sujeito que possui autonomia moral não é considerado enquanto linha consequencialista, como visto no utilitarismo de Jeremy Bentham. O critério que permite avaliar a liberdade dos sujeitos está em relação a sua capacidade de reflexão autônoma que, para Kant, tem como pressuposto a universalizabilidade da máxima moral que guia as ações dos indivíduos.

Nesse primeiro momento, Honneth investiga as características que identificam a concepção moral kantiana como ideia de um modelo de liberdade, buscando analisar os elementos que formam o seu conceito. Nessa investigação ele chega à ideia de que os fundamentos da liberdade kantiana fornecem a capacidade dos indivíduos de rejeitar exigências ou organismos sociais que não atendam a critérios de assentimento universal. Assim, para Honneth, Kant chega ao seguinte entendimento:

[...] a autonomia moral de que fala Kant consiste, nessa forma negativa, na liberdade de recusar imposições sociais ou circunstâncias que não passem pela prova subjetiva da universalidade social: tão logo um sujeito seja capaz de comprovar que dada demanda não encontra aprovação universal, e assim não pode ser considerada “lei universal”, nenhum ordenamento jurídico será capaz de impedi-lo de manifestar publicamente seu veto e rejeição daquela demanda. (HONNETH, 2015, p. 181).

Essa ideia de que os portadores da liberdade moral podem rejeitar imposições sociais, tendo como justificativa impossibilidade da universalização de tais ações, ganhou força modificando culturas e comportamentos, principalmente das sociedades do Ocidente. Desse modo, a pretensão dessa discussão torna-se normativa. A questão que podemos identificar é aquela que tenta demonstrar quais são os critérios de normatização de uma lei para as ações em sociedade. Para Kant, esse critério está na possibilidade de universalização da norma.

Apesar da mudança de pensamento das concepções normativas, uma vez que o fundamento da lei não é dado pelo Estado, a ideia de dignidade permanece viva apesar das diversidades individuais. Na verdade, houve a secularização do ideal da dignidade humana como fonte divina. Depois da concepção kantiana, ela se tornou um fim em si mesmo, isto é, não é mais fundamentada em uma perspectiva teológica, mas a partir da justificação racional do agir. Assim, o fundamento que coloca todos os indivíduos como iguais diante da norma “é

a circunstância de que ele tem de ser reconhecido como pessoa moral, cujos fins deveriam ser ignorados na justificação individual das normas de ação.” (HONNETH, 2015, p. 182). Desse modo, o entendimento do indivíduo enquanto ser considerado moralmente acontece anteriormente a identificação de quaisquer fins que não o da sua própria dignidade enquanto ser moral.

A ideia de que somos livres à medida em que recuamos de expectativas e deveres, afirmando não serem universalizáveis, modifica nossa autocompreensão como integrantes da sociedade, uma vez que poderemos nos compreender como seres “cujas convicções morais não podem ser simplesmente ignoradas no estabelecimento de condições sociais.” (HONNETH, 2015, p. 183). A ideia de dignidade é outro ponto que reforça essa nova compreensão de autonomia moral, dado que ela fornece a cada indivíduo a capacidade e direito de estabelecer os caminhos do agir.

A aceitação da autonomia moral nas culturas das sociedades modernas ajudou a divulgar e popularizar o legado kantiano. Essa liberdade possibilitou aos indivíduos uma margem de ação para a aceitação de normas morais com o assentimento racional por todos os envolvidos no processo. Assim, nesse sistema de ação, o sujeito busca “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.” (HONNETH, 2015, p. 194).

De acordo com Honneth há três condições para determinarmos a liberdade moral: a primeira é a existência de determinadas práticas de reconhecimento recíproco; a segunda estabelece que se tenha uma forma especial de estatuto normativo aos indivíduos; e como terceira condição é necessária uma forma específica de relação individual consigo mesmo.

Assim, no que diz respeito a essas exigências, na autonomia moral cria-se “um tipo de interação social em que os sujeitos se atribuem mutuamente a busca de juízo racional e, portanto, concedem um ao outro a oportunidade de tomar uma posição moral.” (HONNETH, 2015, p. 195). Além desse entendimento os sujeitos compartilham reciprocamente a liberdade de autolegislação, pois encaminham seu agir por princípios corretos suscetíveis de serem universalizáveis. Esse reconhecimento recíproco, que se forma na disposição dos sujeitos de justificar suas razões para agir, deve atender a um estatuto normativo que, pela razão, estabeleça sua vontade por meio de princípios passíveis de serem consultados por todos. E o indivíduo resultante desse processo deve ter a capacidade racional de, por seus esforços reflexivos, agir de acordo com sua vontade, diferenciando ações corretas e incorretas em cada situação, assim

como conduzir seu agir por razões universalizáveis. Esse sujeito, para fazer uso da liberdade da autolegislação moral, deve assumir todas essas características.

Com o objetivo de apresentar as limitações de tais condições da liberdade moral, Honneth aponta para uma forma ilusória que se coloca na expectativa de comportamento recíproco, ao pensar que todos os indivíduos têm a capacidade de abstrair do seu contexto social. Ela acontece frente ao pressuposto de um indivíduo suspender toda e qualquer relação existente e se manter imparcial em relação a uma aprovação de princípios universais. De certa forma, os indivíduos já compartilham, uns com os outros, algum nível de entendimento que impossibilita essa suspensão total de afinidade. Segundo Honneth,

no processo de deliberação moral, a impossibilidade de se chegar a um ponto de observação a partir do qual estaríamos em condições de, imparcialmente, verificar se todos nossos motivos para ação poderiam encontrar assentimento universal deve ser examinada em seus diferentes aspectos. Certamente não cabe aí a pura e simples constatação, pois não podemos assumir uma perspectiva que fosse neutra, visto que nossas próprias expressões linguísticas, dependentes de um uso comunicativo e, por isso, saturadas de nossas experiências históricas, estão a selar nosso distanciamento. HONNETH, 2015, p. 199 - 200).

Nesse sentido, a passagem nos situa da impossibilidade individual de se chegar a um nível radical de distanciamento, como proposto pela concepção de liberdade moral, dado que sua realidade está carregada de elementos históricos e culturais que, atrelados ao seu entendimento da realidade, dificultariam o processo de se chegar a uma pura deliberação moral. Uma vez que todo discurso moral está carregado de elementos básicos de reconhecimento recíproco presentes na sociedade que envolve os indivíduos, é pouco provável que essa relação entre os indivíduos e seu contexto histórico e cultural possam ser abstraídos pelos participantes da sociedade.

3.3. As patologias sociais nos modelos de liberdade jurídica e moral

Ao falar de patologias sociais Honneth deseja identificar as formas de obstáculos nas relações sociais. Tais dificuldades têm por consequência a dissolução das interações de convivência real entre os indivíduos. A convivência patológica é aquela em que não temos as trocas significativas entre os sujeitos. Isto é, as formas de patologias sociais são aquelas mesmas que encontramos a partir dos limites inseridos nas relações sociais, por exemplo, aqueles que apontamos nos modelos de liberdade jurídica e moral. Neles há uma tendência na promoção do distanciamento das relações intersubjetivas autênticas.

Assim, na elaboração de sua proposta, Honneth (2015, p. 157) nos apresenta o conceito de patologia social como sendo os “desenvolvimentos sociais que levem a uma notável deterioração das capacidades racionais de membros da sociedade ao participar da cooperação social de maneira competente”. Segundo Honneth, ocorrem patologias sociais quando os membros da sociedade não conseguem compreender corretamente os significados das normas e hábitos empregados na sociedade. A patologia social atua em uma esfera mais elevada da reprodução social, que se configura no “acesso reflexivo aos sistemas primários de ação e de normas.” (HONNETH, 2015, p. 157). O próprio pensamento e comportamento dos indivíduos estariam se modificando na sociedade, é como se cada indivíduo passasse a agir de forma tal que, em um contexto mais amplo, as relações de cooperação fossem extirpadas. Desse modo, a ideia de comunidade é perdida. As trocas recíprocas não são pensadas reflexivamente. Para Axel Honneth, o processo de constituição das patologias sociais que afetam as pessoas não se trata do efeito de doenças psíquicas nesses indivíduos, mas, na verdade, eles desaprenderam como agir adequadamente no contexto social.

Os sinais dessa patologia se manifestam com mais intensidade quando um conjunto de pessoas tende a uma “rigidez de comportamento, à inflexibilidade de seu comportamento social e à autorreferência, que se manifestam em estados depressivos de desorientação difíceis de compreender.” (HONNETH, 2015, p. 158). Quando os indivíduos não conseguem identificar o papel ou função social da norma da qual eles fazem uso e tentam, ao mesmo tempo, basear suas vidas tendo como parâmetro exclusivamente a norma, distanciam-se uns dos outros gerando limites para as relações intersubjetivas, criando, assim, formas de vida desconexas entre o indivíduo e seu papel na comunidade que faz parte.

Se a patologia social ocorre quando os indivíduos apresentam erros de interpretação racional tanto das normas como das práticas sociais, a liberdade jurídica por meio de seu sistema institucionalizado se transforma em um espaço de fortalecimento desse problema. Assim, dado que, como já vimos, os limites desse modelo de liberdade apontam para uma tendência de isolamento das relações sociais, conduzindo o indivíduo a uma nova forma de se relacionar e pensar seu papel na sociedade. Assim, é possível diagnosticar tendências na liberdade jurídica a uma deformação reflexiva, assim como do comportamento social, condicionados pelas próprias características que a compõem. Segundo Honneth,

[...] o sistema institucionalizado da liberdade jurídica representa uma porta de entrada para tais patologias, uma vez que exige dos participantes um elevado grau de abstração, razão pela qual vão se acumulando regularmente erros de interpretação. Seria necessário apenas um aumento extraordinariamente rápido de opções de ação no cotidiano social para fazer que os sujeitos se aliviassem de suas atribuições

jurídicas e, em última instância, concebem sua própria liberdade como uma formalidade jurídica desse tipo. (HONNETH, 2015, p. 159).

Podemos depreender dessa afirmação que as patologias decorridas da liberdade jurídica estão relacionadas ao movimento de reflexão que esse modelo de liberdade propõe. Ao isolar o indivíduo das reflexões do mundo real, ou seja, das interações comunicativas buscando a ausência de impedimentos externos, isso recai em compreensões equivocadas, tanto de si, como de toda a realidade que o circunda, de forma que não só o indivíduo é afetado, mas todos aqueles envolvidos na relação com ele. Dessa maneira, o problema em torno dessa esfera jurídica, se forma quando fornece ao indivíduo o direito de suspender temporariamente suas obrigações nas relações sociais. Os sujeitos tendem a compreender essa suspensão como modo de realização individual, ou seja, ele não compreende de que forma o aspecto negativo pode ser problemático, e passa a considerar essa negatividade como norma a ser seguida e assumida nas suas práticas sociais.

Desse modo, Honneth nos leva à compreensão de duas formas atuais de patologias dentro da liberdade jurídica: a primeira é a de nos atermos nas entidades jurídicas ao invés do agir comunicativo. O problema passa pela limitação das relações entre indivíduos na forma de uma relação jurídica. O que, na verdade, poderia ser encaminhado numa relação comunicativa real entre as pessoas. O caráter que se apresenta como obstáculo ao diálogo nesse modelo de liberdade pode ser visto, por exemplo, nos casos de litígios, em que há uma “inversão de um meio num fim em si mesmo de todo agir.” (HONNETH, 2015, p. 161). O meio, nesse caso, as formas legais utilizadas para separação entre um casal, se coloca como o principal elemento de interação entre os envolvidos no processo. A comunicação e motivo que levou a separação se perdem. Entretanto, a entidade jurídica, como mediadora entre duas pessoas, não resolverá a verdadeira questão que se coloca no diálogo, na comunicação entre os indivíduos. As pessoas são identificadas não mais enquanto seres capazes de se comunicar de forma real, mas de atuar umas sobre as outras por meios jurídicos. Uma vez que a interação se dá entre os elementos jurídicos e personalidades jurídicas, aquilo que era a forma de mediação torna-se um fim em si mesmo. Caracterizando a liberdade nesse processo, como a soma de direitos que são disponibilizados para cada indivíduo.

Como um dos elementos da liberdade jurídica é a mediação social através do Estado, então a esfera de mediação presente na comunicação dos indivíduos encontra-se cerceada temporariamente. Assim, o Estado é a fonte das normas que cria os sistemas de ação no qual todos estão inseridos. Esse cerceamento é interpretado como forma de vida, isto é, a vida em

sociedade elaborada a partir de parâmetros exclusivamente normativos, desconsidera a comunicação como forma de interação.

O desenvolvimento dessa patologia social se solidifica nas democracias liberais, ambiente que estimula as disputas e conflitos sociais. Os participantes das interações planejam seus comportamentos de maneira estratégica a fim de obterem sucesso frente a um tribunal. Desse modo, qualquer ação fora do âmbito jurídico vai sendo abandonada. Como aponta Honneth, “Perde-se a capacidade de distinguir o primeiro plano estratégico e o pano de fundo da vida real na contraparte de interação, e a pessoa passa a ser vista apenas como soma de suas reivindicações jurídicas.” (HONNETH, 2015, p. 165).

A segunda forma de patologia diz respeito ao processo de identidade da formação do sujeito, uma vez que há “o risco de que os indivíduos identifiquem sua liberdade unicamente com a liberdade jurídica, isto é, com seus direitos negativos e que, portanto, tais direitos acabem sendo elementos constitutivos do plano de vida de seus titulares.” (PINZANI, 2013, p. 301). Segundo Honneth, no que se refere à segunda forma de patologia social, há uma indecisão quanto à formação da personalidade do sujeito, pois que a ideia de suspender a própria ação dos deveres intersubjetivos sob proteção do direito leva a esse direito como único elemento de identificação da própria autocompreensão.

A patologia social que surge daí se expressa na formação característica que pode ser descrita como indecisão e estado de se deixar levar: a subjetividade do indivíduo não é imobilizada em função da entidade jurídica, mas, na verdade, apenas reproduz o caráter suspensivo do direito, ao se manter livre de toda decisão vinculadora. (HONNETH, 2015, p. 171).

Assim, podemos depreender, a partir da citação, que uma das patologias da ordem jurídica se apresentam na formação de uma identidade meramente jurídica, uma vez que o indivíduo formado desse modelo não se compreende enquanto sujeito fora da estrutura normativa e passa a seguir princípios apenas definidos pela entidade jurídica. Essa patologia ocorre de maneira indireta, o indivíduo se ver como portador de direitos, e apresenta sua identidade tendo como parâmetro o direito. A liberdade aqui, não é entendida como ampliação de direitos subjetivos, mas como a suspensão de obrigações intersubjetivas e transformação desse processo em uma efetivação da vida pessoal.

Segundo Honneth,

em ambos os casos, a causa da perturbação reside na incapacidade, por parte dos atores, de entender e efetivar adequadamente o sentido das margens de ação que lhes abre o direito: em vez de contemplar a oportunidade de se livrar temporariamente de todas as imposições comunicativas de justificação e realizar as próprias intenções que, no entanto, são orientadas apenas para o êxito, a interrupção da comunicação e cada

caso é mal interpretada e concebida como forma de coordenação de todas as demais interações. (HONNETH, 2015, p. 161).

No primeiro tipo de patologia, os objetivos e interesses subjetivos se transformam em elementos jurídicos. No segundo, temos a formação de personalidade puramente jurídica. Segundo Honneth, o processo de juridificação que se amplia nos diversos setores da vida social, como: família, escola e trabalho. Desse modo, quanto mais houver a contemplação dos setores de vida social, mais a liberdade jurídica do indivíduo aumentará. Assim como os entendimentos das patologias sociais, nesse modelo de liberdade fica evidente quando temas públicos são explicados na esfera do direito. Assim, segundo Honneth,

[...] em vez das necessidades individualizadas, são valorizados apenas interesses generalizáveis, e, em vez de normas e valores existentes, recorre-se a princípios de conformidade ao direito, no lugar de regulações conflituosas nas comunicações surgem, rápida e quase exclusivamente, procedimentos de conciliação judicial. (HONNETH, 2015, p. 165).

Nessa perspectiva, há uma abordagem jurídica para todas as manifestações sociais, essa falta de interação entre os indivíduos possibilita a ampliação das patologias no modelo de liberdade jurídica. Entretanto, não é apenas esse modelo de liberdade que pode desembocar em patologias sociais. Segundo Honneth, de maneira geral, tanto o modelo jurídico como o moral produzem patologias.

Sem diferir da liberdade jurídica, também na liberdade moral a lógica de seu exercício patológico consiste em que não se considera seu limite como inerente, por isso o seu uso se expande para o âmbito inteiro de uma prática de vida social. (HONNETH, 2015, p. 210).

O processo de participação da cooperação social é comprometido pelas patologias sociais, uma vez que os indivíduos não interpretam adequadamente o conteúdo das normas que são institucionalizadas nas práticas sociais. Como consequência desse erro interpretativo, o entendimento racional da sociedade é violado conduzindo os membros da sociedade que passam a assumir uma tendência ao isolamento dele em relação aos outros indivíduos, o que inviabiliza interações intersubjetivas realmente recíprocas.

No contexto da liberdade moral, as patologias sociais podem ser identificadas quando o indivíduo,

[...] não sabe exatamente em que medida ele está vinculado de antemão à moralidade existente em sua sociedade para a determinação dos princípios do agir; tão logo se abstrai da ideia de que a relação entre nós está sempre regulada por determinadas normas de ação que não se encontram simplesmente à nossa disposição, são geradas ilusões acerca de propagações não situadas que levem a distintas formas de patologia da liberdade moral. (HONNETH, 2015, p. 209-210).

Dessa maneira, a partir da suspensão dos fatos sociais, Honneth (2015, p. 210), nos apresenta duas formas de patologias da liberdade moral: uma que leva ao tipo de “personalidade do moralista desvinculado”.; e outra que leva “a formas de aparição do terrorismo fundamentado na moral”. Os erros interpretativos das regras que podem desencadear em patologias sociais se solidificam na insegurança por parte dos indivíduos em compreender de que maneira ele e os princípios morais estão relacionados. Dado que a moralidade medeia as ações práticas dos membros da sociedade, a não compreensão desses valores e da sua relevância para configurar os parâmetros éticos das ações individuais, cria no indivíduo um vácuo no qual, as dúvidas e alternativas para validação de valores morais começam a se formar, abrindo espaço para diversas interpretações um tanto problemáticas.

Segundo Honneth, as patologias que acontecem no campo da moral ocorrem, pois, os indivíduos acabam interpretando erroneamente o que significa a autolegislação moral. Ao questionar a validade de todas as normas morais que perpassam a constituição social, acabam se transformando em

[...] máscaras de personalidades de uma mentalidade moral, já que buscam determinar seus motivos de ação a partir de uma perspectiva de generalização, para qual as normas existentes do trânsito social não têm nenhuma validade – eles se veem efetivamente no papel de um legislador para um mundo de seres humanos, como se o mundo desde sempre já não fosse cunhado por uma série de regras normativas, que de antemão limitam o horizonte de nossas considerações morais. (HONNETH, 2015, p. 211-212).

O que se torna problemático nessas atitudes são as tentativas de desvinculação radical dos indivíduos em relação as normas existentes. Tal comportamento de afastamento dos fatos que compõem a realidade social denota um indivíduo que deturpa a moralidade a tal ponto, que acredita que todas as suas ações morais no exercício social devem atender a critérios de validade universal. Porém, como Honneth ressaltou acima, como o indivíduo determinaria esses critérios se suas concepções morais já foram de certa forma influenciada por valores morais existentes. Dessa forma, desconsiderar os elementos que o constituiu enquanto indivíduo e a sua própria liberdade gera uma espécie de deformação da moral, apontada por Honneth como primeiro exemplo de patologia da liberdade moral.

Segundo Honneth, podemos considerar que o sujeito desinteressado dos valores morais compartilhados socialmente acredita que sob a perspectiva de que suas ações morais deve obedecer apenas a valores passíveis de serem universalizáveis. Segundo esses sujeitos manter considerações morais ou vínculos sociais por outros indivíduos podem impedir uma deliberação moral competente. Para Honneth, tal pensamento pode desembocar em equívocos interpretativos da autonomia moral. Dado que, na vida real, os laços e os deveres morais que

desenvolvemos, seja como pai, filhos ou amigos, entre outros não impedem que, no uso da nossa liberdade moral possamos questionar se algo é correta ou não para se fazer. Possivelmente esse problema na tentativa de se afastar de todas as relações intersubjetivas tenha sido proporcionado pela própria característica da liberdade moral que exige dos indivíduos “um descentramento, que leva a uma consideração das reações possíveis de todos os afetados.” (HONNETH, 2015, p. 213). Mas, esse afastamento foi mal compreendido, sua finalidade seria justamente ampliar as perspectivas dos sujeitos no que diz respeito à deliberação moral, oportunizando que as possíveis restrições das relações sociais no processo deliberativo sejam dirimidas, e novos princípios venham a se somar aos existentes; a valores morais que constituem os indivíduos; suas personalidades e contextos sociais. Entretanto, há os sujeitos que ignoram que existem valores e normas que previamente os constitui, fazendo com que

Os objetivos de vida que tal sujeito pode se propor acabam por suprimir toda e qualquer coloração pessoal, pois no exercício da autonomia pessoal é preciso se abstrair de todos os deveres concretos que, como pressupostos normativos de nossas relações intersubjetivas, compõem o núcleo de nossa identidade. (HONNETH, 2015, p. 213).

A primeira patologia se constitui na medida em que o indivíduo ignora o mundo real social que o circunda e as normas já existentes que previamente engloba suas considerações morais. Ele tenta legislar criando normas que satisfaçam os critérios de validade universal, mas ele já está num mundo cheio de normas e de leis, um contexto que já se coloca sobre suas concepções e reflexões. Para Honneth, esses aspectos conduzem à patologia do moralista desvinculado, uma vez que o indivíduo iludido se abstém da própria realidade que inevitavelmente faz parte de sua noção moralidade. O aspecto patológico que surge desse movimento não se configura necessariamente na imparcialidade ao determinar considerações morais, mas do afastamento do contexto social que o forma. O moralista desvinculado acredita na abstração absoluta da moral, mesmo sendo possível os indivíduos manterem relações sociais e deveres morais socialmente compartilhados. Esse indivíduo forjado dentro dessa moralidade rígida se direciona ao abandono de todas as relações e laços sociais, pois com o tempo toda a sensibilidade se esvai e todos os participantes de tais interações seriam apontados como possíveis inibidores de deliberações imparciais.

A segunda forma de patologia se caracteriza quando um grupo social apresenta críticas morais quanto à legitimidade do ordenamento social dominante que, segundo o grupo, infligem os critérios da universalidade recíproca; o grupo tem a pretensão de tomar medidas políticas a fim de resolver a questão de injustiça. Honneth defende que há um abandono da instituição moral quando as críticas ao ordenamento regulador que, aos poucos, põem em dúvida todas as

normas e regras presentes na sociedade. Essa tentativa de buscar máximas universalizáveis para todas as normas pode colocar em questão qualquer norma. Esse movimento causa a perda de qualquer alicerce de fundamentação do conteúdo normativo para nossas ações. Aqueles que dizem que uma norma não é justa, uma vez que não é universalizável, encontram-se no papel de dominados, ou descontentes, pois não foram eles mesmos os que deram origem às normas. Aqueles que podem alterar e criar as leis são os dominantes, ou seja, aqueles que detêm a capacidade guiar os parâmetros morais. Assim o desenrolar entre os descontentes e dominantes recai em patologia social, dado que:

[...] entre os ativistas políticos acaba por prevalecer a ideia de que se pode assumir um ponto de vista moral no qual os interesses de todos os potenciais afetados pela injustiça devem ser generalizáveis a ponto de toda regulação institucionalmente dada dever se considerar injustificado. Se na ficção da autolegislação a deliberação moral a tal ponto se desligou da base institucional da sociedade existente, todos os meios para atacar o ordenamento dominante, tido como injusto, parecem moralmente justificados aos implicados. (HONNETH, 2015, p. 219).

Dessa forma, a tentativa de mudança política com base na liberdade moral pode acabar se tornando terrorismo, dado que há um abandono de todas as regras morais existentes. Portanto, tudo é válido por aparentar estar dentro da instituição da autonomia moral. Honneth aponta que as patologias acontecem na medida em que há o abandono de todas as regras e considerações morais dadas socialmente sobre o pretexto de fundar um ordenamento justo. Quando isso acontece, o grupo de oposição ao grupo dominante pode chegar a realizar ações que desencadeiam resultados em toda a sociedade, tornando-a patológica, inaceitáveis moralmente, mas que, ao mesmo tempo, se justificam por princípios morais individuais.

De maneira geral, a partir das características, limites e patologias apresentadas nesse capítulo sobre os modelos de liberdade jurídica e moral, apontamos como os modelos não conseguem abranger as relações intersubjetivas que compõem a vida em sociedade. Dessa forma, no próximo capítulo vamos explorar de maneira mais aprofundada as características da liberdade social, a fim de mostrar como esse modelo pode fundamentar uma sociedade justa.

4. A LIBERDADE SOCIAL E SUAS IMPLICAÇÕES NA FORMAÇÃO DO ORDENAMENTO JUSTO

4.1.A influência hegeliana na fundamentação do conceito de liberdade social de Axel Honneth

O conceito de liberdade social, o qual já foi apresentado anteriormente, retorna agora com um direcionamento para a sua fundamentação hegeliana a fim de estabelecer os parâmetros cruciais de tal conceito. Honneth, deixa explícito desde o início da obra *O direito da liberdade* (2011) que faz uso dos pensamentos hegelianos (principalmente os presentes na obra *Filosofia do Direito*) por considerar o potencial de alguns conceitos sustentados por Hegel. Segundo Honneth seria possível uma retomada, não exatamente no contexto hegeliano, mas considerando as mudanças do momento histórico de nossa época. A obra *Filosofia do Direito* de Hegel, já vem sendo utilizada por Axel Honneth, em muitas de suas investigações. Um outro livro de Honneth que se dedica a reconstruir alguns conceitos de tal obra, é *Sofrimento de indeterminação* (2001), o qual nos ajudará na fundamentação desse tópico, principalmente, com os apontamentos da fundamentação dos conceitos de espírito objetivo, vontade livre e eticidade. Tais termos são retomados na filosofia honnethiana e se articulam diretamente com o seu conceito de liberdade social.

A reatualização de aspectos da filosofia de Hegel, como proposto por Honneth, tem por finalidade apresentar as teorias contemporâneas de justiça elementos da filosofia do direito do autor alemão moderno, potencialmente competentes para sanar os déficits entre teoria e prática, assim como entre os liberais e os comunitaristas. Os liberais sofriam críticas, como apontam Werle e Melo (2007, p. 32) por não darem “conta das condições complexas de realização dos ideais de liberdade e igualdade no mundo moderno”. Axel Honneth defende que os contextos de reconhecimento recíproco seriam assegurados para que os indivíduos pudessem realizar sua liberdade plenamente. Para os novos desafios da contemporaneidade não é possível falar de justiça sem pressupor indivíduos livres que possam se emancipar. Assim, “uma teoria da justiça teria de estar orientada para a proteção dos contextos de reconhecimento recíproco ameaçados, assegurando assim a realização da liberdade em toda sua extensão” (WERLE; MELO, 2007, p. 32). Essa fundamentação volta em *O direito da liberdade*, principalmente ao destacar a liberdade social como o modelo a ser defendido na sociedade. Temos assim, em Honneth, as bases de sua teoria da justiça.

[...] Honneth desenvolve o núcleo de uma teoria da justiça que visa especificar as condições intersubjetivas de autorrealização individual, pois uma teoria da justiça deve estar vinculada não a modelos abstratos, mas a reconstrução das práticas e condições de reconhecimento já institucionalizadas. (WERLE; MELO, 2007, p. 32).

Em *O direito da liberdade* o autor nos apresenta a liberdade social como um modelo que possibilitaria essa preservação e permanência constante dos contextos de reconhecimento. Assim, ele busca abordar de que forma deve ocorrer o processo de reconstrução normativa dos princípios a serem reatualizados nos novos contextos sociais. Para essa formação de uma nova teoria da justiça, Honneth, nos leva a compreender os conceitos hegelianos de espírito objetivo e vontade livre, conceitos que estão no núcleo de sua teoria da justiça.

Hegel divide metodologicamente sua filosofia do espírito em subjetiva, objetiva e absoluta. Dentro da objetiva, há o direito abstrato, a moralidade e a eticidade, e na eticidade os componentes institucionais da família, sociedade civil, Estado. O conceito de espírito objetivo é relevante para a fundamentação proposta por Honneth, dado que por meio dele é possível,

[...] compreender os princípios universais de justiça a partir da ordem social, e não deduzi-los abstratamente, ou seja, entender a razão em seu momento reflexivo, no qual aquela se realiza nas instituições e práticas sociais. Em outras palavras, Honneth acredita que o conceito de “espírito objetivo” é fundamental porque contém a tese de que toda realidade social possui uma estrutura racional. (WERLE; MELO, 2007, p. 36).

A partir dessa nova compreensão de princípios de justiça, isto é, da busca de elementos de fundamentação da justiça nas instituições e práticas sociais e não em princípios pressupostos de processos apartados do contexto social como fazem os liberais, veremos como o direito, a liberdade, os costumes e os hábitos se fundamentam por meio dessa mudança. Uma das alterações significativas apresentadas por Hegel se deu no conceito de vontade livre. O entendimento da vontade livre é trazido por Honneth com uma relação com as ideias concorrentes na modernidade de liberdade. A fundamentação hegeliana acerca desse conceito é pertinente, dado a sua importância na abordagem das concepções de justiça de Honneth que,

[...] em acordo com Rousseau, Kant e Fichte, parte da premissa de que, sob as condições do Esclarecimento moderno, todas as determinações morais ou jurídicas só podem ser corretamente consideradas na medida em que exprimem a autonomia ou autodeterminação dos homens. (HONNETH, 2007, p. 56).

Entender esse conceito pode nos levar a compreensão de como o pensamento hegeliano de liberdade se diferenciou de outros pensadores bastante influentes na modernidade. Hegel, na introdução de sua *Filosofia do Direito* (2010), aponta para a liberdade como vontade livre universal e coloca explicitamente como insuficientes ou incompletos os pensamentos desses outros autores quanto ao conceito de liberdade. A fundamentação hegeliana se forma por meio

da análise dos conceitos de autonomia individual e autodeterminação, que na modernidade, vai diferenciar seus sentidos.

Em *Filosofia do Direito*, originalmente publicada em 1810, Hegel propõe um conceito de liberdade com características contrastantes dos conceitos difundidos na modernidade. Seu conceito de liberdade é objetivo, o que significa que, para além da reflexão moral individual, há uma ampliação às práticas sociais, ou seja, para o mundo externo. Nesta obra, Hegel apresenta seu diagnóstico de liberdade analisando os entendimentos de vontade livre. Para o autor a liberdade é uma peça fundamental de qualquer normatização. Sua fundamentação acerca do conceito de vontade livre tem por finalidade buscar um entendimento mais complexo de vontade com a pretensão de superar as fundamentações anteriores, como as defendidas por Kant e Fichte. Seu conceito de vontade é apresentado em três momentos: o primeiro apresenta, como uma das suas características,

[...] o elemento da pura indeterminidade ou da pura reflexão do eu dentro de si, no qual estão dissolvidos toda delimitação, todo conteúdo dado e determinado, imediatamente ali presente pela natureza, pelos carecimentos, pelos desejos e pelos impulsos, ou então seja pelo que for; [ela contém] a infinitude indelimitada da abstração absoluta ou da universalidade, o puro pensar de seu si mesmo. (HEGEL, 2010, § 5).

Para Hegel, há na vontade o elemento da “pura indeterminidade”, isto é, no eu, nada está determinado, todos os conteúdos dados são abstraídos, sejam os fornecidos pela própria natureza como os sentimentos e os desejos, ou de qualquer outra ordem. Segundo Ramos (2009, p. 18), “[...] ela está referida apenas à sua capacidade reflexiva de ter para si o que ela é em si, e de pôr as suas determinações sem pressupor qualquer termo dado do exterior”. Nesse momento da vontade há somente a reflexão pura do eu, é apenas o pensar a si mesmo em sua característica infinita e universal. Esse momento da vontade livre é caracterizado como uma liberdade vazia e puramente abstrata. Segundo Honneth, Hegel compreende que esse entendimento negativo da liberdade, apesar de ser considerado como uma perspectiva fundamental no aspecto da liberdade, conduz a uma perda de capacidade de ação, uma vez que o agir humano está relacionado aos arranjos com fins limitados.

Hegel nos direciona ao segundo momento da vontade livre apontada no § 6 da sua *Filosofia do Direito* o autor assinala que,

o eu é igualmente a passagem da indeterminidade desprovida de diferença à diferenciação, ao determinar e ao pôr de uma determinidade enquanto um conteúdo e objeto. - Esse conteúdo pode tanto ser dado pela natureza ou ser produzido a partir do conceito do espírito. Mediante esse pôr de seu si mesmo enquanto um determinado, o

eu entra no ser-aí em geral; - [é] o momento absoluto da finitude ou da particularização do eu. (HEGEL, 2010, § 6).

Nesse momento da vontade o eu, que anteriormente era indeterminado, passa a se determinar. Essa determinação é caracterizada pela apropriação dos conteúdos dados pela natureza assim como os fornecidos pelo pensamento. O eu, ao se determinar, se torna finito e particular. A característica da particularização é um dos elementos que sustenta esse segundo momento, é por meio dela que a vontade particular se apresenta: a capacidade do eu de decidir e escolher sobre seus desejos e necessidades. “A particularização da vontade significa que ela não apenas quer, mas quer algo, motivada pelo impulso de uma individualidade volitiva.” (RAMOS, 2009, p. 18). Temos assim a compreensão da autodeterminação na esfera da “capacidade de escolha ou de decisão refletida entre ‘conteúdos dados’.” (HONNETH, 2007, p. 58). No entanto, Honneth aponta a crítica de Hegel a tentativa de imputar caráter de necessidade no momento em que se defende a autodeterminação apenas como a escolha refletida entre inclinações ou tendências de ações. Essa discussão pode ser vista na filosofia de Kant, na sua defesa do dualismo entre dever e inclinação, isto é, entre a obrigação de uma lei moral e os desejos e sentimentos, essa dualidade é repudiada por Hegel. Segundo Honneth, Hegel sugere uma terceira definição, ele pretende apontar,

Um modelo complexo de “vontade livre” por meio da qual na própria vontade, assim como no material da autodeterminação individual, aquele vestígio de heteronomia é compreendido, porque pode ser pensado agora como resultado da liberdade. (HONNETH, 2007, p. 59).

Para Kant a autonomia estaria na busca de leis de ação a partir de princípio racionais. Quaisquer determinações pela via das inclinações dos sentidos estariam para ele como heteronomia. As duas etapas da vontade, como aponta Hegel, não definem o conceito de vontade completamente, somente uma síntese entre os dois entendimentos nos proporcionaria uma apreensão mais ampla, uma vez que, para o autor, alcançar a singularidade seria a apreensão completa do processo de vontade livre. Essa terceira etapa é explicitada por Hegel, no § 7.

A vontade é a unidade desses dois momentos; - a particularidade refletida dentro de si e por isso reconduzida à universalidade - singularidade; a autodeterminação do eu em pôr-se em um como o negativo de si mesmo, a saber, como determinado, delimitado, e permanecer junto a si, ou seja, em sua identidade consigo e sua universalidade e na determinação de não fundir-se senão consigo mesmo. (HEGEL, 2010, p. § 7).

Hegel, aponta esses dois primeiros momentos como abstrações, uma vez que toda autoconsciência pode se pôr como universal ao se abstrair de todos os conteúdos e também se

pôr em particular ao se determinar. Esses momentos são abstratos, temos somente de concreto a universalidade que é oposto ao particular, elementos que, em relação à vontade, desembocam em singularidade. Esse momento caracteriza a liberdade: ambos os momentos da vontade, negando a si mesmo; se universalizando; negando a universalização; se particularizando e, por fim; a particularização se universalizando pelo processo de reflexão de si, fundindo-se em singularidade. Assim, temos a ideia de vontade livre como uma síntese na qual o conceito da liberdade não pode ser determinado pela perspectiva negativa ou pela simples capacidade de fazer escolhas exclusivamente e isoladamente, mas de uma síntese entre os dois modelos.

Assim,

a liberdade, portanto, não reside nem na indeterminação nem na determinidade, senão que é ambas [...]. A vontade não está ligada [...] a algo limitado, mas tem de ir mais além, pois a natureza da vontade não é essa unilateralidade e esse estar ligado, senão que a liberdade é querer algo determinado, mas ser consigo mesmo e retornar ao universal [...] (HONNETH, 2007, p. 61).

Essa é a ideia de liberdade hegeliana apontada por ele como mais complexa que os modelos de liberdade precedentes: uma união entre a vontade subjetiva caracterizada pelos dois primeiros momentos e a vontade objetiva que se amplia ao outro e ao mundo. A vontade objetiva seria uma vontade caracterizada pela singularidade. Porém, ao falarmos de singular é preciso considerar aspectos que não podem ser identificados pelo momento anterior de abstração. No aspecto da singularidade, outras questões vão adentrar para além do indivíduo como os outros indivíduos; seu contexto de relações sociais; as questões éticas políticas e morais dentro da complexidade de uma sociedade. Ao buscar ter uma escolha nesse mundo, um indivíduo não pode fazê-las de forma isolada de tais questões.

Considerando essas três etapas para sua efetivação e uma análise que não elimina a perspectiva negativa e volitiva, ele cria um diálogo entre as vontades individuais e universais, ampliando ao campo da intersubjetividade (“ser-consigo-mesmo-no-outro”). Para Oliveira,

a liberdade, portanto, só pode ser pensada em toda a sua estrutura quando se tematiza tanto a vontade subjetiva como a objetiva, agora entendida como mundo histórico criado pela ação dos sujeitos. Para Hegel, só é possível pensar a vontade saindo de sua interioridade; trata-se de pensar a liberdade enquanto efetivada, posta no “etos”, no mundo da cultura, da história criada pelo homem, o mundo do político, do jurídico, dos costumes, do ético. (OLIVEIRA, 1993, p. 218.)

Essa explanação acerca do conceito da vontade livre é pressuposta para a fundamentação do conceito do direito assim como o desenvolvimento de uma ordem social justa dado que, para que a vontade livre possa se efetivar, deve ter “o conjunto dos pressupostos sociais ou institucionais externos que a “vontade livre” necessita para a sua realização.” (HONNETH,

2007, p. 63). Nesse sentido, uma teoria social justa, deve oportunizar a cada indivíduo um meio para que sua liberdade possa se concretizar no seu contexto histórico e social. Assim, para Honneth,

[...] a *Filosofia do direito* de Hegel representa uma teoria normativa de justiça social que precisa ser fundamentada na forma de uma reconstrução das condições necessárias de autonomia individual, cujas esferas sociais uma sociedade moderna tem que abranger ou dispor para com isso garantir a todos os seus membros a chance de realização de sua autodeterminação. (HONNETH, 2007, p. 67).

A partir dessa discussão acerca das condições necessárias para a realização da liberdade nas esferas de ação intersubjetivas, que Hegel tentou delinear com a sua teoria do direito, nos encaminhamos ao conceito de eticidade que, assim como o conceito de vontade, se determina após duas seções (direito abstrato e moralidade) que apesar de incompletos em si, são complementares na esfera da eticidade. Para Honneth, as duas primeiras seções propostas por Hegel, se relacionam com modelos de liberdade incompletos, assumindo apenas características unilaterais de vontade livre.

Sob o título de “direito abstrato”, ele quer estabelecer o lugar social daquelas concepções modernas de liberdade mediante as quais o sujeito individual constrói sua liberdade na forma de direitos subjetivos; sob o título de “moralidade”, ao contrário, tenta esboçar o lugar legítimo daquelas concepções modernas de liberdade segundo as quais a liberdade do sujeito individual é caracterizada como a capacidade de autodeterminação moral. (HONNETH, 2007, p. 71).

Para Honneth, Hegel faz essa correlação entre os dois primeiros momentos da vontade como suas duas esferas do direito e da moralidade para, após como uma espécie de síntese, assim como ocorreu na definição do conceito de vontade, chegar a terceira esfera de eticidade. Dado que nessas duas esferas articuladas às vontades incompletas e unilaterais desenvolvem danos patológicos, esses danos seriam uma espécie de sentimento de sofrimento, apontada por Hegel por vacuidade ou esvaziamento no estado de espírito, seja de uma coletividade ou de maneira individual. Honneth aponta que, dessa incompletude e unilateralidade, o sentimento que surge só poderia ser superado pela esfera da eticidade. Dado que “a eticidade liberta-se de uma patologia social, na medida em que cria igualdade para todos os membros da sociedade as condições de uma realização da liberdade.” (HONNETH, 2007, p. 106). Esse conceito surge com objetivo de que a concepção de liberdade intersubjetiva supere as insuficiências das duas anteriores e venha proporcionar interações intersubjetivas.

Se a realização da liberdade individual está ligada à condição da interação, uma vez que os sujeitos somente podem se experienciar como livres em suas limitações em face de um outro humano, então deve valer para toda a esfera da eticidade o fato de ter de residir nas práticas de interação intersubjetiva; [...] nas quais os sujeitos podem

ver reciprocamente no outro uma condição de sua própria liberdade. (HONNETH, 2007, p. 107).

Uma outra característica do conceito de eticidade é possuir o “caráter intersubjetivo do padrão de ação”. Essas formas de intersubjetividade são abarcadas pelo conceito de reconhecimento que, na *Filosofia do Direito* de Hegel, se apresenta ligado à ideia de comportamento. Dessa maneira, reconhecimento “implica também, e sobretudo, comportar-se diante do outro de um modo que se exija moralmente a forma correspondente de reconhecimento.” (HONNETH, 2007, p. 108). A noção de reconhecimento na esfera da eticidade, para Hegel, não garante, por si só, ação autônoma pois, apesar de algumas ações possuírem algum traço do reconhecimento, o que é explicitado quando as pessoas se relacionam reciprocamente e exprimem maneiras particulares de reconhecimento, mas ainda não podemos apontar essas relações como carregadas da autonomia que busca Hegel. Dessa maneira, uma outra característica da esfera da eticidade é possuir esferas diferentes de reconhecimento recíproco. Assim, articulando as principais características mencionadas, até o momento, temos que

[...] a esfera da eticidade deve abranger uma série de ações intersubjetivas nas quais os sujeitos podem encontrar tanto a realização individual quanto o reconhecimento recíproco; a conexão entre esses dois elementos tem de ser representada de tal forma que se possa tratar nesse caso de formas de interação social nas quais um sujeito somente pode alcançar a autorrealização se ele expressar, de um modo determinado, reconhecimento em face do outro. (HONNETH, 2007, p. 110).

Honneth, a partir desse momento, aponta como a ideia de dever é explorada na esfera da eticidade. De que maneira os deveres podem assumir a característica de liberdade? Hegel desenvolvera uma doutrina ética dos deveres, mas apontando diferenças conceituais expressivas das desenvolvidas por Kant, uma vez que a fundamentação kantiana de dever para Hegel “representa um princípio vazio de subjetividade moral.” (HONNETH, 2007, p. 110). Já, para Hegel, as determinações éticas são entendidas como relações necessárias, como explicitado a seguir.

[...] aquelas relações devem ser pensadas em seu âmago como padrão para a ação intersubjetiva, segue-se finalmente que os mandamentos (ou deveres) morais se apresentam como elementos internos do padrão de ação correspondente. (HONNETH, 2007, p. 111).

Para Hegel, o dever se torna uma relação necessária que é experienciada pelos sujeitos sem o entendimento de uma obrigação, mas como uma consideração recíproca das normas por meio da interação social. Nesse aspecto, a esfera da eticidade pressupõe uma relação entre a ética dos deveres e a concepção de reconhecimento. Assim podemos apontar que determinadas

normas morais estão articuladas nas diferentes formas de esferas de reconhecimento recíproco, levando os sujeitos a ações mutualmente correspondes em cada esfera. Como ressalta Honneth (2007, p. 112),

[...] um dever não representa para Hegel aquele ponto de vista isolado que Kant quis antepor à escolha entre alternativas de ação enquanto critério de decisão, senão o elemento interno, “necessário”, de uma ação que pode ser expressão do reconhecimento; e a elaboração de uma doutrina ética do dever” significa correspondentemente fornecer um panorama sistemático sobre as formas de ação intersubjetiva que podem expressar reconhecimento graças à sua qualidade moral.

A esfera da eticidade conta ainda com a exploração dos conceitos de formação individual e reconstrução normativa. O primeiro é estabelecido pela ligação feita por Hegel com a ideia de que o sujeito está em condição de mudança conforme a situação estabelecida. Segundo Honneth (2007, p. 113), Hegel supõe que “a estrutura motivacional dos homens constitui sempre o resultado dos processos de formação que puderam ter influência suficiente para fazer que as carências e inclinações atuais fossem penetradas por mandamentos racionais”. Esses processos de formação, se apresentaria como uma forma de proposição de mudança de comportamento de acordo com os valores morais pertencentes nas esferas de ação intersubjetivas, essa formação poderia ser reproduzida normalmente na sociedade moderna. Desses processos de formação, os quais pressupõem hábitos e práticas nas estruturas do próprio processo, Hegel nos leva a entender de que forma sua pretensão de formação se daria em uma sociedade segundo a qual as normas não estariam nas bases do processo de formação. Assim, ele nos encaminha ao seu procedimento de reconstrução normativa. Aponta:

[...] as relações modernas da vida foram reconstruídas de um modo normativo como o fio condutor dos critérios até aqui desenvolvidos, de modo que nestes se revelam aqueles padrões de interação que podem valer como condições imprescindíveis de realização da liberdade individual de todos os membros da sociedade. (HONNETH, 2007, p. 116).

Depreendemos que há, no conceito de eticidade, um aspecto normativo no qual as relações são reconstruídas conforme valores éticos que fomentem padrões de reconhecimento mútuo, que proporcionem a todos os cidadãos a realização efetiva de sua liberdade individual. Segundo Honneth, para fazermos uma investigação acerca do entendimento de eticidade, é necessário apresentar a classificação das esferas institucionais (família, sociedade civil e Estado), que representam três esferas éticas de ação da sociedade moderna. Hegel sustenta que essas instituições são fundamentais para a garantia da liberdade individual. Elas seriam essenciais pois “apresentam simultaneamente os únicos âmbitos de ação nos quais, em sua época, autorrealização, reconhecimento e formação combinam-se de maneira exigida”

(HONNETH, 2007, p. 117). Para Hegel, a categorização das três esferas não tem nivelamento normativo, mas um vínculo hierárquico. Tal relação é caracterizada em uma perspectiva ascendente, representando a esfera da família como sendo a primeira dessa escala, a família é, assim,

[...] lugar social onde a socialização das carências humanas é consumada: aqui a satisfação intersubjetiva dos impulsos individuais encontra lugar na forma da relação sexual entre os parceiros, aqui o potencial ainda desorganizado da carência da criança é formado pela primeira vez por meio da educação dada pelos pais. (HONNETH, 2007, p. 118).

Para Hegel, o que garante a família o status de base de toda a eticidade está na sua relação com a natureza da carência humana, cujo apenas no seio familiar é possível haver a sua superação. Uma vez que nela há um processo de formação de uma outra natureza que apresenta hábitos e comportamentos socialmente compartilhados.

A segunda esfera de ação é a “sociedade civil” que é conhecida como um “sistema das carências”, mas em um nível diferente do aspecto da esfera da família. Aqui, essa esfera não se apresenta como um caráter de orientação de desejos e impulsos, mas como “uma operação de regulação anônima, de certa forma sistêmica, graças à qual o mercado encontra-se em condições de satisfazer uma multiplicidade de interesses.” (HONNETH, 2007, p. 119). As carências dessa esfera não são mais possíveis de serem saciadas no âmbito da família, dado que as relações de trocas que ocorrem aqui envolvem um grau mais elevado de individualização. Na esfera do mercado o sujeito é visto como um ser de direito individualizado e que pode proporcionar a realização de seus desejos egocêntricos através dele, por outro lado, no contexto da família o sujeito é visto como membro que necessita de uma coletividade. Assim podemos explicitar que as principais especificidades de cada esfera se encontra entre,

[...] a satisfação de interesses egoístas e a de carências intersubjetivas como a diferença central, além disso, esboçam-se também já as diferenças que ambas as esferas residem simultaneamente no tipo de entrelaçamento entre reconhecimento e autorrealização. (HONNETH, 2007, p. 120).

Temos, de um lado, a esfera da família tentando superar as carências intersubjetivas, e a sociedade civil, do outro lado, tentando saciar nossos interesses individualistas. Ambos são necessários e nos levariam a patamares de reconhecimento e autorrealização. Dessas duas esferas de ação chegamos a terceira, que seria hierarquicamente superior a sociedade civil, dado ao seu potencial de proporcionar ao sujeito um nível ainda maior de individualidade ao desempenharem uma ação universal como integrantes do Estado.

A esfera do Estado em Hegel começa a se delinear no final da segunda esfera (sociedade civil), com o conceito de corporação. A corporação é considerada por Hegel como “depois da família, [...] a segunda raiz ética do Estado, a qual está fundada na sociedade civil-burguesa.” (HEGEL, 2010, p. 255). A corporação uniria os sujeitos em prol de bem comum, e em nome desse bem comum os sujeitos apreenderiam a regular racionalmente suas práticas e habilidades desde que sejam necessários para a sociedade. Dessa forma, cada indivíduo, por meio da razão, se torna um cidadão que por meio da consideração intersubjetiva consegue seguir uma vida universal. Segundo Honneth,

é a colaboração nesse “universal”, a participação ativa na reprodução da coletividade, que faz Hegel acreditar que esta permite um grau ainda maior de individualização: não em sua carência natural, nem em seu interesse sempre individual, mas em seus talentos e habilidades formadas racionalmente é que o sujeito se tornou, na esfera do Estado, membro da sociedade. (HONNETH, 2007, p. 121-122).

Os três níveis hierárquicos respectivamente, da família, sociedade civil e Estado pressupõe o indivíduo “incluído simultaneamente com um aumento da sua própria personalidade, uma vez entendida esta como o grau de formação racional de uma individualidade natural que [...] ainda está desorganizada.” (HONNETH, 2007, p. 122). Em um primeiro momento a esfera da família, administra as carências naturais ainda em estágio de formação da individualidade, age com aspecto do amor a fim de superar tais carências. Na esfera intermediária, a sociedade civil, os interesses individuais seriam satisfeitos pelo mercado econômico, proporcionando aos sujeitos transações diversas. No Estado, o indivíduo como membro, com a formação bem estabelecida de sua individualidade a partir das outras esferas, pode racionalmente usar suas capacidades para contribuir com bem comum, o bem em um campo universal.

O Estado em Hegel, enquanto último nível do espírito objetivo, alcançaria o status de absoluto e universal e faria do sujeito um membro desse todo. Mas, o conceito de Estado em Hegel é bastante questionado, uma vez que dois elementos parecem ser ignorados por Hegel: um é a liberdade dos indivíduos, que devem submissão ao Estado; o segundo é a tendência de uma defesa por Estados absolutos cair em totalitarismos.

Dessa forma, Honneth reatualiza alguns conceitos hegelianos para desenvolver seu conceito de eticidade, mas em relação a ideia de Estado ele se afasta radicalmente. Em *Sofrimento de Indeterminação* Honneth já apresenta elementos da sua teoria da justiça, que aparecem com mais profundidade em *O direito da liberdade*. Podemos apontar que a ideia da família como uma esfera da eticidade é reatualizada em Honneth, considerando as novas configurações da família que se formaram ao longo do tempo. Em Hegel a perspectiva de uma

família centrada na figura paterna como provedora da renda e da figura materna como a responsável pelos cuidados domésticos e educacional dos filhos, é reconfigurada em Honneth, uma vez que, para ele, o símbolo que representa a família é o amor, o afeto, o cuidado e a proteção e, nesse caso, ela pode se reconfigurar das mais diversas formas tendo como fio condutor esses parâmetros afetivos. Também amplia a esfera da eticidade à esfera da amizade, pois a compreende no mesmo sentido como a família é uma forma de interação que “gira em torno do reconhecimento recíproco da insubstituibilidade do outro [...]” (HONNETH, 2007, p. 130). Para Honneth, apesar de Hegel citar a amizade na introdução da sua *Filosofia do Direito*, ele não a explorou na esfera da eticidade e limitou essa primeira etapa a um único tipo de relação social. Mas há uma justificativa para esse direcionamento, que é criticado por Honneth como a superinstitucionalização da eticidade. Essa última crítica se dá ao fato de Hegel pressupor que para que algo possa fazer parte da eticidade deva ser possível ser administrado e organizado pelo Estado, de modo que devam ser

[...] institucionalizáveis de acordo com o direito positivo; pois sem tal possibilidade de um acesso estatal, as esferas correspondentes não teriam sequer base de durabilidade, confiabilidade e instaurabilidade necessárias para se falar de uma condição de liberdade para nós disponível. (HONNETH, 2007, p. 131-132).

Dessa forma, a esfera da amizade não poderia adentrar a esse campo, pois não teria validade jurídica, diferente por exemplo da família que seria formada após o matrimônio que teria respaldo jurídico. Essas tentativas de justificação são recepcionadas por Honneth como uma tendência de Hegel para uma “institucionalização positivada juridicamente” das relações sociais, ignorando as intuições sociais obtidas culturalmente, como é o caso das relações de amizade, que são desconsideradas nesse processo de eticidade. E esse argumento acerca do controle estatal sobre as formas de relações sociais apresenta, aos pensamentos de Honneth, “uma diminuição do caráter ‘ético’ das condições de liberdade socialmente existentes.” (HONNETH, 2007, p. 134). Isso porque toda a fundamentação do conceito de eticidade tem como pressuposto que as normas que serão incorporadas nessas esferas seriam por meio de práticas e hábitos adquiridos historicamente, a partir de relações de reconhecimento recíproco, e não de maneira inerte, fixada no direito. De acordo com Honneth, a “reconstrução normativa” deveria ser ressignificada passando de uma reconstrução de realidades que possam ser juridicamente institucionalizadas para um processo de “reconstruir as esferas sociais de valor da modernidade que se caracterizam pela ideia de uma combinação determinada de reconhecimento recíproco e autorrealização individual.” (HONNETH, 2007, p. 136). Dessa maneira, não identificaríamos essa aparente contradição na pressuposição de processos

históricos como necessários na reconstrução das esferas de ação que formam a eticidade e a fixação em parâmetros jurídicos estáveis para a sua incorporação.

Honneth faz mais uma crítica à esfera da sociedade civil de Hegel no que diz respeito à sua capacidade de atualização. Na verdade, a esfera da sociedade civil acaba caindo em parâmetros deterministas ao estabelecer quais são as instituições que formam tal esfera ética, minando a possibilidade de outras instituições que somente pelo parâmetro da interação possa constitui-la. O conjunto específico das práticas de ação social que deveriam ser o padrão para o estabelecimento de análise de uma instituição não é possível de ser comprovado. Um outro problema, em relação ao padrão de interação, é que ela se caracteriza de maneira diferente do tipo de interação que ocorre na família, que deveria ter as mesmas bases e o mesmo intuito de reciprocidade, mas “a relação de interação do mercado é colocada ao lado de uma esfera de comunicação bem diferente, cujas normas de reconhecimento são de um tipo completamente independente.” (HONNETH, 2007, p. 141). Temos assim, nessa esfera intermediária, duas formas de reconhecimento: uma ligada as interações de mercado, outra ligada a interações de valores. Isso é problemático, uma esfera que tem em si a proposta de ter diferentes direcionamentos éticos.

A última esfera da eticidade (Estado), é um dos pontos mais problemáticos da fundamentação Hegeliana, seja pelas consequências negativas que sua execução pode resultar, seja pelos problemas de interpretação que esse Estado resulta. Ainda assim Honneth tenta atualizar alguns aspectos dessa esfera no seu projeto de justiça. Antes de explorar esses aspectos, vamos compreender o papel dessa esfera em relação as outras. Segundo Honneth,

[...] os membros da sociedade encontram no “Estado” uma esfera de interação na qual alcançam a autorrealização por meio das atividades comuns e “universais: se o indivíduo na “família pode realizar sua liberdade por meio da retribuição do amor é capaz de realizar seus interesses egocêntricos na “sociedade civil”, então o “Estado” é a esfera da qual se pode dizer que nele o indivíduo tem que “levar uma vida universal” (§ 258). (HONNETH, 2007, p. 143).

Para Honneth, é problemático a afirmação hegeliana de efetivação plena da liberdade em uma esfera universal. Assim, a questão se coloca em torno da contradição. Hegel pensa em uma “liberdade pública”, mas atribui “ao cidadão do Estado, sobretudo, o papel do súdito a serviço.” (HONNETN, 2007, p. 144). Essa postura aponta como há uma oscilação no entendimento de liberdade, reconhecimento recíproco e formação dentro dessa esfera quando, ao mesmo tempo, existe esse aspecto de submissão dos indivíduos em relação ao Estado. Desse modo Hegel apresenta tendências autoritárias em que, em primeiro momento, mostraria um discurso de defesa de direitos fundamentais concedidos a todos os indivíduos, mas o aspecto de

participação nas decisões políticas não é estendido aos cidadãos, não é competência de os indivíduos configurar a política. A proposta honnethiana de atualizar essa esfera da eticidade, seria tirar o foco do Estado e direcionar para o cidadão; seria o fortalecimento da esfera pública política, a fim de proporcionar aos indivíduos uma formação democrática da vontade; tendo como panorama que somente com a emancipação política dos indivíduos é que se pode pensar em esferas éticas de ação que realmente se estruturam com base nos elementos da liberdade intersubjetiva, do reconhecimento recíproco e da reconstrução normativa; e assim tenha possibilidade de garantir e manter uma teoria da justiça efetiva.

4.2. A liberdade social como uma forma de eticidade democrática: uma reconstrução

Honneth, a partir da fundamentação hegeliana acerca do conceito de liberdade social, se apropria de tal concepção para sua proposta de atualização da noção de justiça na contemporaneidade. Neste primeiro momento vamos apontar os principais elementos da liberdade social considerados por Honneth. Em seguida, pretendemos mostrar os movimentos que encaminham à sua nova concepção de justiça por meio do método da reconstrução normativa.

Ao conceber a liberdade social Honneth articula três pontos considerados fundamentais na sua argumentação. Em primeiro lugar há o reconhecimento recíproco (i), um conceito caro ao autor, uma vez que, para ele, se trata de um movimento fundamental da reconstrução social, baseado na consideração de um sujeito em relação ao outro. Em segundo lugar, Honneth articula uma forma de mediação entre a assimilação e respeito de uma norma, ou seja, o consenso de reciprocidade entre as partes e o exercício da liberdade social, cuja função de promoção seria exercida pelas instituições sociais (ii) (as relações pessoais, o mercado e o formação da vontade democrática). O terceiro ponto de articulação se fundamenta a partir do conceito de reconhecimento recíproco nas relações sociais, Honneth busca: a superação das patologias sociais (iii), sendo uma característica fundamental de seu modelo de liberdade. Ao analisarmos esses pontos podemos investigar como a proposta de Honneth conseguiria promover, por meio de seu modelo de liberdade, a fundamentação de um ordenamento justo.

(i) Ao utilizar o conceito de reconhecimento recíproco Honneth compreende que os indivíduos precisam uns dos outros para se complementar, pois, sozinhos não conseguem chegar aos seus objetivos. Em sua obra *Luta por Reconhecimento* (2009a), originalmente publicada em 1992, o autor mostra o reconhecimento dividido em três esferas: relações familiares ou íntimas, relações jurídicas e solidariedade. Entretanto, quando nessas três esferas

houver experiências de desrespeito, ocorrem os conflitos sociais por reconhecimento. Para Sobottka (2016, p. 689). “Se as três formas de reconhecimento estiverem presentes ali onde o indivíduo se relaciona cotidianamente, apoiando-o, então ele pode desenvolver ali autorrelações práticas saudáveis”. Dessa forma, essa categoria de reconhecimento mútuo, uma vez que considerem as esferas apontadas acima, promulgariam relações de reconhecimento bem-sucedidas na sociedade.

Em resumo, aquilo que o autor identifica com injustiças sociais têm origem na desconsideração dessas esferas de reconhecimento como parâmetros que guiam as normas sociais. As formas de resistência e os protestos são, nesse sentido, motivadas pelas experiências de injustiça fruto do déficit de reconhecimento. Em relação as experiências de desrespeito e descontentamento social que viriam a provocar as lutas por reconhecimento, Honneth aborda explicitamente este ponto no livro obra *Redistribution or Recognition?* (2003). Segundo Honneth, os indivíduos conceberem a injustiça sem que necessariamente essa experiência esteja articulada a movimentos sociais específicos. Honneth explica que antes dos indivíduos se organizarem em grupos sociais para reivindicar seus direitos eles têm a possibilidade de perceber quando valores e normas sociais são negados a eles. Nesse movimento, uma vez que tais valores são legitimados na sociedade, uma parcela da população não se sente contemplado por esses direitos. Dessa forma, o sofrimento e descontentamento social se apresenta. E são justamente esses sentimentos que motivam as resistências sociais e, conseqüentemente, os movimentos sociais. Dessa maneira, para Honneth, as possíveis formas de descontentamento social deveriam ser usadas como premissa teórica da reflexão social, pois,

[...] toda sociedade requer justificação, desde a perspectiva de seus de seus membros, na medida em que deve cumprir uma série de critérios normativos que surgem de reivindicações profundamente arraigadas no contexto da interação social. (HONNETH, 2003, p. 129)¹.

Nesse sentido, o descontentamento social serve de parâmetro para determinar o quanto as atividades que ocorrem na sociedade são justificáveis. Quanto mais as pessoas sentem a experiência da injustiça, mais lutas acontecem. Honneth explicita que o sentimento de injustiça motiva as lutas pelo reconhecimento que está sendo negado. Segundo Honneth, “o que sujeitos esperam da sociedade é, acima de tudo, o reconhecimento de suas reivindicações de identidade.” (HONNETH, 2003, p. 131). Nesse sentido, os indivíduos, mediante experiências de injustiça, procurariam através das suas reivindicações de reconhecimento social que abarquem seus modos vida, isto é, que se justifiquem diante de parâmetros de legitimidade

¹ Todas as citações da obra *Redistribution or Recognition?* (2003) são de tradução nossa.

socialmente aceitos. Essas lutas por autonomia são descritas pelo autor como processos de busca pela emancipação. Nesse sentido, por emancipação Honneth compreende a possibilidade de os indivíduos poderem decidir as suas vidas por si próprio, ou seja, decidirem como querem viver e realmente colocar suas intenções em prática. Segundo Sobottka, há duas dimensões da emancipação:

De um lado, amplia-se a emancipação na medida em que novas esferas da vida passam a ser livremente determinadas. Esse seria o caso, por exemplo, quando, na atualidade, gradativamente passa a ser aceito que na esfera da sexualidade cada pessoa pode autodeterminar como quer vivê-la. De outro, a emancipação se amplia na medida em que novas pessoas ou grupos conquistam o direito de determinar por si próprios os seus projetos de vida. (SOBOTTKA, 2013, p. 157-158)

Dessa forma, a primeira dimensão da emancipação se coloca em uma esfera mais específica de uma forma de vida reprimida em que, a partir da ampliação da autonomia, os próprios indivíduos passam a controlá-la. Assim, como explicitado na citação acima, a emancipação de um sujeito homossexual se realiza na medida em que ele deixa de experimentar injustiças e tem garantido a sua integridade ou dignidade, ou seja, ele se emancipa na medida em que é reconhecido como alguém capaz de viver de forma autodeterminada. Desse modo, o indivíduo pode controlar e decidir seus modos de vida e realizações na sociedade. Já a segunda dimensão da emancipação, concretiza-se quando grupos sociais conquistam a possibilidade de realizar seus objetivos de vida. Assim, esta esfera é caracteristicamente coletiva, uma vez que está relacionada a emancipação de grupos inteiros, como mulheres, negros, indígenas, entre outros. A partir do momento em que cada grupo consegue pôr em prática seus objetivos de vida, temos um processo liberdade ampliada.

Nesse sentido, o termo reconhecimento se definiria como:

[...] aquele passo cognitivo que uma consciência já construída “idealmente” em totalidade efetua no momento em que ela “se reconhece como a si mesma em uma outra totalidade, em uma outra consciência”; e há de ocorrer um conflito ou uma luta nessas experiências de reconhecer-se-no-outro, porque só através da violação recíproca de suas pretensões subjetivas os indivíduos podem adquirir um saber sobre se o outro também se reconhecer neles como uma “totalidade”. (HONNETH, 2009a, p. 63).

Nesse sentido, podemos considerar que, em *O direito da liberdade* (2015), em sua nova abordagem ao conceito de reconhecimento o termo conserva alguns objetivos como promover a interação respeitosa, honesta e igualitária entre os indivíduos para alcançar suas finalidades e evitar injustiças sociais. Porém, nessa obra, o reconhecimento com essas finalidades só se dar no exercício da liberdade social, por meio das instituições sociais.

(ii) As instituições sociais, dessa maneira, constituem outro ponto de articulação na argumentação de Honneth. Segundo o autor, na sua compreensão do conceito de liberdade social, essas categorias institucionais de reconhecimento são responsáveis pela promoção do consenso de reciprocidade entre as partes. Mais explicitamente, as instituições de reconhecimento são:

Um conjunto de práticas de comportamento padronizadas que se deixam entrelaçar; certamente elas fazem que, na relação com o ego do outro, os sujeitos possam reconhecer o desejo cuja feitura seria condição de contentamento de seu próprio desejo. (HONNETH, 2015, p. 86).

Nesta perspectiva, a liberdade do indivíduo seria efetivada no seio de instituições de reconhecimento. Ou seja, as instituições formam um ambiente propício no qual as práticas no seu interior possibilitariam uma conexão entre os indivíduos por meio de uma relação de reciprocidade, e que somente através delas, práticas harmonizadas e consolidadas, haveria reconhecimento mútuo. Assim, como reforça Pinzani (2013, p. 303), “os indivíduos realizam sua liberdade social em três esferas: a das relações íntimas, a do mercado e a do Estado democrático”. Essas instituições normatizariam nossas práticas sociais, através de valores socialmente legitimados. Dessa forma, como salienta Honneth, podemos considerar que a liberdade social seria esse valor que estimularia a complementaridade recíproca em esferas de reconhecimento.

O que há de peculiar em tais formas da autolimitação individual é que elas permitem aos indivíduos experimentar as obrigações respectivas como algo que corresponda à realização de seus próprios fins, necessidades ou interesses; as limitações morais não devem ser experimentadas diante dos outros como algo emperrado, que contrarie as inclinações pessoais, mas como extensão e encarnação social dos objetivos considerados constitutivos para a própria pessoa. (HONNETH, 2015, p. 229).

Desse modo, uma vez que os indivíduos alcançam a possibilidade de exercício autêntico de sua liberdade, em cada uma das esferas institucionais da eticidade de Honneth, os membros da sociedade poderiam com mais facilidade chegarem a realização dos seus fins individuais e coletivos.

(iii) O terceiro ponto de articulação mencionado por Honneth consiste na sua afirmação sobre a inexistência de patologias sociais no seu modelo de liberdade. Na elaboração de sua proposta ele nos apresenta o conceito de patologia social, retomando o que foi apresentado no segundo capítulo, como sendo a dificuldade enfrentada pelos indivíduos no processo de compreensão das normas institucionalizadas de maneira tal que viessem a criar obstáculos à cooperação social entre eles. Segundo Honneth, ocorrem patologias sociais quando os membros da sociedade não conseguem compreender corretamente os significados das normas e hábitos

empregados na sociedade. O autor trabalha com esse termo como via para destacar as deficiências que circundam os modelos de liberdades jurídica e moral.

Assim, esses dois modelos não permitem a superação de patologias sociais; como esclarece Campello:

Em relação à liberdade jurídica, o indivíduo passa a agir apenas como portador de direitos subjetivos, sendo reduzido seu espaço de liberdade ao sentido estritamente jurídico e perdendo-se, com isso, outras formas de integração social e comunicativa. No que se refere à liberdade moral, por sua vez, se, por um lado, ela tem seu fundamento associado à ideia de autonomia e de escolhas subjetivas, ela apresenta seus limites quando o indivíduo torna-se insensível a contextos, agindo cegamente de acordo com princípios morais previamente estabelecidos (CAMPELLO, 2014, p. 191).

Honneth defende que, diferente do que acontece com os modelos de liberdade negativa e reflexiva, no exercício pleno da liberdade social não ocorrem patologias sociais, pois, “tais patologias remetem a um mal-entendido sistemático que leva o indivíduo ao atribuir um sentido errado à sua liberdade jurídica e moral.” (PINZANI, 2013, p. 302). Entretanto, Honneth ressalta a expressão: anomalias do agir social, evidenciadas quando “as esferas que deveriam proporcionar os espaços de realização da liberdade, mas devido a possíveis problemas internos ao seu desenvolvimento, elas deixam de exprimir aquele conteúdo normativo.” (CAMPELLO, 2014, p. 191). Porém, segundo Honneth, na liberdade social dificilmente ocorreria uma desvinculação entre as esferas institucionais da liberdade e o indivíduo, dado que a razão de ser desse modelo de liberdade é o compartilhamento recíproco de práticas intersubjetivas. Assim, para Honneth,

[...] a autonomia individual não é concebida como uma dimensão monológica, mas intersubjetiva: segundo ela, o indivíduo só alcança a liberdade da autodeterminação ao aprender, em relações de reconhecimento recíproco, a compreender suas necessidades, convicções e habilidades como algo que vale a pena ser articulado e perseguido na vida pública. (HONNETH, 2009b, p. 360).

Na sua compreensão, a liberdade social não torna o reconhecimento recíproco limitado aos sistemas jurídicos ou a moralismos, nem se distancia das relações sociais. Pelo contrário, é por meio das conexões sociais que as intuições de reconhecimento podem promover o reconhecimento recíproco efetivo, possibilitando, assim, ações de complementariedade e desenvolvendo nos indivíduos um reconhecimento de si mesmo no outro. Dessa maneira, como a autonomia se forma a partir da intersubjetividade, as concepções de justiça formadas diante dessa mudança de perspectiva, também devem se modificar. Assim, como ressalta Honneth,

[...] com a outra, a concepção intersubjetiva de autonomia, a arquitetura de uma teoria da justiça transforma-se fundamentalmente: não apenas aquilo que pode valer como

sua matéria, mas também o seu princípio formal e sua relação com o ator passam por uma nova determinação quando a liberdade individual passa a ser concebida como o resultado de relações de reconhecimento. (HONNETH, 2009b, p. 361).

Diante do modelo de liberdade social, Honneth não pressupõe perspectivas formalistas ou abstratas de liberdade como parâmetros de justiça e, ao mesmo tempo, faz objeções as metodologias segundo as quais as normas são estabelecidas nessas perspectivas. Em relação ao método, ele considera um problema comum nas concepções de justiça contemporâneas, nos quais os princípios de justiça que decorrem da liberdade formal ou abstrata se colocam, a condição de pressuporem as normas distantes da facticidade social, para depois aplicá-las na sociedade. Esse procedimento é apontado por Honneth como um déficit das teorias da justiça. Para o autor, uma das formas de superar essa lacuna é utilizando outro método para a fundamentação de justiça. Assim, segundo ele, “esse problema metodológico da posteridade só pode ser sobrepujado se for levado a cabo a exposição de uma concepção de justiça pela via de uma reconstrução do desenvolvimento social conduzida de maneira normativa.” (HONNETH, 2015, p. 120).

Nesse sentido, a forma defendida por Honneth de superação do distanciamento entre teoria e prática, se dá por meio do método de reconstrução normativa. Tal processo, se coloca como finalidade o movimento de “apresentar os princípios e as normas como padrões com vigência social.” (HONNETH, 2015, p. 120). Dessa forma, as normas não seriam apresentadas de cima, mas do interior da própria sociedade. Entretanto, um outro problema surge com tal procedimento: o que justificaria a referência para a determinação de uma norma específica e não outra no processo de reconstrução? Honneth faz um retorno à filosofia hegeliana para explicar o que pode servir como parâmetro de uma referência normativa. Em seguida, aponta para, “a estratégia de associar valores e ideias que já tenham sido institucionalizados na sociedade [...]” (HONNETH, 2015, p. 121). Nesse sentido, as normas teriam origem naquele conjunto de valores constituintes de esferas de ação institucionais, que não chegaram a se efetivar pois o modelo de liberdade ao qual se relacionavam não permitia sua promoção. Para exemplificar a estrutura de pensamento correspondente à reconstrução normativa de um ordenamento, Honneth aponta que ele

[...] deve então significar a busca de seu desenvolvimento pensando-se se valores culturalmente aceitos nas diferentes esferas de ação chegaram a ser realizados, de que modo isso ocorreu e quais normas de comportamento os acompanham, em cada caso, de maneira ideal. (HONNETH, 2015, p. 121-122).

A identificação de tais elementos culminará em um direcionamento mais apropriado para a reconstrução de normas para que um escopo cada vez maior de valores venha a se efetivar

plenamente. Esse processo de pensar a sociedade com seus valores e normas a fim de criar um ambiente sadio em que os indivíduos podem efetivar sua liberdade, se configura como um dos caminhos para o estabelecimento da ideia de justiça apresentada pelo autor. Nesse sentido, Honneth associa a ideia de justiça como

[...] completamente dependente da relação com os valores éticos; pois sem a fundamentação mediante a ideia de bem a exigência de nos comportarmos de maneira “justa” para com as outras pessoas nada significa, já que não podemos saber em que sentido lhe devemos o que é “delas”; somente quando temos clareza da consideração ética pelo outro em nosso agir comum podemos dispor sobre o ponto de vista que transmite os padrões necessários para um fazer e permitir justos. (HONNETH, 2015, p. 122).

O que ocorre nas concepções de justiça da modernidade é a atribuição à liberdade individual como uma condensação dos valores éticos. Como já vimos anteriormente, há entendimentos divergentes acerca da liberdade que competem entre si. Dessa maneira, diferentes concepções de justiça vão se formar, pois cada uma busca se efetivar a partir do seu próprio entendimento de liberdade. Assim, quando possuímos várias concepções de liberdade podemos identificá-las a partir dos setores sociais específicos para os quais elas se direcionam. Na liberdade jurídica, a liberdade se coloca no direito. Já na liberdade moral, a liberdade se coloca na esfera ética. Assim, suas formas de manifestação se diferenciam no que se refere aos seus modos de institucionalização. Por outro lado, Honneth aponta que a liberdade social teria um aspecto mais abrangente em relação as diferentes instâncias sociais, ou seja, ela comporta tanto a esfera ética como a do direito. Ele deseja superar essas noções apontando que

[...] não podemos simplesmente supor que o valor da liberdade tenha assumido uma forma institucional em diferentes setores de função, mas antes, devemos considerar inicialmente que seriam sempre diferentes interpretações desse valor, que chegam a se materializar em tais esferas de ação institucionais. (HONNETH, 2015, p. 123).

Dessa maneira, retornamos a outra razão levantada pelo autor para não considerar as formas de liberdades da modernidade como elementos para a fundamentação de uma concepção de justiça atual. Já vimos que o método deve mudar, assim como o modelo de liberdade. Das três concepções de liberdade que foram mapeadas pelo autor a única que se amplia e pressupõe a contextualização das condições sociais efetivas é a liberdade social. Sua fundamentação na intersubjetividade se traduz no movimento de cooperação mútua entre os indivíduos para efetivação de seus fins por meio de instituições de reconhecimento recíproco. Nesse sentido, Honneth não exclui a importância de valores éticos na atribuição da liberdade individual. Na verdade,

[...] é a referência ética à ideia de liberdade, necessária para que uma teoria da justiça deixe os contextos puramente formais e ultrapasse as fronteiras para a matéria social; ora, elucidar o que significa para os indivíduos dispor de liberdade individual implica, necessariamente, nomear as instituições existentes nas quais ele, na interação normativamente regulamentada com os outros, pode realizar a experiência de reconhecimento. (HONNETH, 2015, p. 125).

Assim, na perspectiva de Honneth, é por meio do exercício da liberdade social que essa nova fundamentação é possível. Certamente, pelo fato da liberdade se efetivar no seio social, não deve haver um distanciamento entre liberdade individual e sociedade. Ela ocorre justamente nessa relação. Nesse sentido, para Honneth, o cuidado da contemporaneidade deve se dar sobre quais são as instituições sociais que promovem a liberdade, assim como as que estão exercendo liberdades que ampliam cada vez mais o distanciamento entre teoria e prática. Entretanto, a mudança de deve ser paulatina.

O método de reconstrução normativa exige de nós o desdobramento das condições de justiça no sentido de uma preparação gradual das esferas de ação das sociedades liberal-democráticas da atualidade, nas quais o valor da liberdade de modo algum foi tomado de forma institucional e específica, típica de uma função. (HONNETH, 2015, p. 125).

Segundo a concepção de liberdade social apresentada até aqui, o que se deve fazer ao intencional uma teoria da justiça efetiva é ir adaptando as esferas de ação a liberdade intersubjetiva. Devemos ressaltar que na contemporaneidade todos os modelos de liberdade se revelam dentro dos complexos institucionais, mas nos âmbitos de ação dos modelos de liberdade negativo e reflexivo, os indivíduos têm garantido uma forma de se distanciarem das relações sociais. Assim, para Honneth, somete as instituições mediadas pela liberdade social construiriam as esferas de ação que efetivaria a liberdade. Com a efetivação dessa liberdade haveria a diminuição da lacuna que se estabelece entre justiça e nas práticas sociais.

Sua tarefa seria colocar diante de nossos olhos todas as condições institucionais, materiais e legais que atualmente precisariam estar cumpridas para que as diferentes esferas sociais efetivamente pudessem fazer jus às normas de reconhecimento a elas subjacentes; com o objetivo de fomentar a autonomia individual, ela não apenas deveria defender em relações jurídicas democráticas o princípio da igualdade deliberativa, em relações familiares o princípio da justiça das necessidades e nas relações sociais de trabalho o princípio da justiça do desempenho, mas exigir também a inclusão de todos os sujeitos nestas relações de reconhecimento. (HONNETH, 2009b, p. 365 - 366).

Nesse sentido, essa concepção de justiça apresenta nas relações intersubjetivas de reconhecimento a expressão máxima de autonomia individual, contribuindo fortemente para extinção do déficit sociológico que se estabelece na má execução da *práxis* política. Tal perspectiva de justiça tenta contemplar toda a realidade social, apontado como desfazer os males que assolam tantos os indivíduos particularmente como a vida em comunidade. Diante

do exposto, para Honneth, uma sociedade justa se encaminhara em direção ao espaço social em que os indivíduos conseguem alcançar a emancipação. Esse ordenamento justo se fundaria a partir de formas de governos democráticos, no qual “as oportunidades de inclusão de cada membro da sociedade no processo democrático, em igualdade de direitos, crescem na exata medida em que, nas esferas vizinhas das relações pessoais e do mercado econômico, são liberados e realizados princípios institucionalizados da liberdade social” (HONNETH, 2015, p. 631).

A noção de eticidade democrática possui aqui um papel central. Para que não se perca de vista o ideal emancipatório, o indivíduo deve tomar como critério de análise aquelas dimensões do aumento da autonomia que venham a contribuir com uma vida democrática. Só numa sociedade amplamente democrática é possível efetivar a construção do ordenamento que tenha como pauta o reconhecimento recíproco como orientação para as instituições. Ao propor a superação das patologias sociais, a partir de um novo entendimento de autonomia, Honneth, se preocupa em proporcionar a todos os indivíduos a possibilidade de uma vida plenamente realizada em uma sociedade saudável para todos os membros.

4.3. Reconstrução normativa como normas morais fundamentais de relações de reconhecimento

Como vimos, segundo Honneth, a relação dos modelos de liberdade jurídica e moral com a vida social se apresenta limitada e patológica dado que os indivíduos, sob esses modelos, baseiam suas ações de acordo com parâmetros distantes da sua própria realidade social. Dessa maneira, aponta o autor, esses modelos se apresentam apenas como possibilidades de liberdade, dado que fornecem a oportunidade de afastamento, questionamento ou comprovação de determinada relação de interação, mas, em si mesmos, não comportam a capacidade de promover o modelo de sociedade defendido por ele. Segundo o autor, o desenvolvimento de um processo intersubjetivo efetivo só é possível quando,

[...] os sujeitos estão em tal reconhecimento recíproco que suas consunções de ação podem ser apreendidas sempre como condição de satisfação dos objetivos de ação de sua contraparte, afinal, eles podem vivenciar a realização de suas intenções como algo que nessa medida, consuma-se completamente isento de coerções e, portanto, “livremente”, uma vez que é desejado ou aspirado pelos outros no seio da realidade social. (HONNETH, 2015, p. 224).

Para Honneth, o modelo de liberdade social desenvolvido por Hegel atenderia às exigências de um processo de interação real, porém, tal modelo foi suprimido devido à força dos modelos anteriores, que obscureciam um entendimento correto da própria sociedade. Foram

as ideias desses modelos que moldaram as instituições sociais da família, do matrimônio e até mesmo do mercado, o que desencadeou um processo errôneo de autoconhecimento social nas sociedades modernas.

Dessa maneira, para superar os déficits sociais e os problemas de injustiça que envolve a sociedade, Honneth desenvolve sua concepção de teoria da justiça. Sua fundamentação tem como ponto de sustentação uma teoria com base numa análise social crítica. A elaboração de sua teoria da justiça pressupõe quatro premissas indispensáveis. A primeira se refere ao desenvolvimento de uma teoria da justiça que tome como elemento fundamental a sociedade. Nesse aspecto, Honneth (2015) defende que a reprodução da sociedade se desencadeia por um direcionamento comum a ideais e valores basilares. Dessa maneira, Honneth propõe que somente na própria sociedade encontramos os elementos éticos que compõe sua estrutura.

A segunda premissa, segundo Sobottka (2013, p. 162) se caracteriza por “a restrição de tomar como referência para sua teoria da justiça tão somente aqueles ideais e valores que sejam indispensáveis para a reprodução da respectiva sociedade”. Para a identificação desses valores e ideias que representam bases sólidas de fundamentação dos parâmetros normativos que abarcam as nossas instituições sociais, Honneth nos indica o método da “reconstrução normativa”. Esse mecanismo consiste no,

processo pelo qual se procura implantar as intenções normativas de uma teoria da justiça mediante a teoria da sociedade, já que valores justificados de modo imanente são, de maneira direta, tomados como fio condutor da elaboração e classificação do material empírico. (HONNETH, 2015, p. 24).

A partir dessa definição, o autor nos leva ao campo da ação, aqui, mediante esse procedimento, as instituições e práticas sociais são verificadas conforme se apresentam enquanto relevantes para legitimação dos valores constituintes das sociedades. Assim, após a análise desses valores e identificação da sua relevância se tenciona aplicar as normas que forem consideradas indispensáveis às práticas sociais. A relevância do movimento de legitimação de uma teoria da justiça realizada por Honneth se direciona para uma análise e um diagnóstico de normas e valores assimilados positivamente e também busca evitar compreensões superficiais da sociedade que, em um primeiro momento, sem o recurso da reconstrução normativa, poderia chegar a conclusões insuficientes acerca do alinhamento entre teoria e prática social.

Nessa perspectiva, segundo o autor de *O direito da liberdade*, a terceira premissa para a sua teoria da justiça se direciona ao processo de validação do método de reconstrução normativa. Segundo Honneth (2015, p. 26), a defesa desse procedimento se faz necessária pois, “para evitar risco de voltar a aplicar a uma dada realidade princípios obtidos de maneira imanente, a realidade social não deve ser pressuposta como objeto suficientemente analisado”.

Nesse caso, os princípios normativos que guiam nosso comportamento e nossas práticas na sociedade são desenvolvidas no contexto social e que, assim, possam analisar, justificar e aceitar seus resultados e evitar interpretações de pouca importância.

Desse modo, Honneth assume como quarta premissa da sua teoria, o processo de aplicação crítica do método de reconstrução normativa. Para Honneth (2015, p. 29), “não pode se tratar apenas de desvelar, pela via reconstrutiva, as instâncias da eticidade já existentes, mas também ser possível criticá-las à luz dos valores incorporados em cada caso”. Ou seja, ao reconstruir as normas, Honneth não se limita a identificar valores, mas também julgar sua relevância a partir de valores assimilados em cada perspectiva social.

Desse modo, para chegar à sua proposta de reconstrução normativa ele defende uma conexão entre os sistemas de ação institucionalizados e a liberdade social. Isso porque nesses sistemas de ação é possível identificar relações de reconhecimento recíproco e somente na liberdade social é possível concebê-las efetivamente, uma vez que:

A concessão recíproca de um estatuto normativo, que constitui a substância de todas as relações de reconhecimento, possui, nesse segundo caso, outro caráter que não o dos sistemas previamente descritos; agora, precisamente, o estatuto concedido habilita um sujeito a esperar do outro um comportamento que possa satisfazer seu próprio agir. (HONNETH, 2015, p. 226).

Nesse caso, os sujeitos integrantes dos sistemas de ação só poderão agir de maneira eficaz na esfera cooperativa ou coletiva. De acordo com Sobottka (2012, p. 222), nesse esquema, “a liberdade não é vista como um distanciamento em relação a outros, mas como um agir entrelaçado com eles”. Assim, pensar a liberdade social é saber que os objetivos dos indivíduos só se realizarão em uma conexão direta com os outros. Os sistemas de ação conectados a liberdade social são denominados de instituições relacionais, uma vez que tendem a complementar reciprocamente as ações dos participantes individuais e que, por sua vez, são relacionados complementarmente.

Assim,

[...] as expectativas de comportamento com as quais os sujeitos se defrontam no seio de tais instituições “relacionais” são institucionalizadas sob a forma de papéis sociais que, no caso normal, asseguram uma correta integração de suas atividades; no cumprimento dos respectivos papéis, complementam-se assim, reciprocamente, as execuções de ação em si inconclusas, de modo que apenas coletivamente produzem a ação conjunta ou a unidade de ação prevista por todos os participantes. (HONNETH, 2015, p. 227-228).

As instituições relacionais abririam a oportunidade para que os papéis sociais sejam desempenhados com êxito devido a sua relação direta com a liberdade social, que permitiria a execução da ação recíproca entre todos os indivíduos. Porém, apesar da existência da liberdade

social dentro dos sistemas de ação, Honneth afirma que o processo não ocorre livremente, pois é necessário superar as bases patológicas presente nesses sistemas. Logo,

[...] é necessário reconstruir as esferas de ação nas quais nas obrigações de papéis reciprocamente complementares cuidariam para que os indivíduos, nas atividades de liberdade de seus parceiros de cooperação, pudessem reconhecer uma condição para realizar seus próprios fins. (HONNETH, 2015, p. 232).

Desse modo, a proposta de Honneth de reconstrução normativa tem por finalidade encontrar nas normas pré-estabelecidas socialmente os pontos essenciais para a possibilidade de atuação da liberdade social. Esse processo consistiria em analisar dentro das instituições relacionais como a esfera institucional das relações pessoais, a esfera institucional de ação nas economias de mercado e a esfera institucional da abertura política “um padrão de reconhecimento recíproco e das obrigações de papéis complementares, em cuja base os membros podem, sob as condições atuais, realizar formas de liberdade social.” (HONNETH, 2015, p. 232).

Assim, a reconstrução normativa apontada pelo autor conceberia os princípios de justiça gerados nos conflitos sociais. Esses princípios seriam os fundamentos a serem aplicados na sociedade de acordo com a norma reconstruída a partir de uma longa análise histórica das relações de reconhecimento. A definição desse procedimento é apresentada por Sobottka na seguinte passagem:

Ele consiste no exame sistemático dos valores geralmente aceitos e o grau em que vêm sendo efetivados; esses valores, por sua vez, são usados como matriz orientadora na seleção e na análise do material empírico em análises da sociedade. A convicção é de que assim seja possível encontrar bases efetivamente válidas para uma crítica social, sem perder o vínculo com a realidade analisada nem se submeter à sua limitada autocompreensão – e muito menos depender da metafísica como fundamento último. (SOBOTKA, 2012, p. 219).

Assim, a reconstrução normativa é dada a partir de uma análise histórica; observam-se os valores empregados na sociedade de maneira empírica; e, por fim, modificando esses valores de modo que possam retornar para a sociedade de maneira satisfatória. Os problemas sociais se colocam, desse modo, enquanto déficits sociológicos que se mostram como aspectos negativos apresentados nas formas de interação entre os indivíduos. Para a solução de problemas desse tipo é preciso a implementação de propostas que articulem e fortaleçam as práticas de reconhecimento. Nesse sentido, as formas comunicação são, certamente, uma instância crucial. Como aponta Werle e Melo,

Para desfazer o déficit sociológico, a saída apontada por Honneth é a de desenvolver o paradigma da comunicação mais em direção aos pressupostos sociológicos ligados

à teoria da intersubjetividade, no sentido de explicar as expectativas morais de reconhecimento inseridas nos processos cotidianos de socialização, de construção da identidade, integração social e reprodução cultural. (WERLE; MELO, 2007, p. 12-13).

Essa reconstrução possibilitaria um exercício da liberdade social, no qual seria buscado um fundamentado tendo como base a realidade e o respeito mútuo intersubjetivo entre os indivíduos, características indispensáveis para uma verdadeira liberdade. Como forma de exemplificação dessa reconstrução normativa na nossa sociedade contemporânea, Honneth apresenta um exemplo desse processo que se dá na esfera das relações pessoais. A amizade, por exemplo, é uma norma de ação socialmente institucionalizada na qual os participantes assumem papéis sociais e compartilham coletivamente.

Desse modo, a amizade faz parte das relações reais numa sociedade. Honneth mostra, através de sua reconstrução normativa, que essa relação ao longo do tempo passou por mudanças. Podemos destacar a amizade no período antigo e medieval como uma relação entre homens (uma vez que as mulheres não podiam assumir a postura de manter relações informais) centrada em firmar alianças valiosas. Nesse período as relações eram aristocráticas e presas a grupos específicos. As mulheres, por exemplo, estavam limitadas as suas relações com seus maridos. Com o surgimento das relações comerciais começa a ganhar força a ideia de que todos os indivíduos possam se realizar. Assim, as formas de relações entre indivíduos, antes limitada, se fortalece em nome da ampliação da liberdade de trocas. Essa concepção de amizade se modifica, segundo Honneth, “no momento histórico conhecido como revalorização do agir econômico e do mercado capitalista, ao mesmo tempo que aumenta a necessidade de um mundo contrário ao da retração privada [...]” (HONNETH, 2015, p. 244). No movimento que coloca os indivíduos dentro de um sistema em que é preciso desenvolver relações comerciais a fim de conquistar objetivos, o que se busca está numa relação direta com os outros. Desse modo, para Honneth, há um incentivo do mercado econômico ao investir em amizades despreziosas que se transpõe para relações livres de deliberações comerciais. Essa mudança alterou o sentido das relações de amizade dando a elas um caráter de ligação através do afeto. As resistências masculinas de se entregarem em relações em que eram necessárias demonstrações de sentimentos e sensações aos poucos foram sendo superadas. Para Honneth,

[...] o ideal moderno da amizade só pôde se impor plenamente como prática institucionalizada depois que o limiar da inibição foi vencido em todas as camadas sociais e para ambos os sexos, em função da articulação de seus próprios objetivos de vida. (HONNETH, 2015, p. 248).

E esse processo foi avançando até os anos de 1960, período em que a amizade ultrapassou várias barreiras como, por exemplo, questões de gênero ou de classe social que inibiam sua forma mais pura de manifestação. De acordo com Honneth, essas relações pessoais encontraram um lugar mais ou menos seguro para se estabelecer na sociedade, nos quais os sujeitos puderam se reconhecer reciprocamente e complementar sua ação no agir do outro. Segundo o autor,

As obrigações de papéis complementares, por meio das quais as práticas da amizade são hoje determinadas, permitem uma manifestação recíproca de sentimentos, atitudes e intenções que não encontrariam eco sem o respectivo outro e, desse modo, não poderiam ser sentidas como apresentáveis. [...] É por essa experiência de uma autoarticulação ao mesmo tempo desejada e cuidada que a amizade se converte em domicílio da liberdade social: nela, o indivíduo pode e deve revelar ao outro as experiências a que tem acesso privilegiado, de modo que desaparecem as fronteiras internas que naturalmente devem ser mantidas na comunicação cotidiana. (HONNETH, 2015, p. 252).

Assim, podemos observar que a esfera da amizade nos dias atuais pode ser determinada por relações de reciprocidade e reconhecimento e, dessa forma, adentrar ao espectro da liberdade social como apontada por Honneth. Por meio dela é possível entender a reconstrução almejada pelo autor, desse modo, se encaminha não como a criação de novas formas de interação, mas de um processo de exaltação daquelas formas patentes de relações efetivas entre indivíduos. Esse processo de reconstrução normativa, na verdade, “reconstrói a partir do processo histórico das relações de reconhecimento. No qual já estão sempre ativos como normas da valorização e consideração recíprocas” (HONNETH, 2009b, p. 362). O exemplo apresentado acima acerca da esfera da amizade, torna mais clara o movimento de como processo reconstrutivo deve funcionar gradativamente em outras esferas institucionais.

Dessa forma, no próximo capítulo, vamos explorar o processo de reconstrução normativa feita por Honneth nas três esferas institucionais que compõem a liberdade social. Esse diagnóstico explicitará as barreiras que limitam as relações intersubjetivas, assim como, nos apresentará um caminho para chegarmos em uma sociedade justa a partir do modelo de liberdade social.

5. AS POTENCIALIDADES DA LIBERDADE SOCIAL

5.1 A esfera institucional das relações pessoais

Como já explorado anteriormente, a liberdade social é uma representação da autonomia que se revela nas relações sociais. Desta forma, uma das suas principais características é estar vinculada diretamente aos sistemas de ação. Dessa maneira, Honneth destaca três esferas institucionais, a saber: a esfera das relações pessoais, a esfera das economias de mercado e a esfera da abertura política ou formação da vontade democrática. Para o autor, essas esferas proporcionam “o padrão de reconhecimento recíproco e das obrigações de papéis complementares, em cuja base os membros podem, sob as condições atuais, realizar formas de liberdade social.” (HONNETH, 2015, p. 232).

Segundo Honneth, há dois aspectos fundamentais que tornam clara as diferenças entre esses três sistemas de ação: o primeiro corresponde ao “modo pelo qual as obrigações constitutivas de papéis estão institucionalizadas nas esferas sociais”. (HONNETH, 2015, p. 235). Nesse caso, Honneth nos apresenta a necessidade de diferenciar as esferas institucionais como as que assumem papéis contratuais e as que não são contratuais. Desse modo, as esferas das relações pessoais e de participação política são aquelas que não assumem papéis contratuais e a esfera da economia de mercado possui esse papel. Em segundo lugar, outra diferença se estabelece entre as esferas institucionais que “se inicia com o tipo de fins individuais que só se realizam nos sistemas de ação relacionais por meio dos respectivos entrecruzamentos de papéis.” (HONNETH, 2015, p. 235). Cada esfera de ação apresenta experiências de liberdade diferentes como, por exemplo, na esfera das relações pessoais os fins individuais são necessidade e propriedade; já na esfera do mercado econômico esses fins são os interesses e qualidades; e na esfera política são “as intenções individuais de autodeterminação a assumir uma conformação social com que se chega a uma realização intersubjetiva.” (HONNETH, 2015, p. 236).

Após essa breve distinção exploraremos a esfera das relações pessoais a fim de identificar de que maneira ela se articula à esfera da liberdade social visando proporcionar uma sociedade mais democrática. Honneth apresenta a esfera das relações pessoais como subdividida em três aspectos: a esfera da amizade, das relações íntimas e família. No capítulo anterior já abordamos o tema das mudanças sociais da amizade no decorrer da história, dessa forma, adiante nos concentraremos nas duas perspectivas seguintes.

Para Honneth, de acordo com as mudanças sociais que ocorrem nas relações amorosas ou íntimas ao longo da história, podemos afirmar como a liberdade social se articula ao processo de institucionalização, proporcionando uma ligação entre os interesses individuais e uma aceitação social.

A esfera das relações íntimas, enquanto forjada na liberdade social, passou por mudanças significativas. Essa esfera, como conhecemos hoje, foi consolidada a pouco tempo por meio de muitas lutas sociais de grupos que reivindicaram e ainda reivindicam direitos e a liberdade de seus corpos e de suas sexualidades. Porém, segundo Honneth, o amor como compreendemos nos dias atuais, pode ter sua fonte rastreada já na segunda metade do século XVIII. Para ele, é nesse período que a ideia do desejo sexual e afeição recíproca começam a fazer parte das relações entre casais. Segundo Honneth,

Nesse período, marcado por ruptura profunda e no qual foram criadas quase todas as condições culturais de reconhecimento social da modernidade, a ideia de que somente a afeição recíproca deveria compor uma base legítima para o vínculo matrimonial entre homem e mulher começa a se sedimentar nas práticas cotidianas das camadas sociais mais altas. (HONNETH, 2015, p. 259).

Entretanto, nem todos os relacionamentos eram aceitos. De acordo com Honneth, foram necessários mais de dois séculos para que a ideia de amor fosse ampliada como, por exemplo, aos relacionamentos homossexuais. E, ainda na atualidade, nos deparamos com casos de preconceito, apesar das constantes lutas travadas em prol do processo de democratização dos direitos de comunidades de Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgênero (LGBT). Apesar da relutância de uma parcela da população em aceitar a liberdade individual dos outros sujeitos, há uma caminhada em direção ao processo de institucionalização das relações íntimas e uma abertura para outras formas de relacionamentos que não estão necessariamente associados ao casamento ou ao objetivo de formar uma família. Apesar disso, essas mudanças conseguiram fincar bases sólidas a partir das transformações da concepção do que é liberdade individual. Conforme o sujeito foi ampliando sua perspectiva de liberdade essas novas ideias do amor se firmam nas novas configurações do que significa ser livre. Nesse percurso, segundo Honneth,

[...] o indivíduo será mais livre do que antes, podendo decidir sobre a relação que levará ao longo da vida independentemente da indicação dos pais e somente de acordo com suas impressões pessoais: além disso, a relação de livre escolha entre homem e mulher é, ela própria, tornada um arranjo social, no qual se consuma uma forma especial de liberdade. (HONNETH, 2015, p. 259).

Assim, para Honneth, os novos ideais de liberdade tornaram os indivíduos mais participativos nas suas escolhas pessoais. Porém, esse aumento do grau de autonomia foi concedido, num primeiro momento da história, aos homens. Pelo menos uma liberdade efetiva,

eram os homens que podiam indicar suas paixões e tinham direito de escolha de uma companheira a partir dos laços de afeto. Dificilmente eram as mulheres que tomavam a iniciativa em uma relação amorosa. Provavelmente tal tendência a submissão era consequência do papel social reservado para as mulheres em um casamento: para elas os cuidados domésticos e dos filhos era sua função existencial. Uma mudança dessa situação feminina foi se fortalecendo por volta do século XIX, a partir de resistências que reivindicavam direitos iguais entre homens e mulheres. Aos poucos, e com muitas lutas, as mulheres caminhavam em direção à uma autonomia mais significativa.

Ainda assim, uma vez que no curso do século XIX as mulheres também passaram a se valer cada vez mais do princípio institucional da relação íntima e em igualdade de direitos, isso possibilitou que seus sentimentos passionais fossem levados a sério e que se protestasse contra as condições imperantes; e novamente temos os romances clássicos de época, de enorme repercussão, a lançar uma luz a esses esforços de emancipação feminina. (HONNETH, 2015, p. 261).

Segundo Honneth, desde o século XIX que as relações íntimas a partir do ideal do amor romântico se ampliam contemplado, além das mulheres, as minorias sexuais. Todavia, no período das duas guerras mundiais temos um retrocesso ou, no mínimo, uma estagnação desse tipo de liberdade. Nessa época, não havia espaço para outras lutas senão a bélica. O sentimento que resultou desse período de instabilidade levou a uma “sujeição às práticas já conhecidas, dominadas pelos homens. ” (HONNETH, 2015, p. 262). Posteriormente, somente com o desenvolvimento econômico do Ocidente, com a superação da crise econômica que o afligiu no século XX em decorrência das duas guerras, houve espaço para que os indivíduos lutassem pelos seus interesses individuais que estavam estagnados. Nesse movimento, temos novamente uma intensificação dos processos de individualização, culminando na defesa de novas formas sociais de relações íntimas.

Descrevendo esse processo, Honneth aponta que

Em uma série de lutas e conflitos sociais, resultantes de uma margem de manobra socialmente ampliada para a articulação das próprias necessidades e concepções de identidade, no início dos anos 1960 negava-se às mulheres e às minorias sexuais uma série de reformas de caráter jurídico e ético que, tomados em conjunto, suscitavam uma atitude diferente em relação ao casamento, à família e à sexualidade; a contracepção foi legalizada e com o auxílio da pílula, foi amplamente democratizada; a proibição à homossexualidade foi suprimida na maioria dos países do Ocidente e, assim, a prática das relações íntimas entre pessoas do mesmo sexo passou a ser no mínimo tolerada na esfera pública; [...] (HONNETH, 2015, p. 262).

Assim, todas essas reivindicações populares, quando contempladas, apresentavam a possibilidade da formação de uma nova sociedade em que os anseios sociais fossem realizados. Por meio da aprovação das reformas jurídicas e éticas a favor das mulheres e minorias sexuais,

a desconexão institucional entre família e relação amorosa é ampliada. Dessa forma, temos uma nova configuração das relações amorosas. Segundo Honneth,

[...] a ligação intersubjetiva com base em motivos sexuais e emocionais está de tal modo dissociada do complexo institucional da vida comum em família e da educação dos filhos que ela se mantém como um sistema de práticas sociais totalmente independentes, acessíveis, a princípio, a qualquer membro adulto da sociedade (HONNETH, 2015, p. 263).

Nesse sentido, nas configurações atuais de relações íntimas os indivíduos devem obedecer as regras normativas que “garantem identidade para além do momento concreto” (HONNETH, 2015, p. 264). Ou seja, ambos os envolvidos na relação têm a obrigação de papéis complementares de considerar o outro para além de uma relação passageira. Nessas relações torna-se central a responsabilidade diante do outro indivíduo. A relação amorosa pressupõe a disposição afetiva significativa em que os critérios para as ações têm no reconhecimento uma base para a manutenção saudável da relação. Como aponta Honneth,

hoje, como ontem, quem entra numa relação amorosa seja entre pessoas do mesmo sexo ou não, espera que a pessoa amada lhe corresponda em seu amor em razão das características que ela tem como centrais para si; o amor recíproco não deve se fundar em quaisquer qualidades arbitrárias do outro, mas precisamente nos desejos ou interesses que este considera significativos em sua interpretação de si mesmo. (HONNETH, 2015, p. 264 - 265),

Um elemento significativo da relação íntima é a perspectiva de um relacionamento de longo prazo que os indivíduos projetam. Segundo Honneth, “é essencialmente dessa dimensão futura de amor que resultam muitos dos papéis de obrigações complementares que hoje regulam a prática institucionalizada da relação íntima.” (HONNETH, 2015, p. 265). Essa institucionalização da relação íntima na sociedade se dá pelos elementos da temporariedade, da reciprocidade afetiva e na convivência com o objetivo de acompanhar o desenvolvimento do outro. Dessa forma, Honneth estabelece alguns critérios quando queremos apontar para relações amorosas. Segundo ele,

somente quando essas duas pessoas reciprocamente se permitirem acompanhar o desenvolvimento da personalidade da contraparte com um bem querer de todo apoio e se for tomada uma direção que não possa ser antecipada no momento presente, podemos falar numa relação intersubjetiva que mereça a caracterização de “amor”; e se essa afeição prevista para o futuro desconhecido for realmente suficiente para de bom grado seguirem juntos, mesmo em face de transformações de identidades profundas, eis um problema empírico, cujo resultado em nada muda na importância da promessa feita inicialmente que, de modo geral, se mantém implícita. (HONNETH, 2015, p. 266).

De maneira geral, a relação íntima é uma esfera da liberdade social institucionalizada nas relações sociais. A partir de várias mudanças ao longo do tempo temos um parâmetro de

relacionamento forjado por meio de muitas lutas que ampliaram os direitos dos participantes que eram deixados a margem nos critérios de decisão. O indivíduo que almeja se relacionar com o outro amorosamente deve considerar, implicitamente, os critérios que possibilitam a relação efetiva. Ou seja, quando uma das partes desrespeita os critérios de complementariedade típicas da relação amorosa, não há mais como sustentar aquela estrutura de confiança recíproca que permitia a livre automanifestação diante do outro.

Na atualidade, nos deparamos com problemas na esfera das relações íntimas em que os indivíduos, cada vez mais mergulhados nas obrigações sociais que a sociedade capitalista exige, acabam deixando seus relacionamentos em segundo plano, minando os elementos que formavam uma união estável. A pressão social para que os indivíduos tenham uma carreira profissional bem-sucedida, deixa cada vez menos tempo para se dedicar a relação amorosa. Temos uma invasão do trabalho nos relacionamentos amorosos e, assim, aumenta nossa incapacidade de separar ou vincular tal tendência à relação sem que ambos estejam satisfeitos.

Nessa medida, a instituição da “pura” relação íntima, há pouco tempo democratizada por completo e tornada acessível por igual a todas as camadas populacionais, ligada à adoção recíproca de determinadas obrigações de papéis, parece hoje novamente em crise. (HONNETH, 2015, p. 278).

Segundo Honneth, esta crise pode ser demonstrada pelos altos números de divórcios; pela formação cada vez maior de famílias monoparentais; e as experiências individuais de pessoas que passaram por relacionamentos transitórios traumatizantes. Esses elementos identificados com maior ocorrência na sociedade podem apresentar os indícios de que os papéis de complementariedade, que se espera em uma relação, não estão ocorrendo de maneira sadia. Uma interpretação poderia apontar que os indícios negativos como as crises e os terminos são vistos como um processo natural dos relacionamentos.

Nessa perspectiva, o problema não estaria na incapacidade de estabelecer vínculos afetivos ou na necessidade de autorrealização individual, mas na institucionalização efetiva das normas morais. Assim, seria por um processo de compreensão dessas regras no âmbito dos relacionamentos que as pessoas percebem mais facilmente quando o relacionamento não está nos parâmetros corretos, o que faria com que elas decidam terminar ou não insistir na continuidade da relação. Desse modo, o fim de um relacionamento não é necessariamente a evidência de uma crise na instituição das relações íntimas, mas, ao contrário, seria o processo de amadurecimento dos indivíduos diante das relações realmente efetivas que tenham por pressuposto a reciprocidade. Uma vez tendo percebido que não há mais o respeito a esses

aspectos, o indivíduo decide conservar suas intenções de autorrealização com o fim da relação que não atendia mais a essa esfera.

Uma outra esfera da instituição das relações pessoais é apontada por Honneth como a família, apresentada pelo autor como uma terceira forma de vinculação social que se diferencia das formas de vinculação da amizade e das relações íntimas, uma vez que amplia ainda mais o número de pessoas nessa vinculação. Para Honneth, as duas últimas são caracterizadas por uma relação entre duas pessoas, já na terceira, é necessário, no mínimo, a adição de mais um indivíduo, formando assim, para além de uma relação amorosa ou de amizade, um núcleo familiar. Assim, de acordo com Honneth, pelo menos inicialmente, o que caracteriza a ideia de família é a vinculação intersubjetiva de três pessoas. Nesse sentido, “como a equivalência entre ser casado e ser pai ou mãe, a família moderna, desde o início, nada mais foi que a forma “natural” da relação heterossexual a dois complementada por um terceiro, representado pelos filhos. (HONNETH, 2015, p. 284). Entretanto, Honneth afirma que essa definição é condicionada historicamente ao modelo idealizado de família, uma vez que não é de hoje que há outras formas constitutivas de famílias como, por exemplo, famílias grandes compostas por tios, tias, avós que se somam à um casal ou famílias monoparentais. Esses casos fogem do escopo inicialmente apresentado como uma tríade.

A ideia predominante da família moderna exige dos seus integrantes um padrão de comportamento que só veio a se estabelecer após alguns movimentos históricos, como a romantização da relação amorosa e a influência da constituição da família burguesa que conseguiu difundir suas ideias constituinte. A partir desse movimento, o complexo padrão de relações intersubjetiva da família pôde ser identificado. Segundo Honneth,

a liberdade de um membro de uma família deveria realizar-se e confirmar-se nas liberdades dos outros membros, já que as obrigações de papel institucionalizadas e de complementariedade recíproca cuidariam para que a mulher, na condição de mãe, pudesse satisfazer suas necessidades emocionais em face do marido e dos filhos, e o homem, como pai, ante o reconhecimento maravilhado da esposa e dos filhos, pudesse seguir seu “impulso” por ascendência pública mediante a obtenção de rendimentos. Aos filhos, por fim, com o auxílio da assistência e dos cuidados paternos, caberia alcançar o tipo de independência individual que deles era socialmente esperada. (HONNETH, 2015, p. 285).

Essa perspectiva da família burguesa, altamente idealizada, na prática não correspondia à realidade, uma vez que a relação de reciprocidade e complementariedade era rompida pelos frequentes casos extraconjugais geralmente praticado pelos maridos e das tentativas de esposas de fugir de casamentos. Segundo Honneth, a vida familiar burguesa, no século XIX, era marcada por “tensões pessoais, conflitos e casos de separação [...]”. (HONNETH, 2015, p. 286).

Desse modo, o padrão normativo que se esperava da família burguesa estava longe de ser efetivo na sociedade da época de maneira geral.

Para Honneth, as reivindicações femininas do século XIX direcionam para novos valores na vida familiar, dado que as mulheres até então estavam na posição de submissão ao marido e com papel social muito restrito. As lutas das mulheres por direitos e, conseqüentemente, mais liberdade individual provocou fraturas nos alicerces até então estabelecidos. Com o passar do tempo, as exigências por mais igualdade dentro do seio familiar foi ganhando força e resultados. Segundo Honneth,

Nos últimos sessenta anos, a família moderna transformou-se substancialmente em suas estruturas de relação internas e possui, hoje, um grau de discursividade e igualdade intersubjetiva que absolutamente não corresponde ao aspecto que tinha originalmente, no início dos tempos modernos. (HONNETH, 2015, p. 289).

A regra normativa que se espera da ideia de família era extremamente difícil de ser realizada dado a falta de conectividade com os verdadeiros anseios de seus integrantes. De um ponto vista das mulheres, como poderiam alcançar o status de complementariedade com o outro indivíduo estando, ao mesmo tempo, na condição de submissão? Historicamente elas possuem menos direitos e apresentam na visão social a imagem de suas capacidades intelectuais e produtivas como inferiores. Tal condição tornava a vida da mulher na relação familiar bastante desigual. Segundo Honneth, essa disparidade de comportamento familiar até o século XX era aceita, apesar das constantes lutas por mudanças. Ainda nesse período, a figura do pai carregava todo o status que uma família precisaria. Neste aspecto, aponta Honneth,

Até o limiar dos anos 1960, como já vimos, havia no seio da família moderna uma acentuada assimetria da autoridade, por mais que se pretendesse uma simetria no amor e nos cuidados, uma vez que ao pai, com base em seu papel de provedor, concedia-se jurídica e culturalmente um poder de decisão sobre o casal e a família que se estendia por todos os assuntos sociais: essa posição de supremacia não dependia tanto de um perfil contingencial do marido, mas se perpetuava institucionalmente num “símbolo paterno”, a prever, de forma generalizada, que lhe cabia a tarefa decisiva de uma tradução dos valores e das imposições sociais à comunicação interna da família. (HONNETH, 2015, p.291).

Para Honneth, as conseqüências da tendência social de pôr na imagem do pai o valor social da família são problemáticas tanto para as regras de reciprocidade e complementariedade familiar como na questão estrutural de uma família. Em primeiro lugar, como já falamos antes, alcançar os níveis de reconhecimento recíproco se torna quase impossível quando os indivíduos partem de posições desiguais e, principalmente, se seus papéis sociais são preconceituosamente determinados. Em segundo lugar, no que diz respeito às famílias monoparentais, segundo a imagem social que o século XX dava a família, tais constituições familiares sem a figura paterna

eram tratadas como inferiores ou pior, nem eram consideradas uma família. Essa assimetria de autoridade, começou a apresentar mudanças significativas quando a mulher entra no mercado de trabalho. Com o aumento da capacidade financeira das mulheres diante das despesas familiares, os critérios de superioridade do pai em relação a mãe começaram a perder força. Dessa forma, a partir da década de 60 as imagens de pais e mães passaram por mudanças. Segundo Honneth,

Ao final dessa fase de transformações, a imagem institucionalizada de “boa mãe”, assim como o símbolo paterno tradicional, também estava amplamente dissolvida, e em seu lugar começava a aparecer, em seus primeiros esboços, ainda inacabados, os novos modelos do “pai engajado” e da mãe que trabalha fora de casa. (HONNETH, 2015, p. 292).

De acordo com Honneth, novos papéis sociais começaram a se formar de acordo com a realidade da época, nesse momento, já podemos constatar uma figura paterna dividindo cuidados domésticos e a figura materna, contribuindo com a renda familiar, o que em outros períodos era um papel exclusivo do pai. Tais alterações nas regras sociais permitem a mãe ampliar sua liberdade individual no seio familiar e também na sociedade.

Para Honneth, nesse movimento,

A mãe, até então responsável apenas pelas atividades no âmbito doméstico, em razão de sua disponibilidade para realizar um trabalho remunerado, não apenas podia reivindicar igual participação em todos os assuntos familiares, como também tinha bons motivos para reclamar uma coparticipação do marido nas tarefas da casa. (HONNETH, 2015, p. 292-293).

Entretanto, apesar da tentativa de buscar por direitos e deveres iguais nos assuntos familiares ter começado a se configurar na teoria e na prática, ela ainda se deu de maneira muito tímida. Apesar de as mulheres terem superado as barreiras que as condenavam como incapazes de realizar outras atividades senão as domésticas e cuidados com os filhos, a sociedade de maneira geral via essa ampliação da liberdade das mulheres com bastante preconceito. Elas são jogadas em vários contextos e levam a culpa em alguns aspectos como, por exemplo, se a educação dos filhos não estava de acordo com o esperado e se a organização do lar não se encontra bem, entre outras formas imposição ainda sustentadas na cultura atual. Como consequência dessa pressão social desigual as mulheres assumem duas jornadas de trabalho, uma fora de casa, e outra no lar. Com muita luta o entendimento de família vai se transformando, as novas famílias que se formam, por exemplo, são bem diferentes das do início do século XX. Segundo Honneth, já no fim da década de 60, as famílias apoiadas nessa nova dinâmica conseguiam um nível de empatia muito maior do que nos anos anteriores.

Para Honneth,

nesse caminho conflituoso, o que gradualmente começa a assumir forma institucional é a realização de uma exigência normativa que, feito uma sombra, tem acompanhado a família moderna como no amor romântico: cada um de seus três membros – pai, mãe e filho – insere-se na família com os mesmos direitos, cada qual na peculiaridade de sua subjetividade, e, sendo assim, é de modo correspondente que deve receber um zelo e uma empatia que venham a corresponder às suas necessidades. (HONNETH, 2015, p. 301).

A família moderna, com suas mudanças estruturais apresenta novas exigências normativas. A empatia estimulada pela ideia do amor romântico, é um sentimento que perpassa toda a relação, dessa forma, o cuidado de um com o outro é responsabilidade de todos os membros que compõe a família. Pais e mães, em regra, teriam que assumir as mesmas responsabilidades com os filhos, e os filhos podem cobrar dos pais que seus interesses, na medida do possível, sejam respeitados. Assim, aponta Honneth, o ideal de família moderna é uma família livre nos seus direitos, que respeita a individualidade dos membros unidos pelo afeto, e que nutre as necessidades de formação de cada um. Nesse sentido, segundo Honneth,

nos últimos cinquenta anos, a família moderna, organizada em forma de papéis atribuídos, passou de uma associação social patriarcal, organizada em papéis, a uma relação social entre pares, na qual a demanda normativa de manifestar amor uns pelos outros, como pessoas em sentido pleno, está institucionalizada em todas as necessidades concretas; se tal amor não for vivenciado, perde-se o sentimento de ser aceito em sua própria particularidade, e assim o membro da família é normativamente autorizado a negligenciar as obrigações que dele se esperam. (HONNETH, 2015, p. 307)

Honneth nos alerta para um problema bastante frequente nas formações de família nos dias de hoje, todos os indivíduos que compõe a família esperam ser amados e respeitados com suas especificidades dentro do seio familiar. A aceitação da individualidade do sujeito é o que vai formar sua identidade. Uma vez que seja negada ao sujeito essa identidade, o indivíduo se sente fora da harmonia familiar. O que de maneira mais ampla, desfaz a áurea de complementariedade que é fundamental dentro dessa esfera de vinculação social. Esse processo pode ser exemplificado como nos casos de pais que não aceitam a sexualidade dos filhos. Os pais negam aos filhos o amor necessário para sua formação que é essencial para o desenvolvimento de sua personalidade. Essa recusa pode resultar na quebra da harmonia familiar e talvez na separação de seus membros. Somente a afeição recíproca pode proporcionar que os membros permaneçam juntos apesar da divergência de pensamentos ou até mesmo superem suas desavenças e possam sem preconceitos vivenciar a ideia de família que complementa os desejos e necessidades uns dos outros.

Segundo Honneth, a liberdade social que se apresenta na vinculação familiar não pode ser definida na perspectiva de cumprir papéis sociais específicos que levariam os membros da

família a se realizarem. Essa definição se baseava na ideia de que o pai, a mãe e o filho tem papéis naturalmente fixos que precisam ser realizados para que haja o sentimento de complementariedade dentro da família. Porém, as diferentes configurações familiares ao longo do tempo mostraram que essas definições pautadas na perspectiva naturalista não se confirmavam quando as lutas sociais por emancipação feminina, liberdade sexual, e igualdade de direitos entre homens e mulheres deram início a outros valores a serem incorporadas na relação familiar.

Para Honneth, podemos apontar que a liberdade social se efetivará na família moderna quando

[...] seus membros puderem servir uns aos outros como reflexos de execuções vitais que não podem ser experimentadas em nenhum outro lugar com intensidade e proximidade equiparáveis á da família que o direito a determinada conformação de liberdade social manifesta-se com referência a uma relação social. (HONNETH, 2015, p. 312)

Na contemporaneidade, a noção de família é muito diferente da idealização burguesa. Hoje, as características de reconhecimento recíproco e complementariedade intersubjetiva que caracterizam a liberdade social podem ser vistas nas novas estruturas familiares. Segundo Honneth, somente na família os indivíduos passam por tantas etapas do seu desenvolvimento de formação. Nas fases de nascimento, crescimento e amadurecimento há os processos de reconhecer um ao outro como indivíduo cheio de interesses e carências que necessitam do afeto dos outros para se realizarem. Honneth ainda fala de uma nova etapa de formação nos dias atuais em que a expectativa de vida das pessoas está cada vez mais alta e os filhos acabam devolvendo aos pais os cuidados que receberam ao longo da vida. Passam a ocupar aquele mesmo papel de cuidado que careciam da figura dos seus pais e mães.

Ora, é claro que todas essas novas práticas normativas, que hoje, em razão da igualdade dos direitos e da dilatação temporal de suas relações internas, começam a balizar as famílias não cindidas por conflitos, só começam a se assentar e florescer efetivamente se as condições necessárias para tal se dispuserem no ambiente socioeconômico; nas sociedades ocidentais de hoje, nem a política das famílias, nem a social, nem a trabalhista estão orientadas para garantir o tipo especial de liberdade social que se esperaria nas famílias democratizadas de nosso tempo.(HONNETH, 2015, p. 317).

Para Honneth, vivemos em um contexto social que dificulta uma vida familiar saudável. Essa realidade é problematizada, pois um dos fatores fundamentais para um desenvolvimento familiar harmônico é apresentar condições sociais e econômicas razoáveis. Por outro lado, a grande maioria das famílias se encontram em situação socioeconômica desfavoráveis para o cumprimento dessas demandas. A realidade dos núcleos familiares são pessoas cada vez mais

sem tempo para a relação familiar efetiva. Não há espaço para outras relações que não sejam o trabalho, o que deixa esfera do diálogo cada vez mais vazia. Mas para o estabelecimento de vínculos efetivos é necessário bastante tempo, dedicação e acompanhamento. Apesar das dificuldades, a família do século XXI está se desenvolvendo conforme os anseios sociais.

Para o autor,

como vimos, a família moderna hoje se encontra em sua via de desenvolvimento normativo para, como nunca antes em sua breve história, exercer e praticar, de maneira socializatória, formas de interação consentidas, democráticas e cooperativas (HONNETH, 2015, p. 321).

Todas as mudanças que ocorreram na ideia de família revelam como a regra normativa foi reconstruída conforme os valores que a sociedade almejava. Apesar do processo de alteração dos valores ser demorado e por meio de muita luta, a ideia de família se encontra mais próxima da realidade atual.

Em resumo, ao longo desse tópico foi possível observar como a instituição das relações pessoais compreende as práticas e demandas sociais tipicamente presentes nas esferas da amizade, relações amorosas e família. Percebemos, como aponta Honneth, que em cada uma dessas esferas rastreadas pelo autor os aspectos da liberdade social como o reconhecimento recíproco, complementariedade e processo de autorrealização individual podem levar os indivíduos, em cada uma dessas instancias, a alcançarem os ideais emancipatórios vislumbrados por ele. Para Honneth, as relações de reciprocidade característica da esfera das relações pessoais servem como parâmetro para identificarmos aquelas formas de relação em que há reconhecimento recíproco e, nesse sentido, está a base de compreensão da liberdade social. Esse movimento na estrutura social contribui para se pensar em sociedades mais justas em nível das relações pessoais.

5.2 A esfera institucional de ação nas economias de mercado

Anteriormente apresentamos as três grandes esferas institucionais que Honneth aponta como básica para a estrutura social da eticidade. Dentre elas, a instituição da economia de mercado é colocada caracteristicamente pelo autor como o espaço em que os indivíduos buscam a realização de seus interesses e necessidades por meio de trocas econômicas e produções materiais. Ele divide essa instituição em três esferas: a do mercado e moral, a esfera do consumo e a esfera do mercado de trabalho.

Segundo Honneth, o sistema de ação em economia de mercado nas condições atuais não pode ser considerado como esfera da liberdade social, isso porque nenhuma das características necessárias para tal classificação está presente nessa esfera. Para o autor,

esse sistema não está ancorado nas obrigações de papéis capazes de assentimento, que se entrelaçariam de modo que os membros pudessem reconhecer na liberdade do outro uma condição para a sua própria liberdade: por essa razão, ele carece de uma relação prévia de reconhecimento recíproco, com base na qual as respectivas obrigações de papéis poderiam adquirir sua força de validade e de convencimento. (HONNETH, 2015, p. 325)

Segundo Honneth, a esfera do mercado na conjuntura capitalista somente alcançaria status de liberdade social após um processo de reconstrução normativa que proporcione condições sociais para o desenvolvimento da liberdade intersubjetiva. Para tanto, é necessário passar por três etapas. A primeira consiste na identificação do objeto empírico quando falamos na esfera do capitalismo de mercado, a fim de aplicar a possibilidade de ampliação para a liberdade social. A segunda diz respeito aos mecanismos institucionais que o modelo de liberdade garante na esfera do consumo. Em terceiro lugar, ele se refere a maneira pela qual a liberdade social se liga ao setor de produção e prestação de serviços. Segundo Honneth, após esse processo será possível “sem maiores dificuldades reconhecemos que, na atual ausência de limites do mercado capitalista, o que se tem é uma anomalia social, que põe em risco e solapa seu potencial normativo sistematicamente.” (HONNETH, 2015, p. 327).

Segundo Honneth, podemos falar no surgimento do sistema capitalista de mercado no momento em que a moeda se tornou um dos principais meios de trocas econômicas e que os processos de produção e consumo passaram a se organizar exclusivamente pelo mecanismo de oferta e demanda. A partir daí, foram abandonadas quaisquer considerações morais e expectativas normativas. O capitalismo de mercado modificou as formas de reprodução econômica, limitando e classificando as possibilidades de ocupação social. Como aponta Honneth,

[...] é opinião corrente que é apenas com o capitalismo que surge um sistema econômico regulador das relações de todos os que tomam parte na reprodução econômica – isto é, trabalhadores, consumidores e empreendedores – sob a forma de transações mediadas pelo mercado. (HONNETH, 2015, p. 328).

Com esse novo sistema econômico muitos trabalhos que tinham representatividade na sociedade, ficaram cada vez mais escassos. Por exemplo, os pequenos produtores e artesãos que produziam para a sobrevivência da própria família utilizavam o excedente da produção em trocas econômicas que, por sua vez, retornava para o bem-estar da família. Porém, com o novo

sistema essas trocas foram em grande medida impossibilitadas. Com sistema regulador, a maioria dos produtores da sociedade tinha que se encaixar dentro de uma categoria, apesar de todos serem consumidores, em maior ou menor grau.

Entretanto, com a tendência do mercado de ampliar o lucro, os empreendedores detinham o capital financeiro cada vez mais e passam a dominar as relações econômicas. A cada nova fábrica surgem mais trabalhadores e menos artesões e pequenos produtores. Com a impossibilidade de competir no mercado capitalista com sua produção manufaturada, os pequenos produtores acabavam tendo que se sujeitar ao chão de uma fábrica. Essa realidade se estendeu às várias profissões e setores sociais ao longo do tempo. Mas, antes de tal domínio, o sistema capitalista de mercado, apesar de pregar uma postura livre e natural, precisou do processo de institucionalização dos direitos subjetivos e igualitários para que os indivíduos pudessem realizar contratos individuais com outros agentes econômicos. Assim, foi necessário o estabelecimento da liberdade jurídica por meio do Estado para que os sujeitos tivessem liberdade e garantia de trocas legítimas.

Segundo Honneth,

o sistema econômico capitalista, quanto à sua pretensão de ser livre de toda e qualquer influência estatal, se deve historicamente a uma intensa atividade intervencionista do Estado, que abarcava desde a criação das vias de trânsito necessárias, passando pelas medidas protecionistas, até o estabelecimento das condições jurídicas para liberdade contratual. (HONNETH, 2015, p. 329).

Apesar da contradição no discurso, na prática, é evidente que foi por causa do Estado de direito que devemos as condições de existência do sistema capitalista de mercado e, sem essa fonte de manutenção estatal, ele dificilmente teria condições de manter tal estrutura mercadológica. Com o avanço do sistema capitalista, Honneth sugere que, tanto Saint Simon como Hegel, contribuíram bastante com as reflexões sobre esse sistema. Ambos chegaram a questionar os problemas estruturais profundos que o sistema capitalista de mercado trouxe para a vida social. As críticas exploravam a legitimidade e os limites do novo ordenamento social estabelecido a fim de verificar a real ampliação da liberdade individual. Segundo Honneth, ao investigar o processo de aumento da liberdade individual no sistema capitalista, nos deparamos com uma objeção feita por Karl Marx. Essas objeções

[...] são reunidas por Marx numa tese desenvolvida como crítica econômica, segundo a qual esse modo de produção não poderia conduzir ao prometido aumento de liberdade individual, uma vez que os verdadeiros mantenedores, que eram os trabalhadores ou produtores, tinham de celebrar um contrato de trabalho aparentemente “livre” sob a coação da ausência de alternativa. (HONNEH, 2015, p. 333).

Desse modo, o problema de Marx apresentado por Honneth se caracteriza por apresentar as aparentes contradições do capitalismo, uma vez que tal relação econômica promete aos sujeitos que a partir de contratos poderiam ampliar sua liberdade individual quando, ao mesmo tempo, é o sistema capitalista que dita as regras, as condições e as formas a partir das quais essa relação vai se dar. Nesse movimento, os indivíduos que em outra época tinham o controle sobre o excedente de produção, sua jornada de trabalho e o valor de seu tempo perdem essa liberdade na medida em que precisam se sujeitar às regras impostas pela estrutura de mercado capitalista. O problema ainda é mais profundo, dado que para Marx, quem mantém a estrutura capitalista são os trabalhadores, e eles são submetidos a ilusão de que sem o sistema capitalista não haveria trabalho, isto é, remuneração. Entretanto, para Marx, é exatamente o oposto, sem os trabalhadores não existiria sistema capitalista.

Honneth, acredita que é possível superar os problemas colocadas por Marx a partir das perspectivas de Hegel e Durkheim, que defendem uma possibilidade de inserir valores morais no sistema de mercado capitalista. Apesar de cada um desses pensadores seguir pontos argumentativos diferentes, ambos acabam por assumir perspectivas semelhantes.

Segundo a concepção de Hegel e Durkheim, a esfera do agir mediado pelo mercado só pode satisfazer sua função publicamente pensada, que é a de integrar as atividades econômicas dos indivíduos de maneira harmônica e não coercitiva, por meio de relações contratuais, se houver uma consciência de solidariedade em todas relações contratuais tornando obrigatório um tratamento recíproco que seja justo e equitativo. (HONNETH,2015, p.334-335).

Dessa forma, esses autores estariam sugerindo que a partir do contexto e da realidade dos indivíduos as regras do sistema econômico possam ser reguladas pelos próprios participantes das relações econômicas. Entretanto, não é no sentido de um estabelecimento prévio da margem de lucro, mas da possibilidade de que, em momentos difíceis, a solidariedade possa ser maior que a lógica de oferta e demanda. Um exemplo seriam as crises mundiais, quando ocorre uma catástrofe e, por algum motivo, uma comunidade fica com acesso restrito ou racionado à água, de um ponto de vista do mercado capitalista, seria uma ótima oportunidade para aumentar a margem de lucro. Mas, de um outro lado, entramos na questão dos interesses individuais e coletivos de tal comunidade. Um aumento nos preços da água, nessas circunstâncias, se mostra como um déficit de reconhecimento e empatia diante das dificuldades enfrentadas pelos outros indivíduos. Assim, em tais circunstâncias, a proposta tanto de Hegel como Durkheim apontam que nos contratos se considere o outro ou uma coletividade de forma recíproca para que o sistema seja justo com todos.

Segundo a interpretação de Honneth, Hegel parte do pressuposto de que é possível relações de interesses egocêntricas de oferta e demanda se conectarem a perspectiva de reconhecimento recíproco entre os indivíduos. Já Durkheim defendia que era possível uma economia de mercado sem anomias, ou seja, sem patologias sociais que desintegram as normas sociais. Porém, aponta Honneth, para tanto seria necessário que fosse garantido a todos a igualdade e equidade de oportunidades na produção econômica. Dessa forma, tanto Hegel como Durkheim tentam superar os problemas do sistema capitalista a sua maneira, mas com princípios comuns. Esses dois autores estariam defendendo a ideia de que sem valores morais que respeitem e considere os indivíduos nos contratos econômicos, não será possível um sistema que leve a ampliação da liberdade individual.

Segundo Honneth,

[...] o novo sistema da economia de mercado – que é o que, em última instância, querem dizer ambos os pensadores – não pode ser analisado sem uma classe de regras morais não contratuais que lhes precedam; caso contrário, não estaria em condições de satisfazer à função, que lhe foi atribuída, de integrar harmonicamente interesses econômicos individuais. (HONNETH, 2015, p. 336).

Para Honneth, as considerações que ambos os autores apresentam ao pensarem em regras morais que permita relações harmônicas e justas, acabam por retornar para uma questão não resolvida na obra de Adam Smith acerca do sistema capitalista de mercado.

Adam Smith possui duas grandes obras, sendo elas, *Teoria dos sentimentos morais* e *A riqueza das Nações*. Para Ganem (2012), na primeira obra Smith sustenta “a ideia de que tanto a economia como o comportamento do sujeito smithiano não estão livres de injunções morais.” (GANEM, 2012, p.149). Na segunda obra, a ideia de mercado econômico se sustenta como “a garantia de uma mão invisível que orchestra desejos individuais, encapsula valores e a moral, e se traduz na fórmula perfeita definidora do mercado” (GANEM, 2012, p. 149). Honneth aponta, desse modo, para a presença de duas interpretações acerca da ideia de mercado, na filosofia de Adam Smith. Uma primeira interpretação sugere que as obras não apresentam nenhuma conexão, tornando a segunda obra a base do entendimento do mercado. A segunda interpretação coloca que a descrição de economia de Smith só é possível com a união das duas obras. É essa segunda interpretação que Honneth defende. Nesse caso, para Honneth, o problema encontrado em Adam Smith se forma na busca de um entendimento de como ele compreende o sistema de mercado. Nesse sentido, Honneth aponta, diante do pensamento de Adam Smith,

[...] que a sua *Teoria dos sentimentos morais* deve ser entendida como pré-estagio ou base para sua análise da “mão invisível” do mercado na *A riqueza das nações*. O que se disse ali sobre a possibilidade de aumento do proveito geral por meio de um intercâmbio entre sujeitos individuais orientados puramente pelo lucro só se pode sustentar de maneira realista e promissora sob a condição de que os sujeitos tenham adotado, antes, uma atitude confiável diante de seus concidadãos. (HONNETH, 2015, p. 336 – 337).

A partir desse entendimento de Honneth de que até mesmo a filosofia de Adam Smith teria por pressuposto o emprego de valores morais no mercado econômico, ele volta a defender que a possibilidade do sistema capitalista de mercado seja uma esfera de liberdade social. Porém, para que o mercado alcance tal status, as bases argumentativas de Hegel e Durkheim seriam fundamentais para a realização desse processo. Segundo Honneth (2015, p. 338),

[...] somente quando as normas de ação ali estabelecidas forem coletivamente seguidas e, portanto, quando o mercado também for concebido como esfera de liberdade social é que, para eles, estarão todas as condições sociais sob as quais um ordenamento econômico de mercado pode se desenvolver sem impedimentos.

Atualmente, o mercado capitalista é extremamente problemático, isso porque todos os indivíduos nele inseridos estão submetidos às suas regras no processo de obtenção de recursos para sua sobrevivência. Seria muita ingenuidade acreditar que na estrutura do capitalismo em que os indivíduos se encontram, as suas liberdades são ampliadas. Na verdade, seguindo Marx, um status de prisioneiro seria bem mais apropriado. Nesse contexto, Honneth aposta que apenas com normas segundo as quais os indivíduos sigam e se respeitem é que podemos falar em liberdade social.

Assim como todas as demais esferas sociais, o mercado também necessita do assentimento moral de todos os participantes que atuam nele, de modo que suas condições de constituição não possam ser descritas de maneira independente das normas que o complementam, as quais são, da perspectiva daqueles, as únicas a lhe conferir legitimidade. (HONNETH, 2015, p. 340).

Segundo Honneth, as ideias de Hegel e Durkheim sofreram muitas críticas. Esses autores foram acusados, dentre outras objeções, de serem idealistas e que, com o passar do tempo, o sistema capitalista de conjectura egoísta e excludente se fortalecia, tornando as propostas dos pensadores obsoletas. Entretanto, de acordo com Honneth, no decorrer do século XX os pensadores Karl Polanyi e Talcott Parsons revivem o mesmo tipo de funcionalismo normativo que os de Hegel e Durkheim. Tal movimento retoma os ideais argumentativos da esfera do mercado relacionando-o à consideração moral. Honneth acredita que o debate e, conseqüentemente, a possibilidade de mudança do mercado não estão esgotados. Para Honneth,

A tradição de uma eticidade da sociedade de mercado, que no século XIX tem seu ponto de partida em pensadores como Hegel e Durkheim, está longe de extinguir

após os grandes projetos de Polanyi e Parsons; no século XX, ocasionalmente surgiram autores que teceram objeções ao ideário econômico dominante, observando que esta depende de acordos preexistentes quanto à forma e à extensão, da confirmação social e da limitação dos processos de intercâmbio. (HONNETH, 2015, p. 352).

Cada um dos autores acima mencionados contribui à sua maneira para uma concepção de mercado bem diferente da dinâmica atual. De maneira geral, todos eles esperam mais dessa esfera econômica. Para eles, os indivíduos precisam fazer contratos que não os limites, mas, pelo contrário, nessas relações as pessoas deveriam ampliar sua liberdade, garantindo um bem-estar social mais igualitário e justo. Honneth segue essa noção de mercado econômico compreendendo a necessidade de transformações na lógica capitalista atual. Dessa maneira, um sistema econômico mais justo ocorreria por meio do procedimento da reconstrução normativa. A partir disso, Honneth inicia uma análise da esfera do sistema capitalista de mercado, propondo a inserção de uma abordagem normativa aos moldes de Hegel e Durkheim para que possamos ampliar nossa liberdade social. Para ele,

[...] somente à medida que nos atermos à imagem da esfera do mercado desenvolvida por Hegel e Durkheim estaremos em condições de ampliar as relações econômicas as exigências normativas das sociedades democráticas liberais, as quais podem ser entendidas como imposições moralmente aceitas de liberdade social. Por conseguinte, em nossa reconstrução normativa deveríamos proceder procurando descobrir, de modo idealizante, o caminho que, sob a pressão de movimentos sociais, protestos morais e reformas políticas, possa conduzir a uma realização progressiva dos princípios da liberdade social que subjazam a essa liberdade e garantam a sua legitimação. (HONNETH, 2015, p. 368)

Nesse movimento, Honneth deseja identificar aquelas formas de relações comerciais que possam ser compatíveis com seu ideal de reconhecimento recíproco. Segundo o autor, somente quando estivermos assegurados por mecanismos institucionais que regulem os processos de interesse em acordo com os processos de igualdade de oportunidades, estaremos mais próximos de avançarmos para uma sociedade mais democraticamente justa.

A segunda esfera apontada por Honneth no interior da instituição do mercado econômica é a esfera do consumo. Honneth tenta nos mostrar como o sistema capitalista de mercado se desenvolveu a partir desse elemento posterior a produção e fornecimento de bens e serviços. No esquema capitalista consumir se tornou, além de uma necessidade, uma forma de vida idealizada. O consumismo não somente é parte das estratégias do capitalismo, como também é a base principal responsável pelo seu crescimento e manutenção. O consumismo assumiu papel central no sistema econômico, uma vez que todos os sujeitos têm interesses individuais e muitas vezes egocêntricos, o capitalismo soube se valer dessas tendências humanas para se fortalecer. Ao estimular o consumo, que antes era em uma proporção muito

menor, o sistema capitalista ampliou os interesses e as aparentes necessidades dos indivíduos de maneira gradual e constante. Segundo Honneth,

[...] tanto o rápido crescimento quanto a legitimação social do mercado capitalista deveram-se em ampla medida e desde o início, à sua aparente capacidade de informar as empresas, como em tempo real, sobre quais bens impeliriam o consumidor “privado” a uma demanda maior. (HONNETH, 2015, p. 371).

O seu rápido desenvolvimento e aceitação social não seriam possíveis sem as estratégias dos grandes acumuladores de capital. A cada nova necessidade criada surge uma oferta à disposição. Nesse procedimento rapidamente foram modificadas as formas de compra e venda de produtos. Num primeiro momento, essa dinâmica foi recebida como um crescimento fantástico das capacidades de empreendimento humano. Surgem novas formas de consumir que passam desde as necessidades básicas à bens de luxo. Segundo Honneth, nesse movimento adentramos em um ideal de consumo muito diferente da que Hegel acreditava. O mercado econômico surge “inicialmente como uma síndrome de atitude, na qual se manifesta um marcado avanço no estabelecimento institucional da liberdade individual”. (HONNETH, 2015, p. 372 - 373). Nesse sentido, quanto mais os indivíduos conseguiram conquistar seus interesses, mais eles ampliariam sua liberdade. Tal liberdade abarcaria tanto a aquisição de itens como atividades remuneradas; haveria uma conexão recíproca entre os indivíduos e o mercado em que ambos os lados iriam se realizar. Segundo Honneth,

[...] para o autor da *Filosofia do Direito*, o mercado de bens evidencia como tais determinações consistem num meio abstrato de reconhecimento, que possibilita a realização da liberdade individual coletiva por meio de atividades complementares; os consumidores reconhecem as atividades assalariadas como as que lhe possibilitam a satisfação de suas necessidades, e, no sentido inverso, tal satisfação garante aqueles a obtenção do seu meio de vida. (HONNETH, 2015, p. 373).

Para Honneth, aos olhos de Hegel, o trabalho seria uma forma a partir da qual os indivíduos podem consumir, dado que é essa atividade se realiza na busca de garantir o recurso financeiro para a realização de suas necessidades. O problema que nos deparamos se coloca sobre o salário que os indivíduos recebem e a sua insuficiência diante das necessidades de consumo que a sociedade exige. Segundo Honneth, Hegel já havia pressuposto a possibilidade de as necessidades serem criadas e, conseqüentemente, que o consumo cada vez mais superficiais aumentasse consideravelmente. Para Honneth,

São essas duas possibilidades sugeridas por Hegel, a da manipulação de necessidades por parte das empresas e a do consumo ostentatório, criador de distinções que se tornam realidade já logo após sua morte e assim transformam consideravelmente a esfera inteira de bens de mercado. (HONNETH, 2015, p. 374).

Já nas sociedades do século XXI, as estratégias de manipulação para levar ao aumento de consumo dos indivíduos estão bastante avançadas. Agora, adquirir objetos da moda ou de última geração não se colocam como critérios práticos de utilidade e função, mas são considerados artigos necessários para qualidade de vida. Consumir se torna sinônimo de viver bem. O indivíduo alcança os ideais sociais de dignidade na medida em que conquista cada vez mais poder de compra. Desse modo, quanto mais ele consome mais bem-sucedido aparece diante dos outros. Segundo Honneth, essa realidade se apresenta muito mais avançada em perspectiva as previsões de Hegel.

[...] os processos de cientificização dos métodos de estímulo das necessidades, por um lado, e de diferenciação crescente dos interesses do consumo garantidores de status, por outro, são apenas um pequeno extrato das múltiplas alterações que as esferas institucionais do consumo mediado pelo mercado vivenciaram desde a época de Hegel. (HONNETH, 2015, p. 376-377).

A esfera do consumo mediada pelo mercado, como vemos na conjuntura atual, está muito distante de compor a esfera da liberdade social defendida por Honneth. A liberdade social pressupõe relações autênticas que, na esfera do consumo, se realizariam a partir das necessidades reais dos indivíduos. Por outro lado, não há garantias de que os desejos e necessidades no interior da dinâmica capitalista partam diretamente e verdadeiramente dos interesses dos indivíduos. O mercado capitalista cria um falso mundo de necessidades para os indivíduos, fortalecida pela ideia de que podem ter tudo que desejam quando, na verdade, muitos não conseguem realizar sua necessidade básica de refeições diárias. Não encontramos regras no mercado capitalista que mostrem qualquer foco com perspectiva do bem-estar social geral. O que é levado em consideração é o bem-estar individual pressuposta na idealização consumista. Nesses termos, esse sistema tem como principal grupo favorecido os grandes acumuladores de capital, e não a sociedade de maneira geral.

Diante disto, alguns grupos sociais começam a se organizar politicamente para reivindicar direitos sociais para que os indivíduos possuam, minimamente, as condições de sobrevivência em um sistema de mercado tão desigual. Essas lutas surgem diante das experiências de descontentamento oriundas da insegurança e falta de acesso à bens de necessidades básicas como saúde, trabalho, educação. A perspectiva do bem comum se perde, e nesse caso, cabe aos indivíduos solicitar do Estado o estabelecimento de uma proteção mínima, em especial, a proteção do consumidor. Isso levou a um processo histórico de ampliação de direitos tanto na Europa Ocidental como nos Estados Unidos. Para o autor,

[...] difundia-se por todos esses países um período de legislação limitadora do mercado, em cujo centro havia reivindicações em saúde pública, seguridade social,

proteção ao trabalho e ao bem comum. Á sombra das reformas assim lançadas surgia então, pela primeira vez, uma forma de ação do Estado que pode ser entendida no sentido contemporâneo de proteção ao consumidor. (HONNETH, 2015, p.384).

Esse contexto de regulamentação do mercado ocorreu em alguns países europeus como França, Alemanha, Inglaterra, os quais, economicamente já se encontravam em situação mais desenvolvida. Essa ideia de proteção ao consumidor, apresentada no século XIX, não é a mesma que temos nos dias atuais. Antes ela correspondia “a tendência a entender tais regulações no contexto de uma revisão dos códigos industriais tradicionais, que se revelaram antiquados em face da crise econômica” (HONNETH, 2015, p. 384). Desse modo, as reivindicações sociais seria para que a sua saúde e bem-estar dos indivíduos em relação com o mercado fossem garantidos em momentos de instabilidades econômicas.

Por meio dessas primeiras reivindicações a esfera do consumo começa a apresentar outras conotações. Esse movimento ocorre quando as pessoas percebem que os consumos exagerados de uns podem ter efeitos negativos para outros e, também, que as capacidades de consumir itens de primeira necessidade eram desproporcionalmente distribuídas na sociedade. Nessa dinâmica motivadores de protestos a esfera da liberdade social, que pressupõe que os interesses de um grupo entre em consonância com as realizações de outros grupos, fica cada vez mais distante. Apontando uma possibilidade de solução, Honneth enxerga no pensamento hegeliano uma projeção de economia com valores morais na qual poderíamos ver a liberdade social como expressão dessa relação econômica. Nesses termos,

na tradição do economismo moral, o mercado de bens de consumo pode ser considerado uma relação institucionalizada de reconhecimento recíproco, quando os fornecedores empresariais e os consumidores eram pensados de tal maneira em referência um ao outro que contribuía de modo complementar para a realização dos interesses legítimos da outra parte: assim, os consumidores só poderiam realizar sua liberdade de satisfação de necessidades individuais ao se abrirem para a perspectiva de maximização de lucros mediante demanda num mercado, e os empresários, inversamente, só poderiam realizar sua maximização de lucros se efetivamente produzissem bens para aquela demanda de consumidores que tivesse originalmente acenado.(HONNETH, 2015, p. 392).

O sistema capitalista apresenta problemas seríssimos em uma perspectiva social, a lógica da oferta e demanda afeta até mesmo bens básicos para a sobrevivência. Honneth acredita que com uma reconstrução normativa como já anunciada anteriormente, a esfera da economia capitalista de mercado possa proporcionar aos indivíduos a liberdade social, e a esfera do consumo também passaria por uma atualização. Segundo ele, essa reconstrução teria como finalidade gerar mudanças que evidenciaríamos aquelas formas de consideração sobre as necessidades mais amplas nas sociedades. Enquanto o individualismo é característico do sistema capitalista, Honneth propõe que

[...] as necessidades dos consumidores devem se adaptar de tal modo umas às outras que os rendimentos de capital a que o empresários aspiram se mantenham num contexto de acessibilidade coletiva e que a oferta dos bens pelos quais se anseia passa se realizar num sentido considerado ético, uma vez que o mercado foi concebido por todos os seus participantes como meio de intercambio institucional, em cuja função ambos os lados, consumidores e produtores, se ajudem reciprocamente na realização de seus respectivos interesses. (HONNETH, 2015, p. 396).

Os indícios de uma possível realização dessa reconstrução normativa na esfera do consumo podem ser visualizados pelos novos hábitos de consumidores. Como exemplo, podemos citar as exigências de alguns grupos por produtos que estejam de acordo com os seus ideais. A necessidade das empresas explicitarem sua responsabilidade socioambiental, assim como as exigências de mudança radical na fabricação de produtos que trariam problemas ao meio ambiente em um futuro próximo seria, para Axel Honneth, o que indicaria que a esfera do consumo não está livre de valores, muito menos pode ser indiferente aos critérios de respeito mútuo entre os participantes da relação econômica. Outros elementos fortalecem a posição de Honneth, quanto as possíveis transformação do mercado, envolvendo o que o autor descreve como “moralização” ou “eticização” das atividades dos consumidores. Para Honneth,

Mais do que nunca, os cidadãos devem se orientar por pontos de vista ecológicos ou moral-sociais ao fazer suas compras. Pelo menos entre os círculos mais instruídos, quando se trata de escolher quais tipos de alimentos, eletrodomésticos, viagens de férias ou formas de energia adquirir, critérios ambientais e sociais indubitavelmente desempenharão um papel importante. (HONNETH, 2015, p. 409 – 410)

Apesar da mudança de consciência de uma parcela dos consumidores, que passam a exigir do mercado objetos de acordo com a suas posturas morais, a porcentagem de indivíduos com essas características ainda é muito pequena. São poucos aqueles que possuem algum nível significativo de consciência social-ambiental para refletir sobre essa questão. Assim, segundo Honneth, apesar do potencial para ampliar a liberdade individual “deve-se constatar que nas últimas décadas a esfera do consumo mediada pelo mercado não se converteu num componente da eticidade democrática. (HONNETH, 2015, p. 417). Dessa forma, sem uma reconstrução que tenha por finalidade a efetivação da autorrealização individual, não podemos considerar a esfera do mercado como liberdade social.

Para Honneth, para que a esfera do mercado capitalista possa ser compreendida dentro do escopo da liberdade social, além de contar com a esfera do consumo, também devemos levar em consideração a esfera do trabalho. Honneth considera esta última como mais relevante que a anterior, uma vez que a dimensão do trabalho sempre esteve presente nas relações humanas. Dessa maneira, no mercado econômico ele seria elemento de reconhecimento recíproco, respeito e autonomia. Assim, como sustenta Honneth,

ainda que Hegel iniciasse, com o mercado de bens de consumo seu intento de desvelar a nova ordem econômica capitalista como morada da liberdade social, certamente estava claro para ele que seu verdadeiro cerne residia na esfera de trabalho da sociedade mediada pelo mercado. Em grau muito maior que a atividade de consumo, que, por mais que esteja adequadamente organizada, pouco contribui para a autoestima individual, a atividade objetificada do trabalho depende de um reconhecimento mútuo no contexto de toda sociedade, pois dela depende toda a “honra” e a liberdade civil do homem moderno ou, mais precisamente, do varão moderno. (HONNETH, 2015, p. 422-423).

O que temos a partir dessa afirmação de Honneth é a noção de uma esfera do mercado cheia de potenciais para ampliar a liberdade individual e coletiva de uma comunidade. Mas o que aconteceu no decorrer do tempo foi que essa esfera cada vez mais perdeu seus ideais do valor e significado para uma ideia de vida boa. Honneth nos mostra uma abordagem histórica de como a esfera do trabalho e o mercado econômico capitalista se relacionaram ao longo do tempo, e nos apresenta duas anomalias sociais decorrentes de problemas estruturais da esfera do trabalho. A primeira anomalia ocorre no século XIX e está ligada ao empobrecimento cada vez maior da população. Dado que com a revolução industrial trabalhos artesanais e outras formas econômicas de menor impacto ficaram escassas, a tendência econômica impulsionou o investimento em fábricas para ampliar o capital econômico do empresariado. No cenário econômico da época restava aos trabalhadores aceitarem os serviços mesmo com os salários baixíssimos que lhes eram oferecidos. A situação se agrava mais no momento em que começam a desaparecer algumas formas de trabalho. A disponibilidade de opções de trabalho torna-se cada vez mais escassa e, como consequência, tem-se a possibilidade de exploração de um número gigantesco de pessoas paupérrimas, tanto empregadas como as desempregadas.

Nesse período, a situação econômica em que a maioria da população ocidental vivia era dramática. A classe dos trabalhadores assalariados não tinha nenhuma garantia trabalhista, nem um salário decente. Havia ainda a parcela religiosa da sociedade que direcionava a condição dos trabalhadores a uma ação divina, com a justificativa de que os indivíduos ao suportar o fardo que carregavam estariam mais perto do reino do Deus. Além disso, a perspectiva do próprio mercado era pautada em uma ideia de liberdade criticável. Assim, as condições de participação e permanência dos indivíduos no mercado não eram obrigações do sistema econômico. Segundo Honneth, “deve ter sido a mera pressão pela sobrevivência que os fez aceitarem sem reclamar as duras regras de um emprego pautado pela oferta e procura.” (HONNETH, 2015, p. 427).

Desse modo, a própria estrutura do mercado capitalista potencializava as condições de pobreza extrema, de maneira que “a precária situação das classes trabalhadoras não é culpa destas, mas, na verdade, está relacionada à diluição das fronteiras sociais do mercado de

trabalho capitalista.” (HONNETH, 2015, p. 431). Nesse sentido, o próprio mercado se desfaz da promessa de trazer mais liberdade e bem-estar social.

Por outro lado, a classe dos trabalhadores com o tempo foi se fortalecendo, os sentimentos de injustiças e as demissões em massa sempre que uma crise se instalava os poucos foram motivando grupos de trabalhadores que começaram a unir força para lutar por melhores salários, estabilidade e condições adequadas de trabalho. As reivindicações eram a favor de uma economia moral, que respeitasse os indivíduos e suas especificidades. As maiores críticas se colocavam devido ao fato de, “permitirem condições de trabalho incompatíveis com a dignidade e a honra próprias ao “homem comum”, (HONNETH, 2015, p. 431).

Segundo Honneth, movimentos trabalhistas organizados se consolidam na Europa no século XIX a partir dos princípios normativos do próprio capitalismo de mercado que justificava a esfera do trabalho. Esses movimentos faziam frente e pressão a várias decisões empresariais que, de uma forma ou outra, não respeitasse os direitos dos trabalhadores. Como consequência dessas lutas trabalhistas gradualmente foi se formando uma política social de Estado, fruto do forte impacto dos movimentos trabalhistas na opinião pública e nos grupos parlamentares. Honneth aponta para uma série de leis que países como Inglaterra, França, Alemanha entre outros, tiveram que promulgar em apoio ao trabalhador como, por exemplo, de proteção e seguridade social para os trabalhadores assalariados. Entretanto, ele ressalta que essas medidas podem ter sido adotadas por estratégias políticas e econômicas, somente com a finalidade de obter pacificação ou controle e, assim, diminuir futuras consequências mais radicais.

Apesar das mudanças na esfera do trabalho que se apresenta com a implementação de políticas sociais que beneficiaram os trabalhadores, para Honneth, ainda não é possível uma institucionalização competente nos termos de uma esfera da liberdade social. Tal afirmação é baseada no caráter unilateral dos direitos objetivos, o que se caracteriza pela tendência apresentada pelo mercado econômico de minar as relações de reconhecimento mútuo em seu sistema.

Era necessário um processo de socialização do mercado econômico para que a esfera da cooperação pudesse se ligar a perspectiva da liberdade individual e, assim, aproximar-se da esfera do trabalho à liberdade social. Mas o que ocorreu foi justamente o contrário, o mercado econômico foi cada vez mais dissocializado, direcionando as normatizações de acordo com uma perspectiva puramente individual.

Segundo Honneth, no século XX ocorre uma segunda anomalia na esfera do trabalho. Nesse período, o problema está relacionado ao processo de mecanização do trabalho. A

produção industrial nessa época torna-se mediada por máquinas, que gradativamente ocupavam as funções humanas. Os humanos, por sua vez, tiveram que executar funções juntamente com essas máquinas, o que tornou essa atividade ainda mais exaustiva e repetitiva. Nas novas configurações dos empregadores o bom trabalhador é aquele que consegue reproduzir de forma repetitivas e constantes. Essa alteração na esfera do trabalho tem como principal nome, Frederick Taylor, um engenheiro que no final do século XIX desenvolve uma nova dinâmica de produção. Segundo Honneth, Taylor

[...] se propôs a revolucionar os métodos de gestão empresarial. Sua inovadora ideia consistia em imaginar o progressivo desaparecimento de todo trabalho manual da produção industrial, até o nível extremo em que caberia aos trabalhadores realizar operações decompostas em suas menores partes, planejadas por uma gerência treinada com um conhecimento bastante exato dos progressos mediados por máquinas. (HONNETH, 2015, p. 448).

Esse procedimento significou mão de obra mais barata e aumento de produtividade para os donos das fábricas. O método taylorista foi um sucesso no mercado econômico capitalista, principalmente, nos países ocidentais que rapidamente colocaram em prática as referidas técnicas. Tal mecanismo é usado até nos dias atuais a depender do setor industrial. De um ponto de vista do empresário ou investidor, que tem interesses somente no lucro, tal método se tornou indispensável, mas para os trabalhadores,

[...] aquilo que constituía seu orgulho e consciência de sua capacidade e a destreza associada a todo trabalho manual e força corporal lhes eram tirados da noite para o dia com a produção taylorista em cadeia de montagem, de modo que já não parecia haver razão alguma para uma distinção coletiva no futuro. (HONNETH, 2015, p. 449).

Nesse sentido, o trabalhador se torna somente mais uma engrenagem da fábrica, ele não apenas perde sua relevância da linha de produção como também perde qualquer valor que estava associado ao trabalho. Antes, nas linhas de montagem, se aprendia o processo de fabricação de um objeto por completo. Depois do método de Frederick Taylor, cabe a cada trabalhador fazer uma mesma etapa da montagem repetidas vezes. Esse processo faz com que muitos funcionários nem saibam o que estão produzindo.

Segundo Honneth, junto com o método taylorista surgem novas classes de trabalhadores industriais. O processo de produção exigia uma categoria de profissionais que soubessem operar novas máquinas, controlar a qualidade de produtos e traçar estratégias de aumento de produção. Nesse contexto, o mercado de trabalho desenvolve uma nova classe de funcionários os quais deveriam ter competências e habilidades para as demandas nascentes no mercado. Com a mudança nas formas de trabalho os sindicatos passam por um grande desafio: o de unir os interesses divergentes na esfera do mercado de trabalho.

Por um lado, era preciso insurgir contra o esvaziamento e a unilateralização dos processos de trabalho, para que fosse levada em conta a experiência dos assalariados forçados a trabalhar na produção em cadeia de montagem; por outro lado, não se podia assumir uma posição frontal contra a progressiva tecnicização da produção, uma vez que esta sem dúvida beneficiava uma outra parte dos trabalhadores, ainda que menos numerosa. (HONNETH, 2015, p. 450).

Nessa dupla perspectiva, operários com funções que exigiam pouca ou nenhuma qualificação e os profissionais mais qualificados coexistiam dentro dos sindicatos. Isso fez com que a organização direcionasse seus esforços em medidas tanto políticas quanto econômicas para que ambos se beneficiassem. Os movimentos possuíam como objetivo que a classe de trabalhadores que eram destinados a linha de montagem tivesse condições e remuneração de trabalho dignas e, ao mesmo tempo, a classe de trabalhadores mais qualificado pudessem, cada vez mais, aumentar seu conhecimento e habilidade para alcançar cargos melhores, com uma melhor remuneração e menor carga de trabalho. Segundo Honneth, com o passar do tempo a dificuldade dos sindicatos de harmonizar as lutas dentro de um só movimento aumentaram. Apesar de serem parte das lutas trabalhistas em geral, em alguns momentos esses dois objetivos entravam em conflito. Entretanto, aos poucos alguns direitos paliativos foram concedidos aos trabalhadores, mas ainda muito primários.

Segundo Honneth, por volta de 1950 e 1960, com algumas melhorias no salário e direitos dos trabalhadores como férias remuneradas e décimo terceiro, o poder de compra dos assalariados aumentou. A possibilidade de consumir mais trouxe até aos trabalhadores das classes mais baixas a esperança de poder dar aos seus filhos mais oportunidades de sucesso na vida. Assim, aponta Honneth, volta à tona uma mudança que desde 1930 já era realidade para as classes mais altas da sociedade. Segundo Honneth, um fator de mudança na conquista de melhores condições de trabalho e qualidade de vida era o processo de educação competente, dado que o mercado de trabalho exigia profissionais qualificados. O indivíduo com uma formação educacional seria mais instruído e poderia obter mais sucesso profissional. O problema é que o acesso à educação não era oportunizado a todos os indivíduos, e a parcela da população mais pobre era menos contemplada pela escolarização.

Segundo Honneth, nos países do Ocidente em que se difundia o discurso de defesa pelo aumento dos níveis de igualdade de oportunidade dos indivíduos, foram estabelecidas reformas educacionais mais abrangentes. Porém, Honneth ressalta que o objetivo das reformas estava muita mais ligado a necessidade do mercado de mão de obra qualificada do que em diminuir a desigualdade social. Apesar das verdadeiras intenções das reformas, nesse movimento as classes mais baixas puderam aumentar as chances de sucesso dos seus filhos. Dessa forma,

algumas mudanças sociais no mercado de trabalho foram sendo admitidas, beneficiando os assalariados. Aparentemente, a esfera social do trabalho estava no caminho para fazer parte da liberdade social.

Entretanto, Honneth aponta que, por volta de 1990, houve um retrocesso em relação a comunicação entre a esfera do trabalho e o mercado econômico. Uma nova forma de acumulação de capital é estabelecida, o mercado de ações é um investimento que não dá a responsabilidade para quem lucra com a mão de obra do trabalhador, isto significa que não há mais a necessidade de dialogar diretamente com eles. Dessa maneira, os investimentos se voltam para aquelas empresas que se mantém competitivamente na geração de lucro. Aos primeiros sinais de queda no retorno os investidores retiram seus investimentos e os alocam em outras empresas. Segundo Honneth, nesse processo, os sindicatos perdem força de reivindicação. Diante dos problemas e dificuldades que os trabalhadores sofreram ao longo do tempo, Honneth retoma Hegel e Durkheim para apontar que

a instituição do mercado de trabalho capitalista é considerada ilegítima ou injusta quando deixa de garantir um rendimento que assegure a vida e não valoriza adequadamente, com o montante do salário e a reputação social, o desempenho concreto, não oferecendo, tampouco, possibilidades para que se vivencie a inclusão cooperativa na divisão social do trabalho.(HONNETH, 2015, p. 472).

Nesse contexto, a esfera de trabalho no sistema capitalista de mercado não consegue proporcionar as pretensões hegelianas nas quais Honneth se apoia, que visionavam aos indivíduos a realização de seus interesses mutualmente. O que acontece na esfera de mercado econômico é a apropriação, por parte de um pequeno grupo, do excedente dos trabalhadores para aumentar suas fortunas. Do outro lado permanece o grupo composto de trabalhadores pobres que se submetem aos trabalhos sacrificantes e mal remunerados para sobreviver. Apesar das lutas sindicais que aos poucos trouxeram direitos e garantias trabalhistas e clareava o caminho para uma socialização do mercado, rapidamente, o sistema capitalista de mercado soube se reestruturar para continuar garantido a sua manutenção livre da relação intersubjetiva. O discurso que vem dos grupos elitizados aponta o indivíduo como responsável pelo seu sucesso e bem-estar social no sistema econômico de mercado. Cabe somente a ele a responsabilidade para suas realizações. Nesse sentido, segundo Honneth,

nessa impressão, isto é, na sensação de ser único responsável por seu próprio destino no mercado de trabalho, talvez esteja a chave para o opressivo mutismo com que hoje se aceitam todas as perdas de garantia e flexibilizações na esfera do trabalho em sociedade. Se há não mais de quarenta anos prevalecia a concepção de que havia uma responsabilidade mútua quanto as vicissitudes do mercado de trabalho, hoje disseminou-se a ideia de que, em se tratando de vida produtiva, a sobrevivência e o êxito devem-se unicamente ao próprio esforço. (HONNETH, 2015, p. 475-476).

Assim, o discurso da meritocracia ganha muita relevância no debate acerca do sistema capitalista de mercado na atualidade. Há um crescente número de pessoas que creem que basta se esforçar bastante para se tornar bem-sucedido. Por outro lado, na realidade, diversos fatores influenciam no sucesso de alguém. A educação, o histórico e as condições socioeconômicas, entre outros, são determinantes para apontarmos as chances de alguém no mercado.

Como exemplo, podemos citar o caso do Brasil que, sob o discurso de uma abertura ao livre mercado e a possível ampliação do número de vagas de emprego, admitiu reformas trabalhistas que alteram férias, jornada de trabalho entre outros fatores que antes eram estabelecidos sobre os critérios da Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), mas que agora se voltam para às exigências do mercado. A reforma trabalhista é transmitida para a população como uma mudança necessária para que todos possam viver bem, mas são sempre as classes mais baixas que arcam com as consequências negativas.

Como buscamos refletir acima, a esfera do trabalho na economia de mercado não adentra a esfera da liberdade social na conjuntura atual, pois ela limita as relações recíprocas. A perspectiva da cooperação não alcança representatividade suficiente para caracterizar essa esfera, nos moldes atuais, como uma instituição de reconhecimento mútuo. Para Honneth,

[...] uma liberdade social desse tipo, que desde sempre foi base de legitimação do mercado, parece agora como que banida da esfera institucional do trabalho remunerado; segundo a doutrina oficial e amplamente difundida, toda sobrevivência e todo êxito dependem somente da capacidade de imposição do indivíduo, como se este não tivesse determinado pela situação de classe e pelas oportunidades de educação da família de que provém. (HONNETH, 2015, p. 483).

Infelizmente, o mercado se afastou das pretensões hegeliana de liberdade social. Hoje, mais do nunca, em sua grande maioria os indivíduos não têm contemplados seus interesses de autorrealização individuais uma vez que essas demandas fazem frente às formas de relações no mercado capitalista. Ideias como direitos, valores e consideração moral foram, na medida do possível, suprimidos pela lógica individualista do consumo e reprodução acelerada.

Para Honneth, “o grau de anomalia na esfera mediada pelo mercado do trabalho social mede-se exatamente por essa reconversão da promessa de liberdade social na de pura liberdade, ainda meramente individual.” (HONNETH, 2015, 483). A ideia de uma inclusão dos integrantes de uma sociedade em um cenário de participação através do exercício de atividades econômicas a fim de que os desejos e necessidades de todos sejam supridos se perdem desde de o início. Em momentos pontuais e passageiros as pessoas puderam se aproximar de uma participação do mercado econômico de maneira igualitária, com as mesmas oportunidades. As lutas e reivindicações somente conseguiram mitigar o abismo que existia entre as classes de

trabalhadores e as grandes empresas. Nos dias de hoje, vivemos a sombra da meritocracia como forma de colocar no sujeito a responsabilidade por todas as decisões que o mercado econômico decide.

Em resumo, por meio do diagnóstico histórico desenvolvido por Honneth podemos perceber que a partir dos avanços e retrocessos que ocorreram dentro da instituição das relações do mercado econômico, desde o surgimento do sistema capitalista, sempre houve o anseio social em nome do reconhecimento nessa esfera. O que se traduz na busca por igualdade de direitos e oportunidades como via para que os indivíduos pudessem se encaminhar por um processo de autorrealização individual de seus interesses. Nesse sentido, a proposta de Honneth não apenas aponta para as necessidades ainda não efetivadas na esfera do mercado, mas da possibilidade latente que essa esfera possui. Os movimentos históricos de lutas pelo reconhecimento no campo do trabalho e das trocas comerciais se revelam como carências sociais de uma mudança urgente e necessária da estrutura dessa instituição.

5.3 Esfera institucional da formação da vontade democrática

Honneth apresenta que uma liberdade com o status de realidade, isto é, que contribua para a realização da eticidade democrática, tem como núcleo a esfera política da deliberação e da formação da vontade. Como vimos ao longo desta dissertação, Honneth se apoia na *Filosofia do Direito* de Hegel em muitos aspectos, mas em relação à esfera política ele se distancia. Honneth aponta que a concepção de Estado hegeliano é centralista, não apresentando a possibilidade de abranger o espectro da participação popular na esfera pública. Ele chega a sua terceira esfera da liberdade social, a esfera da formação da vontade democrática, com uma concepção divergente das teorias procedimentais de justiça, as quais pressupõem que todas as mudanças sociais são originadas de princípios morais advindos de fora do contexto. Sua esfera política é dada como complementar as outras duas esferas, a das relações pessoais e a esfera das relações econômicas de mercado. Ou seja, para que os indivíduos possam ter a liberdade social na esfera pública democrática eles devem, em primeiro lugar, alcançar de antemão a autorrealização nas outras duas esferas.

Nessa medida, a construção deliberativa da vontade, que deve estar amplamente nos diversificados fóruns da vida pública, impuseram-lhe de antemão certos limites; ela só faz justiça a seus próprios princípios de legitimação quando aprende, num processo de reiterado debate acerca das condições de inclusão social, que as lutas pela liberdade social devem ser travadas nas outras duas esferas. (HONNETH, 2015, p. 487).

Honneth divide esta terceira esfera da liberdade social em três aspectos fundamentais: a questão da vida pública democrática; do estado democrático de direito; e da cultura política. É partir desses três aspectos que o autor nos encaminha para o potencial da liberdade social na construção de uma sociedade justa.

Honneth inicia discutindo uma reconstrução normativa da vida pública democrática nos países da Europa Ocidental. O autor começa sua investigação apresentando como era organizado a vida burguesa por volta do século XVIII. Ele procura destacar desde a constituição social e política, as formas de participação das pessoas nas decisões públicas até o papel dos meios de comunicação de informações que contribuíram e influenciaram nas mudanças estruturais da vida pública ao longo do tempo. Em uma primeira descrição, o autor apresenta um momento em que ainda não existia uma esfera da vida pública democrática, pois apenas uma pequena parcela da população podia emitir opinião e ter representatividade socialmente. Nesse momento, apenas a burguesia economicamente independente que participava da vida pública. Segundo Honneth,

sob a proteção dos direitos da liberdade, que gradualmente ampliam seu alcance, constrói-se, entre a esfera privada da família patriarcal e o poder do governo, um espaço social interno onde os representantes masculinos das camadas que dispõem de propriedade econômica se reúnem para chegar a um entendimento acerca de questões de interesses mútuos, usando periódicos e revistas, que então surgem em grande número. (HONNETH, 2015, p. 489)

Isto é, por muito tempo membros da sociedade, como mulheres e trabalhadores sem posses, foram excluídos da participação da vida pública. Somente homens com propriedades podiam interferir politicamente nas atividades da comunidade. Foram necessárias muitas lutas sociais, políticas e jurídicas para que alguns direitos e liberdades fossem ampliados para outras classes sociais. Segundo Honneth, apenas na segunda metade do século XIX podemos afirmar que houve, na Europa Ocidental, a formação de uma vida pública democrática, pois, apesar de ter uma tendência de universalização de direitos desde do século XVIII, somente no século XIX houve uma conquista de direitos de participação política mais abrangentes. A partir desse momento,

[...] no fim do século XIX, os cidadãos – mas não ainda as mulheres e os assalariados, em menor medida que os cidadãos de posses – por meio do direito de voto “universal”, mas também com o direito de reunir e formar associações, passaram a contar com uma série de possibilidades para influir de maneira legítima, e assim modificaram radicalmente o papel, a composição e o caráter daquelas vidas públicas já ativas. (HONNETH, 2015, p. 495).

Desse modo, ocorre uma abertura para outras classes sociais nas decisões da vida público-política, porém, para as mulheres, isso ocorre somente no século XX, momento em que temos com mais expressão a participação delas na esfera pública. Isso se deu em decorrência das lutas pelo sufrágio universal, iniciadas no século XIX nos países europeus, mas que apenas décadas posteriores se colocaram gradualmente como concessão do direito ao voto feminino.

Para Honneth, os direitos de liberdade por si só não garantem os direitos políticos. Enquanto o primeiro amplia a esfera de ação privada do indivíduo, o segundo pressupõe a comunicação e interação entre membros para resolver questões que não cabe na esfera individual, mas à pública. Dessa forma,

[...] os direitos políticos, e mesmo o direito de voto num âmbito individual, não se dirigia ao indivíduo como indivíduo, mas ao cidadão como membro de uma comunidade de direito democrática; este não deveria ser eximido das imposições de justificação de seu ambiente político-moral, com o auxílio dos direitos liberais de liberdade, mas só se capacitaria a tal comunicação deliberativa com o fim de delegar suas resoluções subjetivamente verificadas a um grêmio previsto para tal. (HONNETH, 2015, p. 496 - 497).

Diante do exposto, Honneth defende que o processo de conquista de direitos de liberdade e políticos constituíram os fundamentos da vida política na esfera pública e que esse percurso encaminha para o início da institucionalização da terceira esfera da liberdade social. Segundo Honneth,

Por meio do gradual entrecruzamento do direito universal ao voto com os direitos de reunião e de associação política, estabeleceram-se, de maneira mais espontânea que intencional, as condições comunicativas sob as quais um público de cidadãos podia concordar, discursivamente e em associações voluntárias, acerca de quais princípios políticos deviam ser postos em prática pelas corporações representativas da legislação parlamentar. (HONNETH, 2015, p. 497 - 498).

A concepção de liberdade que cabe a essa esfera institucional é, desse modo, intersubjetiva. Perspectivas individualistas não são capazes de representar a esfera da vida pública democrática. As ações que permeiam o bem comum só podem ser abarcadas com a participação cada vez maior de todos os cidadãos. Entretanto, desde o século XVIII, o espaço destinado para a vida público-política é cercado de critérios muito densos que, até mesmo no século XXI, não se tornaram acessíveis para todos de forma igualitária e equitativa.

Honneth, em sua reconstrução da vida público-política na Europa Ocidental, ressalta que mudanças mais significativas começaram a ocorrer no decorrer do século XIX por dois aspectos: por um lado, houve o processo de modificação dos espaços de comunicação política, e por outro lado, pelo crescimento da tecnologia de meios de comunicação. Em relação ao

primeiro processo, Honneth aponta que ele ocorreu de maneira diferente a depender do país em questão, mas, de maneira geral, a abertura das discussões para as opiniões além das barreiras locais contribuiu para o aumento de grupos e associações de pessoas se organizarem e debater problemas mesmo que, em um primeiro momento, isso não tivesse muito impacto nas ações do governo. Mas aos poucos os espaços de comunicação política chegam a grande parte da população. No que se refere ao segundo processo de ampliação da vida pública, temos o início da difusão de informações em diversos meios como jornais, revistas e livros informando dados que variavam entre os temas de economia, política e cultura por extensões geográficas cada vez mais abrangentes.

De acordo com Honneth, com o processo constitucional de formação da esfera público-política, havia uma tendência para a unificação do público em torno do Estado nacional. Esse processo se apoiava na formação democrática da opinião. Dessa forma, aqueles meios de comunicação que faziam a conexão mais ampla entre todos cidadãos independente da classe social tornam-se uma demanda social crescente. Nesse movimento, segundo Honneth,

[...] as empresas jornalísticas logo se adaptaram as novas classes de leitores, tendo havido um afastamento de sua orientação para um público de formação burguesa e o atendimento gradual das necessidades de informação e de entretenimento das classes baixas. (HONNETH, 2015, p. 504).

O aumento da circulação de informações em âmbito nacional proporcionou uma melhora na relação dos indivíduos com a vida pública. Entretanto, Honneth ressalta que uma postura nacionalista muito forte se formou na Europa, levando as pessoas a se reunirem e discutirem a presença de imigrantes pertencente a outro território, o que traduziu em formas de expressão xenofóbicas, ódio antissemita, entre outros preconceitos. Honneth retoma os argumentos de Durkheim para defender o que seria uma vida pública democrática, uma vez que essa noção se tornou cada vez mais confusa na opinião pública. Para ele,

Somente a partir desse limiar, no qual as instituições públicas da “deliberação” e da “ponderação” estejam socialmente institucionalizadas, é que Durkheim fala em “vida pública democrática”; ela é a garantia epistemológica de que em sociedades complexas, com divisão de trabalho, a ação política tenha capacidade de resolver os problemas de forma racional: “todo mundo se coloca os problemas com que se deparam os governantes, todo mundo reflete sobre eles ou pode fazê-lo. (HONNETH, 2015, p. 514).

Nesse sentido, Honneth acredita que os problemas da vida social poderiam ser melhor resolvidos mediante o processo de reflexão e cautela, ou seja, poderíamos chegar a uma solução proporcional ao problema. Entretanto, uma outra questão é destacada em sua reconstrução: as

formas como os meios de comunicação na Europa Ocidental evoluíram e passam guiar, as vezes até mesmo controlar, a opinião pública.

No século XX o rádio passa a assumir o papel principal como meio de informação. Segundo Honneth, muitas estações de rádio eram estatais e a justificativa para esse controle era publicizada como a tentativa de “evitar os processos econômicos de concentração, que já vinha obtendo lugar havia meio século sob condições capitalistas de propriedade privada [...]” (HONNETH, 2015, p. 516). Desse modo, o rádio se tornou um instrumento de publicidade e formação da opinião pública. A partir dos jornais e das radionovelas diárias o rádio começou a fazer parte da vida das pessoas de maneira bem dinâmica. Porém, uma das consequências negativas do rádio é quando esse instrumento foi usado para fazer propaganda política e, assim, manipular a opinião pública. Nesse contexto, a formação da opinião e da vontade democrática entram em risco, com a possibilidade de minar a vida pública realmente democrática. Uma das consequências desastrosas de uma postura de manipulação da informação por parte do governo pode ser vista nos regimes fascista e nazista, ocorridos da Itália e Alemanha durante o século XX, causando o rompimento das estruturas da vida pública democrática.

A violenta destruição de toda a vida pública efetiva na Alemanha, iniciada com a exclusão jurídica dos judeus da esfera civil, desencadeou reações políticas em toda a Europa, e com elas foram paralisados prontamente todos os esforços para ampliar as margens de ação da democracia. (HONNETH, 2015, p. 533).

A partir dos problemas diagnosticados na vida pública e no processo de formação da opinião, Honneth faz o recorte das condições da liberdade social na esfera da vida pública democrática com o objetivo de mostrar como ela, assim como as outras esferas, pode ocorrer na sociedade a partir de configurações alternativas que tenham como objetivo a superação das patologias sociais. Assim,

[...] não se chega absolutamente à concessão, por parte dos Estados, dos direitos individuais de expressar a própria opinião e participar politicamente; se a garantia constitucional desses direitos é condição necessária para poder participar do processo democrático da autolegislação coletiva juntamente com todos os afetados pelas futuras decisões políticas, a inclusão factual nessa práticas de formação da vontade é defrontada com uma série de impedimentos que se apenas paulatinamente manifestaram no curso da aplicação autorreferencial do princípio de soberania do povo. (HONNETH, 2015, 554 - 555).

Dessa forma, o autor sugere cinco condições para a efetivação da liberdade social na esfera da vida pública democrática. A primeira pressupõe um “exercício igualitário da liberdade social” (HONNETH, 2015, p. 555). A segunda seria a garantia de um espaço comum de comunicação que englobasse todas as classes sociais e os indivíduos, por mais diferentes que sejam, para que possam trocar opiniões e deliberações políticas. A terceira condição exige que

os meios de comunicação de massa, tenham a capacidade de levar as informações dos problemas sociais de maneira clara, apontando as causas e consequências para que o público possa estar hábil para formar sua opinião e vontade por meio dela. Já a quarta condição se refere às formas de apresentação de opinião que não estão relacionadas a fins econômicos, mas à formação discursiva da vontade. Por fim, a quinta condição pressupõe,

[...] a participação na vida pública democrática e, com ela, o exercício da liberdade ali radicada requerem uma decisão individual de colocar os objetivos privados depois do bem-estar comum e assim, de forma cooperativa, trabalhar com os demais tendo em vista uma melhoria das condições sociais de vida. (HONNETH, 2015, p. 560).

Dessa forma, para que possamos ter uma ação prática democrática efetiva nas decisões públicas, os indivíduos devem pressupor primeiro os interesses coletivos, anteriormente aos interesses individuais, que levariam às mudanças significativas na vida público-política como via de superação das patologias sociais. Honneth sugere que, para evitar o mal funcionamento de uma cultura política, devem ser estimulados os sentimentos de solidariedade, a partir do qual os membros se sintam responsáveis uns pelos outros, o que seria uma condição basilar de uma vida pública democrática. Contudo, apesar do panorama abrangente feito por Honneth através das cinco condições da liberdade social na vida pública democrática, ele ainda destaca que as questões sociais não se restringem somente a essas condições. Para ele,

É claro que essas cinco condições não esgotam todos os quesitos sociais que permitiriam hoje, todos os membros das sociedades ocidentais, culturalmente cada vez mais heterogêneas, fazer uso efetivo dos direitos fundamentais constitucionais de tomar parte na autolegislação democrática; além de um espaço de comunicação suficientemente abrangente, além de um sistema de meios de massa que informam qualitativamente, a disposição de tomar parte ativamente em uma cultura política capaz de manter vivas essas virtudes democráticas em todos os participantes, seguramente há também as medidas político-sociais que garantiriam a cada interessado o sustento vital, necessário para uma expressão da opinião na vida pública a isenção de coerções. (HONNETH, 2015, p. 561).

Não se esgotam, pois, a partir das mudanças que ocorreram ao longo dos séculos XX e XXI, o autor irá sugerir uma sexta condição para que a liberdade social se insira na vida pública democrática. Esta condição começa a se formar a partir dos novos meios de comunicação de massa como, por exemplo, o advento da internet, com a sua funcionalidade ambígua que, por um lado, representa a possibilidade de ampliar e renovar a formação da vontade democrática, pois a partir de sua estrutura e agilidade de informações consegue romper os limites nacionais fazendo com que as informações políticas, econômicas e culturais se tornem transnacionais, por outro lado, aumenta a possibilidade de alienar e manipular as informações e, conseqüentemente, a opinião pública e formação da vontade. Nesse sentido, a sexta condição pressupõe que todos

os indivíduos tenham a possibilidade de exercer a liberdade social de maneira igualitária e ao mesmo tempo reconhecem que as suas formações da opinião e de vontade podem não ser “suficientemente efetivas a ponto de ser implementadas na realidade social.” (HONNETH, 2015, p. 582). Desse modo, Honneth aponta para a necessidade de um órgão social que confirme e efetive as convicções públicas, sendo ele o Estado democrático de direito.

Em relação à segunda esfera presente na instituição da formação da vontade democrática. Honneth inicia sua reconstrução sobre o Estado democrático de direito identificando os diferentes entendimentos de Estado entre Hegel, Durkheim e Dewey. Enquanto para Hegel o Estado é pensado como uma monarquia constitucional, na qual a participação política dos cidadãos não é considerada, na visão dos outros dois pensadores o Estado é considerado um “órgão intelectual [...] por meio do qual se devia implementar, de maneira inteligente e pragmática, a vontade do povo democraticamente negociada.” (HONNETH, 2015, p. 583). Nesse sentido, se afastando do pensamento hegeliano, Honneth faz uso dos conceitos contemporâneos de Estado de direito. Ele irá investigar uma terceira via de Estado, suspendendo os modelos plebiscitários e representativo, esse novo modelo é defendido não apenas por Dewey e Durkheim, mas também por Habermas. Segundo, Honneth, o modelo denominado interpretativo defende que,

Sob a condição de uma vida pública que seja efetivamente capaz de funcionar e satisfaça as suas próprias exigências normativas, deve-se construir um consenso passível de sempre ser revisado e, se necessário for, viabilizado por compromissos, em processos de formação de vontade pensadas como programas de investigação permanente (Durkheim/Dewey) ou de discussão (Habermas), cuja indicações de orientação sejam logo transformadas em decisões vinculantes pelas corporações legislativas politicamente responsáveis, respeitando-se estritamente os processos democráticos. (HONNETH, 2015, p. 584).

Desse modo, no modelo interpretativo existe a defesa por uma inversão na qual é retirado o foco normativo do Estado e direcionado para os cidadãos como fonte de deliberação igualitária sobre as normas da sociedade. Assim, quando o Estado não garante as mesmas oportunidades de participação deliberativa para todos os indivíduos, há um déficit entre as ações tomadas pelo Estado em nome do povo e sua autenticidade democrática. Nessas circunstâncias, Honneth ressalta que haveria uma “inversão da relação lógica de justificação e dependência – não é o Estado que justifica a vida pública, mas esta é que cria o Estado [...]” (HONNETH, 2015, p. 585). Nesse sentido, cabe ao Estado atender as necessidades do povo a partir do que o povo considerar como pertinente aos seus interesses. De modo geral, seguindo Dewey, Durkheim e Habermas, Honneth resume sua visão de Estado democrático da seguinte maneira:

[...] o Estado moderno é concebido a partir da condição, anterior a ele no pensamento, de uma liberdade social dos membros da sociedade, que em seu discernimento se reconhecem reciprocamente: representa o “órgão reflexivo” ou a rede de instâncias políticas com cujo auxílio os indivíduos que se comunicam entre si procuram converter em realidade suas ideias, obtidas pela via “experimental” ou “deliberativa”, acerca das soluções que sejam moral e materialmente adequadas aos problemas sociais. (HONNETH, 2015, p. 585).

Nesse contexto, para que se tenha um parâmetro do grau de comprometimento do Estado deve ser avaliado em que medida ele proporciona aos cidadãos a formação da vontade comunicativa. Entretanto, essa concepção de Estado não se configura atualmente na Europa Ocidental, muito menos tivemos algum momento a partir de sua reconstrução histórica na qual os cidadãos formam o núcleo deliberativo do Estado. No entanto, Honneth afirma que não busca um conceito ideal de Estado. O que ele propõe no seu processo de análise dos acontecimentos históricos acerca do Estado democrático de direito é encontrar as bases para uma reconstrução normativa.

A história do Estado moderno o representa como um órgão de “contínuo processo de crescimento de um poder fragilmente legitimado.” (HONNETH, 2015, p. 587). Essa concepção se forma na medida que, cada vez mais, o Estado se torna mais forte, influenciando a vida público-política dos indivíduos, e os cidadãos pouco influenciavam de forma relevante nas decisões sobre as questões públicas. Para Honneth,

[...] a contínua expansão da autoridade e do controle do Estado, evidencia-se na história do Estado democrático de direito como um processo de perversão de um aparato originalmente pensado como meio e fim em si mesmo: uma grande organização ocupada exclusivamente com a ampliação do próprio poder. (HONNETH, 2015, p. 587).

Desse modo, aqueles parâmetros que anteriormente formariam o Estado são deixados de lado. Ele deixa de cumprir com a tarefa de proteger e dar condições para à formação da vontade democrática dos cidadãos. A nova relação do Estado se estabelece como ferramenta de fortalecimento de poder. Nesse sentido, Honneth destaca como, de maneira geral, a relação dos indivíduos com o Estado moderno passou por movimentos muito lento de entrada de pessoas menos favorecidas na vida pública envolvendo avanços e retrocessos.

Os Estados constitucionais modernos, que, segundo sua ideia institucionalizada, têm a obrigação de incluir todos os cidadãos nos processos de formação da vontade democrática, em sua legislação continuam dependentes de um acordo relativamente limitado que, mediado pelo parlamento, dá-se entre as elites econômicas, os partidos burgueses e o governo. (HONNETH, 2015, p. 597).

Nesse sentido, o Estado sempre foi ferramenta para garantir os interesses de grupos muito específicos em relação ao restante dos cidadãos. Honneth sugere que talvez essas

decisões não sejam necessariamente fruto da autoridade de um Estado autodeterminado, mas de um acordo entre os grupos de influência política e econômica.

No decorrer do século XX, o Estado moderno ainda não havia se despreendido de sua origem histórica situada num movimento emancipatório burguês, que lutara pelo reconhecimento de seu poder político; a eliminação da sociedade estamental feudal pela Revolução Francesa gradualmente conduziu à institucionalização, em quase todos os países europeus, de novo princípio de legitimação da soberania popular (HONNETH, 2015, p. 599).

Dessa forma, a ideia do indivíduo livre, capaz de determinar sua vontade, é institucionalizada. A perspectiva de formação da vontade democrática é levada a todos os cidadãos, isto é, a parcela que era considerada cidadão: homens economicamente independentes. Por conseguinte, temos o Estado sendo administrado pela classe burguesa com o objetivo central de atender seus interesses.

Pensando na parcialidade do Estado para a qual Honneth chama atenção, ou seja, o fato de o Estado não possuir identidade própria, mas ser fruto do direcionamento de líderes políticos, isso significa que esses mesmo grupos podem gerar consequências desastrosas, como as duas grandes guerras mundiais. Assim, o Estado moderno se ordena conforme os interesses de grupos dominantes e acaba deixando de lado a possibilidade de fornecer aos cidadãos os instrumentos para o desenvolvimento de sua reflexividade.

Na Alemanha, em especial, após a Primeira Guerra Mundial, com todas as restrições impostas ao país pelo Tratado de Versalhes, a população se sentia muito prejudicada e aos poucos uma direita nacionalista foi se formando. Esse grupo surge questionando a República de Weimar por uma possível desvalorização do seu povo e sua história. Para eles, o Estado alemão não era mais reconhecido como uma instituição que garantisse a continuidade de sua cultura. A consequência desse movimento foi a formação de um nacionalismo forte, que culminou com a ascensão de Hitler ao poder, levando a república a se tornar uma ditadura nazista. A ditadura retirou os direitos civis, políticos e sociais dos cidadãos e eliminou as minorias. Esse exemplo pode revelar alguns aspectos importantes para Honneth. Segundo ele,

Com a ascensão de Hitler ao poder, essas intenções nacionalistas se tornaram realidade, e foi possível drenar o outro foco de tensão de conflitos sociais de classe por meio da violenta criação de uma comunidade nacional ideológica que excluiu e, por fim, aniquilasse todas as minorias “estranhas ao povo”. (HONNETH, 2015, p. 614)

O governo nazista conseguiu levar o mundo a uma segunda Grande Guerra contando como o apoio de grande parte da população. O povo alemão foi levado pelos discursos nacionalistas e pelo desejo de vingança diante do sentimento de humilhação alimentado desde

o fim da Primeira Guerra Mundial. Esse processo, que podemos compreender como falta de reflexividade e senso crítico, levou a números de vítimas superiores à primeira guerra. As reflexões sobre esse momento histórico podem nos fornecer os elementos de identificação dos estágios de esgarçamento das relações dentro do Estado de direito. A relação das pessoas com essa forma de governo mostra o potencial destrutivo que uma massa de pessoas idiotizadas é capaz.

No final do século XX a noção de Estado de direito sofre forte influência do corporativismo estatal, que se mostra quando o Governo opera garantido que interesses econômicos de grandes empresas sejam colocados como superiores aos interesses públicos mais abrangentes. As ações do corporativismo governamental podem se dar tanto por meio de impostos e taxas, como por reformas. Segundo Honneth, essa relação começou a ser percebida pela população, a partir dos anos 1980, após uma crise econômica que fez com que as grandes corporações saíssem dos países europeus e migrassem para países onde a mão de obra fosse mais baratas e as cargas tributárias fossem mais baixas. Esses acontecimentos revelaram para essas populações que existe uma relação conflituosa entre a dinâmica econômica no capitalismo e a estrutura de direitos e liberdades que deveria ser o horizonte das atividades do Estado. Nesse contexto, Honneth defende que o Estado de direito assumira uma postura de neutralidade diante dos interesses públicos para que as regras constitucionais, sobre as quais ele se estabelece, sejam verdadeiramente seguidas.

Segundo Honneth,

Uma saída para essa crise do Estado de direito democrático seria oferecida hoje tão somente pelo agrupamento do poder público de entidades, movimentos sociais e associações civis com o intuito de num esforço coordenado, pressionar fortemente o poder legislativo parlamentar para a adoção de medidas de reintegração do mercado capitalista. (HONNETH, 2015, p. 625).

Nesse caso, a proposta de Honneth é que o Estado não esteja mais sujeitado às relações comerciais e aos interesses capitalistas corporativistas. Por outro lado, Estado e mercado, não podem ser compreendidos como modelos de relações contraditórias. Honneth defende que o mercado seja um aliado do Estado para que este possa se debruçar na sua função primária, isto é, garantir a formação da vontade democrática contínua com o fim de que os indivíduos possam exercer todas as liberdades, política, social e jurídica. Dessa maneira, mercado e Estado podem contribuir no processo de emancipação fornecendo os elementos para uma sociedade mais igualitária e justa.

5.4. Críticas e limites da liberdade social

De um ponto de vista geral, Honneth apontou um modelo de liberdade que tenta promover relações que poderiam encaminhar uma vida boa, justa e respeitosa em comunidade. Sua teoria destaca características essenciais como o conceito de reconhecimento, as instituições e a capacidade de superação de patologias sociais. Esses três aspectos precisam estar relacionados entre si, pois constituem o ser da liberdade social. Entretanto, segundo alguns autores, a proposta de Honneth apresenta alguns problemas significativos que aparentam desconsiderar a realidade das sociedades do século XXI. Podemos destacar alguns autores como Michael Thompson, Alessandro Pinzani e Amy Allen que criticam a abordagem e os conceitos empregados por Honneth, alguns elementos essenciais na fundamentação da liberdade social. Portanto, as críticas que apresentaremos a seguir põem em xeque a efetividade e plausibilidade de seu modelo de liberdade social e podem servir como exercício de reflexão sobre a filosofia honnethiana.

Thompson faz uma crítica ao conceito de patologia social que Honneth utiliza na sua obra *O direito da liberdade*. Na visão de Thompson, Honneth adotou um conceito conservador, dando o caráter patológico as falhas de conexão entre as normas estabelecida para as práticas sociais e a apreensão dessas normas pelos indivíduos. Esta abordagem acaba por não considerar a influência do poder constitutivo da estrutura social e os danos das relações sob o capitalismo que passam a modificar as relações e apreensões. Thompson compreende que, na obra *O direito da liberdade*,

Honneth escolheu ver o conceito de patologia social não como o produto de uma sociedade patológica organizada em torno de relações alienantes e reificadoras enraizadas nas relações sociais capitalistas, mas sim, como uma falta, por parte das pessoas, de reconhecer as normas imanentes nas instituições sociais modernas, normas que levarão a buscar suas relações de reconhecimento com os outros e permitir que essas normas guiem seus projetos pessoais e coletivos. (THOMPSON, 2018, p. 258.)²

Para Thompson, essa abordagem é um tanto simplória se considerarmos a complexidade da realidade das relações sociais. Ao desconsiderar fatores cruciais que circundam a vida humana, Honneth teria desenvolvido uma concepção deficitária, pois aparenta colocar a responsabilidade no indivíduo, ou seja, numa má compreensão das formas de execução das

² Todas as citações da obra *Axel Honneth and the Critical Theory of Recognition* (2018) são de tradução nossa.

relações de reconhecimento, impedindo a expansão do horizonte de fatores sociais que podem culminar no próprio erro de apreensão. Thompson pontua que:

[...] as patologias sociais agora não são vistas em termos marxistas, como o subproduto de uma contradição dentro da ordem social, mas como resultado da falta de relações reconhecíveis apropriadas que permitem às normas (supostamente) democráticas da modernidade para penetrar nas práticas e normas dos agentes sociais intersubjetivamente relacionados. Uma sociedade não-patológica, para Honneth, não precisaria mudar a estrutura da sociedade, mas precisaria permitir a apropriação adequada de normas modernas que, ele sustenta, já possuem o conteúdo normativo de igualdade, reflexividade e autodesenvolvimento. (THOMPSON, 2018, p. 258-259.)

Essa tentativa de estabelecer relações de reconhecimento pautados em normas democráticas na qual afirma ter princípios de igualdade, reflexividade e autodesenvolvimento, fundamentais para uma vida boa, se apresenta como um antídoto para as deficiências sociais. Porém, é justamente esse remédio, que se apresenta de maneira tão otimista, que acaba levando o conceito de patologia social a ser tomado como uma solução muito frágil para amplitude do problema. Se esse conceito não for abordado de forma realista, a solução também não será. Diante desta perspectiva, Thompson chega aos motivos pelos quais o conceito honnethiano de patologia social é questionado:

[...] uma vez que a própria antítese que ele propõe não pode emergir completamente como uma prática social, muito menos como uma ética da vida social moderna. Não podemos separar, como faz Honneth, a prática social de reconhecimento dos processos sociais que mitigam, nem contra as forças sociais que afetam e constituem o eu e as características cognitivas e intencionais da agência do ego. (THOMPSON, 2018, p. 261)

Desta forma, a análise crítica da realidade é essencial para conceber o conceito de patologias sociais e, de acordo com que foi apontado por Thompson, esse processo foi suprimido por Honneth. Se a análise das patologias sociais é necessária para a fundamentação de seu conceito de liberdade social e, segundo propõe Thompson, se sua abordagem é deficiente, então o estabelecimento dos parâmetros de justiça se tornam duvidosas, não somente em termos de patologia social como acerca da própria concepção de reconhecimento recíproco, essas noções se mostram limitados às complexidades do século XXI.

Nas sociedades atuais somos influenciados a todo tempo sobre o modo como devemos agir. Essas influências envolvem a vida contemporânea e acabam por ditar normas que podem ser aceitas pelos indivíduos, mas que não são justas, pois os mesmos não conseguem reconhecer seus movimentos de legitimação. O mercado seria um exemplo; Honneth o coloca como uma instituição social de reconhecimento que viria a suprir as necessidades das pessoas ao mesmo tempo em que os indivíduos teriam toda intenção de mantê-lo por reconhecerem que necessitam

dele. Porém, na realidade do contexto atual, o mercado é fonte das maiores injustiças sociais, fomentando patologias e intensificando as desigualdades humanas.

Outro autor que aponta críticas à filosofia de Honneth é Alessandro Pinzani, em seu ensaio *Os paradoxos da liberdade* (2013), destaca como no livro *O direito da liberdade* (2011) o conceito de paradoxo, apresentado por Honneth em outras obras, acaba desaparecendo. Para Pinzani esse movimento pode levar ao enfraquecimento do diagnóstico feito acerca da liberdade por Honneth. Segundo Pinzani, Honneth concordava que,

a promessa de uma maior liberdade individual em termos de uma independência das pressões e das expectativas ligadas a papéis tradicionais impostos pela sociedade foi realizada somente em parte (o indivíduo nunca fica livre para sair do sistema social e econômico e escapar das exigências que tal sistema lhe coloca) e a própria autonomia individual assumiu caracteres que a tornavam um instrumento de novas dependências e obrigações – em outras palavras: uma falsa autonomia. (PINZANI, 2013, p. 296)

Nesse contexto, Pinzani ressalta como Honneth diagnosticava a noção de liberdade a qual os indivíduos estavam sujeitados. O conceito de liberdade se configurava como um paradoxo ou uma contradição, pois ao mesmo tempo que as pessoas exigiam elementos para ampliar a sua autonomia individual, eram esses mesmos elementos que limitavam sua margem de ação. Segundo Pinzani, nos escritos de Honneth, anteriores ao livro de 2011, ele apresentava a concepção de liberdade dentro dessa perspectiva de um aumento de autorrealização, mas que não pode ser realizada, pois é uma ilusão criada pela a concepção de vida neoliberal. Para exemplificar esse paradoxo,

[...] as perdas são consideradas ganhos, o desenraizamento social e cultural se torna um ponto de força para indivíduos inseridos num contexto produtivo que exige deles flexibilidade total e capacidade de adaptação, os regressos em termo de políticas sociais e de direitos trabalhistas são descritos como formas de libertação de livre-iniciativa e, portanto, como aumento da liberdade individual. (PINZANI, 2013, p. 298).

Entretanto, o que ocorre é um aprisionamento dentro das regras da vida capitalista, provocando no indivíduo uma percepção iludida de aumento de liberdade, mas que na realidade são estratégias tanto discursivas quanto práticas de manipulação de comportamento. Para Pinzani,

[...] o conceito de paradoxo permite a Honneth explicar como ao aumento de autonomia individual que caracterizou a era socialdemocrática pôde seguir em poucos anos a transformação desta própria autonomia em instrumento de justificação ideológica do modelo neoliberal que resulta em perda da autonomia para os indivíduos. (PINZANI, 2013, p. 299).

Nesse sentido, Honneth definia a liberdade neoliberal como limitadora da própria autonomia dos indivíduos. Porém, no livro *O direito da liberdade*, o conceito de liberdade

assume uma outra perspectiva. Pinzani apresenta essa concepção fazendo um recorte da esfera do mercado apontando que, como abordamos no segundo tópico deste capítulo, Honneth defende esta esfera como um espaço em que as pessoas realizariam mutuamente suas necessidades e interesses, esfera na qual a liberdade social faria morada. Todavia, Pinzani analisa esse movimento com bastante dúvida. Segundo o autor,

em outros países, contudo, os mecanismos institucionais mencionados por Honneth permanecem uma utopia, e o mercado de trabalho não obedece a regras estabelecidas discursivamente, nem ao princípio da igualdade de oportunidades. Portanto, a reconstrução normativa, neste caso, parece questionável não somente com base na *interpretação* do dado empírico (isto é, não somente questionando se até na Alemanha do modelo social de mercado de fato os mecanismos mencionados por Honneth funcionam da maneira descrita pelo autor), mas também com base nos próprios dados empíricos apresentados. (PINZANI, 2013, p. 307).

Isto é, apesar de Honneth fazer o seu diagnóstico de tempo com um olhar para os fatos que aconteceram na Europa Ocidental, Pinzani afirma que essa perspectiva da liberdade social no mercado nunca foi realizada plenamente configurando, assim, não um retrato fiel, mas um muito distante da realidade. Em relação ao mercado de trabalho, ao longo do tempo temos várias lutas que reivindicavam ampliação dos direitos trabalhistas. Entretanto, segundo Pinzani, os direitos concedidos aos indivíduos eram paliativos aos problemas existentes e, mais tarde, esses direitos conquistados foram sendo dissolvidos com as novas formas de trabalho. “A consequente perda da liberdade social são, entre outras coisas, consequências deste processo de lenta, mas constante erosão dos direitos sociais e trabalhistas que, atualmente, não parece dar sinais de estagnação”. (PINZANI, 2013, p. 309). A crítica de Pinzani a Honneth se dá justamente no processo de consideração da esfera do mercado econômico como pertencente a esfera da liberdade social. A partir do argumento da reconstrução normativa todas as possíveis aproximações com a liberdade social foram subvertidas aos interesses do capitalismo. Tal maneira de proceder nessa esfera, juntamente com essa perspectiva de liberdade, e defender que a perda da liberdade se dá graças a um desenvolvimento equivocado da liberdade social é, para Pinzani, uma acriticidade da realidade.

Trata-se de um déficit particularmente grave para uma teoria que pretende oferecer um diagnóstico do próprio tempo: a situação atual, caracterizada pelo aumento vertiginoso do desemprego na maioria dos países industrializados, pelo desmantelamento do modelo social de mercado alemão, pela progressiva, mas constante redução dos direitos trabalhistas, pela concorrência entre países, que querem oferecer as empresas condições mais vantajosas à custa dos empregados etc., é considerada por Honneth como um desenvolvimento errado (*Fehlentwicklung*) de um processo que, de outra forma, poderia ter levado a uma sociedade mais justa e não como acham outros pensadores[...] como a consequência inevitável da lógica capitalista imperante nas últimas décadas de privatizações e desregulações. (PINZANI, 2013, p. 309).

Desse modo, a concepção de Pinzani é de que Honneth segue um caminho argumentativo muito problemático. Defender a esfera do mercado como um caminho para emancipação, seria ignorar as críticas desenvolvidas pela Escola de Frankfurt da qual o autor faz parte. Karl Marx, um dos principais pensadores que serve de base teórica para os filósofos da Teoria crítica, não acreditava que o mercado capitalista poderia ampliar a liberdade, na verdade, o capitalismo é fonte de limitação e exploração. Desde o momento em que tem origem na dinâmica social, o capitalismo trouxe junto com seu desenvolvimento da produção sérios problemas nos processos de liberdade e de relação social, levando a classe do proletariado a condições de submissão.

Por outro lado, para Pinzani, Honneth não leva a sério a crítica de Marx. Enquanto Honneth enxerga os problemas do capitalismo como formas de desenvolvimentos errados da liberdade social, outros pensadores acreditam que no capitalismo esse mesmo processo é fruto do aprimoramento das suas técnicas de controle e manipulação. Nesse sentido, todos os processos de objetificação do indivíduo, perda de direitos e formas de trabalhos que exploram os indivíduos são aceitos com acriticidade por Honneth. Para Pinzani, “em vez de questionar tal mecanismo, assistimos à sua naturalização, isto é, à sua aceitação como se fosse um fato natural e não o produto de escolhas políticas que podem ser mudadas e de arranjos institucionais que podem ser modificados.” (PINZANI, 2013, p. 311).

Esse comportamento descrito por Pinzani nos coloca a pensar o diagnóstico honnethiano de liberdade na esfera do mercado com cautela, pois há uma grande possibilidade de que a esfera do mercado capitalista nunca tenha sido, ou venha a ser, espaço para a liberdade social. Uma interpretação pode facilmente compreender que todos os elementos que essa esfera aparentava garantir aos indivíduos como bem-estar social eram, na verdade, um discurso inicial para ganhar poder. Esse movimento de manutenção, com o tempo, somente se ampliou e aperfeiçoou as estratégias de persuasão e continuidade do próprio sistema. Se isso realmente ocorreu, então podemos concordar com a perspectiva defendida por Pinzani de que

talvez não exista de fato uma alternativa viável, no momento; mas se o crítico social ceder à resignação do falível, à naturalização do social ou até ao cinismo do *status quo*, sua posição acabará aproximando-se sempre mais da dos *experts*, dos especialistas, cuja única preocupação é o funcionamento do sistema, sem que se questionem os fins a serem alcançados. (PINZANI, 2013, p. 311)

Nesse sentido, Honneth não fez o movimento de questionar a estrutura que mantém o sistema e nem julgou de forma profunda a sua possibilidade de existir, mas somente aponta um caminho de convivência com o sistema de uma maneira que julga plausível. Dessa forma,

Pinzani acaba o comparando com os especialistas, que somente estão interessados em apontar o melhor caminho de condução em assuntos determinados. Entretanto, se a esfera do mercado capitalista não é fonte de ampliação de autonomia e, portanto, não seria uma esfera institucional da liberdade social, então Honneth falha em seu diagnóstico. Se tal suposição se confirma, temos dois caminhos para obra de Honneth: uma aponta para a revisão das esferas que constituem a vida social, a outra para uma revisão conceitual de como ele compreende liberdade.

Outra crítica relevante quanto ao tema do progresso na perspectiva de Honneth pode ser encontrada na filosofia de Amy Allen. Em seu livro *The and of progress* (2016), especificamente no capítulo intitulado *The Ineliminability of Progress? Honneth's Hegelian Contextualism*, a autora analisa os argumentos de Honneth sobre a defesa da impossibilidade de eliminar o progresso da Teoria Crítica. Ela reflete sobre o pensamento de progresso que Honneth sustenta e até que ponto esse conceito defendido coloca em questão suas aspirações de uma fundamentação de sociedade mais justa.

Segundo Allen, Honneth apresenta dois argumentos transcendentais em defesa da crença de que o progresso é eliminável. Um que se baseia nos seus estudos da filosofia da história de Kant, e o outro que está no interior da obra *O direito da liberdade* (2011) que apresenta status de uma perspectiva neohegeliana. Para os fins da pesquisa aqui apresentada vamos ter como foco às críticas de Amy Allen aos pensamentos de Honneth em *O direito da liberdade*, uma vez que essa obra é parte fundamental dos temas aqui discutidos. Nesse sentido, segundo a autora, para Honneth,

[...] todos aqueles que participam ativamente da reprodução das instituições sociais centrais da modernidade podem ser considerados como justificados e portanto (pelas mesmas razões citado acima) como resultado de um progresso de aprendizagem histórica. (ALLEN, 2016, p. 96)³

Dessa maneira, o argumento que Honneth sustenta em *O direito da liberdade*, estaria relacionado com o processo dos indivíduos a partir dos acontecimentos vivenciados ao longo do percurso histórico. Essas experiências se tornaram fatos concretos que transformam as instituições sociais. O progresso, dessa forma, estaria relacionado ao movimento de aprendizagem histórica sempre olhando para o passado como parâmetro para a legitimação das instituições.

Allen chama atenção para a postura de Honneth ao conceber que aquelas instituições sociais que são reproduzidas são também consideradas como legítimas e, por isso, uma vez que

³ Todas as citações da obra *The and of progress* (2016) são de tradução nossa.

se encontram legitimadas poderiam ser consideradas um progresso histórico da sociedade. Segundo a autora, “esta versão parece se transformar em uma suposição altamente questionável sobre o quanto pode ser interpretado na reprodução e manutenção das instituições sociais existentes.” (ALLEN, 2016, p. 103). Tal afirmação é fundamentada pela autora com as contribuições de Bernard Williams na obra *In the Beginning was the Deed*. Segundo essa obra, aponta Allen, uma ordem social pode se estruturar a partir de uma série de valores e normas que garantam minimamente a paz na convivência entre os indivíduos. Dessa forma, para a autora, nada garante que uma reprodução e manutenção das instituições sociais se deem de forma refletida, pois os indivíduos podem manter instituições mesmo sem legitimidade.

Um exemplo elucidativo é apresentado pela autora a partir do caso do casamento heterossexual para pessoas que não compartilham a concepção heteronormativa de relacionamento. Neste caso há uma parcela da sociedade que defende pautas e práticas sociais que nem sempre as contemplam, na intenção de serem socialmente aceitos e evitar conflitos com os padrões hegemônicos. Nesse sentido, uma instituição social pode existir sem necessariamente sua efetividade corresponder as vivências e preferências legítimas dos indivíduos. É nesse contexto que a autora crítica o diagnóstico de Honneth sobre o progresso da sociedade. Segundo Allen, Honneth confia que por meio da legitimidade das instituições sociais pode haver a garantia da reprodução e manutenção da sociedade de forma direta. Por outro lado, como aponta Allen, é possível que as instituições sociais sejam mantidas e legitimadas por indivíduos que, na realidade, não são atendidos por elas.

Dessa forma, Allen apresenta novamente os pensamentos de Williams para ajudá-la na sua argumentação. A partir do panorama que o autor apresenta sobre as relações de poderes disciplinares em Foucault, é colocada a compreensão de que a reprodução e manutenção de instituições e práticas sociais, que assumem atribuições normativas, pode ocorrer que em uma norma social reproduzida não esteja explícita se sua justificativa e legitimidade se baseiam a partir de formas coercitivas ou não. Nesse caso, as pessoas podem reproduzir tal comportamento, mas as bases de justificação podem ter sido manipuladas por um grupo que apresenta poder para influenciar aceitação dessas normas.

Nesse aspecto, entramos na concepção de Estado democrático para Honneth, que se forma a partir de um processo de reconstrução normativa, tomando como ferramenta a história e suas expressões para a legitimidade das práticas sociais. Honneth ressalta que o Estado poderia assumir um caráter de manutenção do próprio poder, assim como os mecanismos descritos por Foucault, mas acredita com mais ênfase na possibilidade de progresso a partir do processo de aprendizagem histórica. Segundo Allen, o Estado em Honneth só pode encontrar

normatividade dentro das relações sociais existentes, fazendo com que as concepções advindas de uma perspectiva externa de historiografia não sejam aceitas como critério de normatividade.

Dessa forma, Allen apresenta suas ponderações acerca das concepções de Honneth apontando que ele ignora as relações de poder que atuam para a reprodução e manutenção das instituições e práticas sociais. Para autora, o método de análise de Foucault não “necessariamente prejudica a possibilidade de assumir uma perspectiva normativa com respeito a essas práticas”. (ALLEN, 2016, p. 105-106). A autora critica a posição da Teoria Crítica que coloca que normatividade do mundo social só pode se confirmar de uma perspectiva reconstrutiva interna, uma crítica social imanente. Para Allen, na perspectiva da Teoria Crítica, apenas uma análise de um participante em primeira pessoa poderia realizar alterações normativas legítimas. Ainda segundo Allen, no caso da posição de Foucault, a Teoria Crítica aponta sua investigação das relações de poder enquanto apresentada em terceira pessoa. Na interpretação que a Teoria Crítica realiza da filosofia de Foucault, o indivíduo é visto como um observador neutro, isto é, se coloca de fora da relação social. Entretanto, Allen tenta mostrar que a visão da Escola de Frankfurt contemporânea sobre Foucault é equivocada. Segundo autora, Foucault adota,

[...] um método genealógico que é melhor entendido não como uma perspectiva externa, objetivadora, de terceira pessoa de nosso mundo social, mas sim no modelo de um antropológico participante e observador, conduzindo uma etnologia interna de sua própria cultura (ALLEN, 2016, p. 106)

Nesse sentido, para Allen, direcionar a ideia do poder para uma perspectiva empírica de terceira pessoa é continuar preservando a ideia de que há um mundo da vida normativo sem poder que o próprio Honneth criticou em Habermas. Sem contar que, ao passo que Honneth minimiza o papel que o poder executa nas relações sociais, ele atenua a concepção crítica de sua teoria. Para a autora, apesar de Teoria Crítica admitir um momento genealógico embutido na normatividade reconstrutiva, todavia, “Honneth tem uma concepção limitada da genealogia como puramente subversiva e permite que a genealogia desempenhe um papel excessivamente circunscrito em sua teoria crítica [...]” (ALLEN, 2016, p. 106-107). Entre outras palavras, em Honneth o processo genealógico funcionaria como uma forma de investigar o contexto das execuções das normas morais, mas não o ajudaria com a investigação sobre a configuração das próprias normas.

Para a autora, os argumentos de Honneth acerca da ineliminabilidade do progresso não são convincentes. Para ela, a concepção de Honneth não fornece arcabouço teórico que possa se conectar de maneira profunda com a realidade. Segundo Allen, a ideia de progresso

sustentada por Honneth é retrógrada, pois toma como ferramenta o progresso como “fato” histórico. Segundo a autora, Honneth representaria a ideia de progresso neohegeliana, o que remeteria a uma concepção de progresso com fundamentação tipicamente imperialista e colonial. Dessa forma, para Allen, nos diagnósticos normativos feitos por Honneth, ele seguiria preso a uma perspectiva eurocêntrica, uma vez que seu recorte de progresso é feito principalmente a partir de suas reflexões sobre a Europa Ocidental. Assim, todas as mudanças sociais que levassem a legitimação de normas, serão avaliadas a partir de aspectos caracteristicamente tradicionais dessa região.

Nesse contexto, Honneth desenvolve uma teoria da justiça como análise da sociedade, mas ele se restringe apenas países da Europa e os Estados Unidos. O direcionamento de diagnóstico de época com um olhar com maior predominância para os países europeus se coloca como uma limitação das suas reflexões e se soma às críticas apresentadas anteriormente nesta pesquisa.

Diante das críticas apresentadas a filosofia de Honneth, podemos depreender que alguns conceitos e termos importantes para sua proposta de uma teoria da justiça como análise da sociedade, podem não corresponder as demandas sociais. Desse modo, seu projeto de fundamentar uma sociedade mais justa corre o risco de não ser efetivado.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação buscamos apresentar as potencialidades do conceito de liberdade social defendido por Axel Honneth, que servem como base para a fundamentação de um ordenamento justo proposto pelo autor. Por potencialidades da liberdade social, apontamos sua capacidade intersubjetiva de proporcionar relações de reconhecimento recíproco e respeito mútuo nas relações sociais, maximizando as possibilidades de relações saudáveis e a realização autêntica da liberdade dos indivíduos. Quando essa liberdade se torna realidade, ou seja, quando ela chega a ser reproduzida nas instituições sociais das relações pessoais, da economia de mercado e da formação da vontade democrática, descritas por Honneth como as esferas que compõe a eticidade democrática, estamos mais próximos de vivenciarmos um ordenamento justo. Isto significaria vivermos em uma sociedade que possibilite a todos os indivíduos igualdade de direitos e oportunidades para que possam alcançar a realização plena de sua liberdade, em cada uma das esferas da eticidade democrática.

Para Honneth, a ideia de liberdade assume o lugar de valor ético indispensável em termos de uma teoria da justiça. Nesse sentido, passamos por uma breve apresentação dos conceitos de liberdade que Honneth mapeia para mostrar como as teorias da justiça estão articuladas a concepções de liberdade. Por outro lado, nem sempre o modelo de liberdade pode possibilitar a extensão máxima do processo de autonomia humana. A partir de uma reconstrução crítica de Honneth, apresentamos os modelos de liberdade negativa, reflexiva e social. Nossa investigação se propôs a mostrar como surgem os conceitos de liberdade, apresentando os principais representantes teóricos de cada modelo, assim como a relação dos indivíduos em cada forma de autonomia, segundo Honneth.

No segundo capítulo, exploramos os movimentos que Honneth desenvolve para apontar as limitações e patologias sociais apresentadas pelos modelos de liberdade jurídica e moral. Honneth aponta os elementos que impossibilitariam uma teoria da justiça articulada exclusivamente aos valores defendidos nesses outros dois modelos. Mostramos como Honneth busca esclarecer que o modelo jurídico (negativo) de liberdade, apesar de possibilitar a ampliação dos direitos subjetivos, não consegue fundamentar uma teoria da justiça de maneira satisfatória, pois o exercício dessa liberdade pelos indivíduos pode gerar e possibilitar que os indivíduos se afastem das relações sociais, uma vez que podem fazer uso de seus direitos sem a necessidade de se comunicar ou dar justificativas de suas ações para outras pessoas. Nesses termos, o espaço relacional desenvolvido a partir do modelo de liberdade jurídica pode levar a uma sociedade egoísta e individualista. Mostramos também que, em relação à liberdade moral

(reflexiva), Honneth apresenta características superiores ao modelo de liberdade anterior, uma vez que nesse segundo modelo os sujeitos têm uma margem de ação pautada na racionalidade e consideração social. Porém, Honneth demonstra de que maneira a liberdade moral possui restrições e também patologias que esse modelo pode nos encaminhar como, por exemplo, reduzir a liberdade ao subjetivismo moral e ao formalismo.

No terceiro capítulo, exploramos como Honneth defende o conceito de liberdade social apontando como esse modelo de liberdade poderia se articular a uma teoria da justiça que realmente pudesse nos encaminhar a uma formação de uma sociedade justa. Nesse movimento, buscamos apresentar a influência hegeliana na fundamentação e defesa do modelo de liberdade social. A liberdade social se caracteriza por defender a intersubjetividade enquanto fundamento para a liberdade dos indivíduos, uma vez que os sujeitos em sociedade carecem uns dos outros para realizar seus desejos e interesses. Nesse sentido, viver em sociedade e, ao mesmo tempo, ser livre, significa estar numa relação cooperativa, e essa condição pressupõe que haja reconhecimento mútuo. Em um segundo momento, exploramos como esse modelo pode ampliar as possibilidades de autorrealização individual dos sujeitos. Dessa maneira, a liberdade social carrega a potencialidade de superar as patologias sociais e as limitações dos modelos jurídico e moral. Nesse sentido, Honneth identifica como esse modelo amplia o espectro normativo da liberdade fornecendo ideais encontrados na própria esfera social. A proposta de Honneth é identificar os elementos constitutivos de um ordenamento justo naquelas instituições fundamentais para as relações de reconhecimento recíproco. O modelo proposto pelo autor se caracterizaria por não apresentar patologias sociais; proporcionar reconhecimentos recíprocos nas mais diversas formas de instituições relacionais; e fonte de efetivação das conexões verdadeiras entre os indivíduos fornecendo o direcionamento apropriado para uma sociedade que almeja o status de justa.

Ainda no terceiro capítulo, abordamos o método da reconstrução normativa utilizado por Honneth como forma de pôr em prática sua teoria da justiça como análise da sociedade. Nesse sentido, mostramos que, uma vez que os indivíduos se encontram em instituições com características patológicas pautadas tanto na liberdade jurídica como na moral, uma possível solução ao problema da justiça passa por uma análise histórica daqueles valores empregados na sociedade que se conectem com a liberdade social. Esse movimento tem por finalidade a efetivação de um modelo normativo, partindo de uma análise empírica, que sirva como base para aplicação na sociedade. Nesses termos, a reconstrução normativa desenvolvida por Honneth tem como fim último superar as incoerências das normas sociais e possibilitar um

espaço para a atuação da liberdade social enquanto valor fundamental para se construir um ordenamento justo.

No último capítulo, exploramos de maneira mais exemplificada o método da reconstrução normativa nas três instituições de reconhecimento apontadas por Honneth como indispensáveis na vida social, a saber: as esferas das relações pessoais, a esfera da economia de mercado e a esfera da formação da vontade democrática. Em nossa investigação, mostramos como defende Honneth que os indivíduos estão inseridos nessas três esferas institucionais, mas não as executadas de maneira que venha se efetivar sua emancipação. Segundo o autor, esse entrave se dá devido as possíveis anomalias que os modelos de liberdade moral e reflexivo validaram nessas instituições. Todas essas instituições seriam melhor executadas, ou melhor, levariam a uma vida mais justa apenas se tivessem como base o valor da liberdade social.

Ao longo desse percurso teórico, o autor explora a esfera institucional das relações pessoais e a divide em três categorias: esfera da amizade, esfera das relações íntimas e esfera da família. Honneth nos mostra como, ao longo do tempo, todas essas esferas passaram por mudanças em que podemos encontrar elementos da liberdade social, e hoje se configuram como vínculos intersubjetivos indispensáveis em uma sociedade justa. Já quanto as relações da economia de mercado, Honneth nos mostra que na conjuntura atual esta esfera não opera mediante os mecanismos da liberdade social e, por isso, se transformou em um sistema tão desigual e patológica. Entretanto, para Honneth, a esfera do mercado econômico pode sofrer alterações e adentrar a esfera da liberdade social, uma vez a sua estrutura necessita da interação intersubjetiva dos indivíduos, e pode levar a uma melhora no bem-estar social, bastando que alguns valores sejam sobrepostos aos valores hoje dominantes.

Na esfera da formação da vontade democrática, segundo Honneth, os indivíduos passaram por um tortuoso processo para chegar a fazer parte da vida público-política. Honneth se apoia em alguns casos no percurso histórico que mostram o quanto o gênero e a condição econômica determinavam quem podia participar da vida pública. Dessa forma, Honneth busca mostrar que, se os valores da liberdade social fossem seguidos, muitas mudanças poderiam ter sido efetivadas. A partir de um modelo de liberdade social, como defendido por Honneth, seria buscado a inserção de todos os indivíduos, independentemente de seus modos de vida e de autorrealização, na participação ativa das decisões políticas e, assim, na contribuição e a criação de um ambiente em que é ampliada as condições de igualdade e oportunidade para os sujeitos.

Por último, apresentamos algumas críticas às concepções de Honneth abordadas ao longo dessa dissertação com o fim de chegarmos a uma compreensão mais abrangentes da proposta desenvolvida pelo autor. Por um lado, talvez os diagnósticos sociais apresentados por

Honneth não se apresentem como suficiente diante das demandas sociais. Nas críticas realizadas por Michael Thompson, o problema estaria na fundamentação do conceito de patologia social apresentada por Honneth. A definição honnethiana não está adequada para uma crítica social abrangente. Para o autor, Honneth aponta que os elementos patológicos na sociedade seriam, na verdade, originados dos indivíduos, e não de uma estrutura mais ampla como revela a crítica da Escola de Frankfurt ao capitalismo. A partir das reflexões de Pinzani, também exploramos as críticas sobre a defesa de Honneth da instituição das econômicas de mercado capitalista como uma esfera de reconhecimento recíproco. Para Pinzani, as críticas de Honneth deixam de lado uma noção de mercado capitalista, encontrada em Marx e na Escola de Frankfurt, que não permitiria a inserção de valores da liberdade social. Por fim, tratamos das críticas de Amy Allen sobre a compreensão de Honneth de progresso e sua fixação na perspectiva de progresso como fato histórico. O que, segundo Allen, pode levar a sociedade a legitimação de normas e valores que não estão de acordo com os autênticos anseios sociais, mas que Honneth considera como fonte de um movimento legítimo de validação.

Nesse sentido, é necessário um processo atualização e reformulação de alguns conceitos chave na teoria de Honneth, para que sua teoria da justiça se adeque melhor as várias realidades sociais. Como por exemplo, podemos destacar os problemas de reconhecimento muito mais complexos que podemos encontrar nos países subdesenvolvidos, o que não é explorado pelo autor.

Todos os indivíduos em qualquer tempo desejam ser livres para realizar seus desejos e necessidades. Entretanto, ainda não encontramos uma sociedade que consiga proporcionar a todos os cidadãos as mesmas condições de viver sua vida da maneira que os próprios indivíduos decidirem a partir de sua autodeterminação. Assim, por mais distante e utópica que pareçam esses objetivos, não podemos deixar de buscar o ideal de sociedade que possa proporcionar uma vida boa a todos os indivíduos, de outro modo, a opção que temos é deixar como está.

Apesar das críticas a formulação de Honneth, sua obra apresenta importantes contribuições teóricas que tentam nos mostrar que é possível alcançar outra realidade que não essa que encontramos hoje. Vivemos em sociedades em que as regras e normas vem de cima, e que, na maioria das vezes, contempla apenas uma parcela muito restrita de indivíduos. Temos tendências egoístas e individualistas, assim como é comum em nossas sociedades o desrespeito por conta da cor da pele, da sexualidade, do gênero e da classe social. Necessitamos urgentemente de uma mudança social que não é possível ser alcançada por qualquer processo natural. Dessa forma, apesar de a proposta de Honneth carecer de algumas atualizações, ela pode nos apontar o caminho para uma sociedade melhor. Sua proposta de liberdade social

pensada como um pilar da eticidade democrática pode nos proporcionar relações éticas mais saudáveis no enfrentamento das tensões e dos desrespeitos que vivemos em nossos contextos.

REFERÊNCIAS

- ALLEN, Amy, The Ineliminability of Progress? Honneth's Hegelian Contextualism. In: **The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory**. New York: Columbia University Press, 2016.
- CAMPELLO, Filipe. Do reconhecimento à liberdade social: Sobre 'O direito da liberdade', de Axel Honneth. **Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)**, v. 2, p. 186-197, 2014.
- GANEM, A. O Mercado como ordem social em A. Smith, Walras e Hayek. **Economia e Sociedade** (UNICAMP. Impresso), v. 21, p. 143-164, 2012.
- HEGEL, G.W.F. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. Tradução, Paulo Meneses... [et al.]. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Martins Fontes: São Paulo, 2003.
- HONNETH, Axel. Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition? A Political Philosophical Exchange**. New York: Verso, 2003.
- HONNETH, Axel. **Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Singular, 2007.
- HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2009a.
- HONNETH, Axel. A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. Tradução Emil A. Sobottka e Joana Ripoll. **Civitas: Revista de Ciências Sociais** [online]. Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 345-368, set. - dez. 2009b.
- HONNETH, Axel. **O Direito da Liberdade**. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- LIMA, Francisco Jozivan Gudes de. A reconstrução sacionormativa da liberdade no Das Recht Der Freiheit de Axel Honneth: potencialidades e déficits. IN: BRAVESCO, A.; LIMA, Jozivan G.; ASSAI, José H. S (orgs). **Estudos de filosofia social e política: Justiça e Reconhecimento**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015. P. 122 – 152.
- KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Tradução Edson Bini. 1ª ed. Bauru: EDIPRO, 2003.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Ética e Sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993.
- RAMOS, C. A. **O conceito hegeliano de liberdade como estar junto de si em seu outro**. Filosofia Unisinos, v. 10, p. 15-28, 2009.

ROSENFELD, Denis. Apresentação da tradução e da atualidade da filosofia do direito de Hegel. In: HEGEL, G.W.F. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. Tradução, Paulo Meneses... [et al.]. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

SOBOTTKA, Emil A. **A liberdade individual e suas expressões institucionais**. RBCS, v. 27, nº 80, p. 219-223, out. 2012.

SOBOTTKA, Emil A. **Liberdade, reconhecimento e emancipação: raízes da teoria da justiça de Axel Honneth**. Sociologias, Porto Alegre, v. 15, n. 33, p. 142-168, Aug. 2013.

SOBOTTKA, Emil A. **Desrespeito e luta por reconhecimento**. Civitas - Revista de Ciências Sociais, [S.l.], v. 15, n. 4, p. 686-702, mar. 2016.

PIZZANI, A. Os paradoxos da liberdade. In: MELO, Rúrion (Org.). **A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Editora Saraiva, 2013.

THOMPSON, J. M. The Failure of the Recognition Paradigm in Critical Theory In: SCHMITZ, Volker (Ed.). **Axel Honneth and the Critical Theory of Recognition**. 2018.

WERLE, MELO. Teoria Crítica, teorias da justiça e a “reatualização” de Hegel. In: HONNETH, A. **Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel**. Trad: Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.